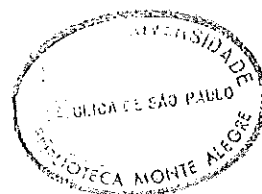


5483
EX 2

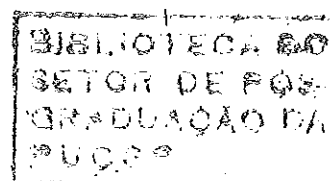
Teresinha Bernardo Schettini

A MULHER NO CANDOMBLÉ E NA UMBANDA

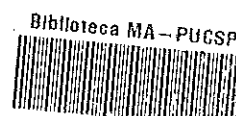
13



Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Estudos Pós Graduated
em Ciências Sociais - Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo



São Paulo
1986



COMISSÃO JULGADORA

Beatriz Mde Fouse

Tracy Camargo

Aldete Gomes Covatto

Ao Liberato (in memoriam),
a Antonieta,
Sérgio e Mônica.

À Prof. Dra. Beatriz Muniz de Souza

AGRADECIMENTOS

- À Prof. Dra. Beatriz Muniz de Souza, a quem devo a sugestão de realizar esta pesquisa, pela orientação dada em sua execução e pelo apoio e incentivo constantes.
- À Prof. Dra. Carmem Silvia Junqueira, por ter despertado em mim o interesse pela Antropologia e pela compreensão e incentivo sempre presentes.
- À Prof. Dra. Josildeth Gomes Consorte, por ter acreditado nas minhas possibilidades enquanto professora de Antropologia e pela dedicação e apoio de todas as horas.
- À Prof. Dra. Maria Helena Vilas Boas Concone, pelas críticas e encaminhamentos na análise dos relatórios desta pesquisa, no C.E.P.E.
- À Professora Elizabeth Mercadante, pelas idéias importantes sugeridas no decorrer desta pesquisa.
- À Professora Guita Grin Debert, pelas sugestões na revisão deste trabalho.
- À Professora Eliane Hojaíj Gouveia pela nossa trajetória e pelo apoio em todos os momentos.

Ao Conselho de Ensino e Pesquisa da
Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, pelo auxílio recebido.

Às mães e filhas de santo do Candomblé e da Umbanda, que carinhosamente me receberam em seus terreiros, relatando suas vidas e ensinando suas religiões; em especial, à mãe de santo do Candomblé de São Paulo, que de forma amiga esteve sempre presente no decorrer deste trabalho.

Í N D I C E

	PÁG.
1 INTRODUÇÃO.....	07
2 CANDOMBLÉ.....	22
2.1 A IMPLANTAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL.....	22
2.2 O CANDOMBLÉ BAIANO E SUA ADAPTAÇÃO EM SÃO PAULO....	25
2.3 O CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO.....	30
2.4 RELAÇÕES ENTRE OS MEMBROS DO CANDOMBLÉ.....	37
3 UMBANDA.....	55
3.1 CONSTITUIÇÃO.....	55
3.2 CLASSIFICAÇÃO E DESCRIÇÃO.....	61
3.2.1 TERREIRO DIRETAMENTE INFLUENCIADO PELO CANDOMBLÉ.....	61
3.2.1.1 A RELAÇÃO ENTRE OS MEMBROS DO TERREIRO.....	66
3.2.2 TERREIRO DIRETAMENTE INFLUENCIADO PELO KARDECISMO E CATOLICISMO.....	77
3.2.2.1 RELAÇÃO ENTRE OS MEMBROS DO TERREIRO.....	85
4 CONCLUSÃO.....	95
4.1 TERREIRO DE CANDOMBLÉ DE TENDÊNCIA MAIS ORTODOXA....	96
4.2 TERREIRO DE UMBANDA MAIS DIRETAMENTE INFLUENCIADO PELO CANDOMBLÉ.....	100
4.3 TERREIRO DE UMBANDA MAIS DIRETAMENTE INFLUENCIADO PELO CATOLICISMO E KARDECISMO.....	103
4.4 O "CONTINUUM" CANDOMBLÉ-UMBANDA.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	116

1 INTRODUÇÃO

O tema principal deste trabalho - A Mulher na Religião - é relativamente pouco estudado pela Antropologia Brasileira, pois a maioria dos estudos antropológicos, inclusive aqueles dedicados à compreensão do fenômeno religioso, sempre privilegiaram, em suas análises, a figura masculina, apesar de não assumirem a perspectiva específica deste ou daquele sexo.

Meu interesse por esta temática surgiu a partir da leitura do livro "A Cidade das Mulheres", de Ruth Landes⁽¹⁾. O relato da vida das mulheres participantes do Candomblé impressionou-me fortemente. A sua independência, a forma de encarar o trabalho, o casamento, de se relacionar com os homens, com os filhos, com as outras mulheres me fascinaram a tal ponto que vislumbrei a possibilidade de empreender um estudo que levasse em conta a participação da mulher na religião.

Como observou Novaes da Mota, "a Antropologia, através de seus cento e tantos anos de vida, tem estudado, descrito e analisado as culturas humanas privilegiando a visão e a experiência masculinas dessas culturas, como se tal experiência naturalmente refletisse o todo cultural"⁽²⁾. Excetuando trabalhos como o de Landes (1939) foi somente a partir da década de 70, nos EUA e em alguns países da Europa, que antropólogos como Goodale (1971), Schelegel (1972), Chinas (1973)⁽³⁾ assumiram em suas etnografias a perspectiva da mulher, provavelmente como reflexo dos movimentos feministas que ganharam impacto em fins dos anos 60 nestes países. A partir de então, a questão feminina emerge como elemento importante a ser destacado para fins de

análise no interior das Ciências Humanas.

As análises antropológicas provenientes de pontos de vista teórico metodológicos diferentes, tem mostrado que nas sociedades simples, há sempre a predominância masculina na liderança das diferentes religiões. Esta predominância se manifesta, principalmente, em termos dos rituais, onde o homem assume os papéis ligados à orientação e a direção do rito. A constância do homem em deter o poder religioso, em "possuir o dom da eficácia do rito"⁽⁴⁾ está, nas sociedades simples diretamente vinculada à divisão do trabalho por sexo. Nesta divisão, coube a alguns homens também a tarefa de ouvir e conversar com os deuses.

A Antropologia, enquanto ciência, tem como principal característica o estudo da diversidade das formas de produção e representação da existência sócio-cultural. Se, por um lado a tradição antropológica permitiu o desvendamento da diversidade das sociedades simples, reconstruindo-as e descrevendo-as, a preocupação com a heterogeneidade das formas de vida continua sendo o ponto central da Antropologia quando trata das sociedades complexas, cabendo-lhe o papel de iluminar os modos de vida heterogêneos produzidos e vivenciados no interior da ordem urbano-industrial. Ora, nas sociedades complexas o homem também se apresenta como elemento principal do desempenho das funções religiosas, ocupando o ápice da hierarquia das instituições tanto a nível religioso, quanto nas demais práticas sociais.

À medida em que os estudos na área de Ciências Sociais sobre a mulher no Brasil se desenvolveram, principalmente nas últimas décadas, e na medida em que estudos sobre religiões em nosso país se desenvolvem desde os anos 20 sem contudo privilegiar o elemento feminino, tornam-se importante as pesquisas

que visem a analisar a mulher na religião. Optamos pelo estudo da Umbanda e do Candomblé porque nos pareceu, através de observações preliminares, que nestas religiões a participação feminina mostrava-se especialmente diferenciada.

No Brasil, especialmente nas regiões onde ocorreu o processo de industrialização, uma nova religião se constituiu: a Umbanda. Esta prática religiosa se define em "termos sincréticos, possuindo elementos de religiões africanas (principalmente do Candomblé), Católica e do Espiritismo Kardecista"⁽⁵⁾.

Vários estudos procuraram vincular a Umbanda quer a movimentos sociais mais amplos (processo de industrialização e urbanização), quer às condições concretas de existência de setores populares⁽⁶⁾. Neste sentido, a Umbanda emerge como alternativa religiosa para as populações oprimidas urbanas.

Percebe-se atualmente, no entanto, que tanto a Umbanda quanto o Candomblé tornaram-se também possibilidades religiosas para os segmentos médios da população. Mais do que isso, impressionou-nos o fato de que alguns "terreiros" de Candomblé e Umbanda acham-se predominantemente voltados para uma clientela de camadas médias.

No Candomblé, principalmente nos mais antigos, ou mesmo nos atuais que seguem a orientação tradicional, a mulher é a sacerdotiza central. Através da "mãe de santo" é gerada toda a vida religiosa da comunidade⁽⁷⁾. A mulher é a figura mais importante e a integradora dos membros do grupo. A este papel integrador da mulher contrapõe-se, em certa medida, a marginalização do homem na hierarquia religiosa. Já em 1939, Ruth Landes em "A Cidade das Mulheres" indicava a comunidade do Candomblé baiano como um verdadeiro matriarcado.

Ao investigar a participação do elemento feminino no Candomblé e nas diversas formas assumidas pela Umbanda é nosso objetivo demonstrar a transformação ocorrida nas características da figura feminina à medida que se aproxima de um ou de outro dos polos do "continuum" formado por estas religiões. Por outro lado, tentaremos verificar em que medida existe uma real correspondência entre os papéis femininos desempenhados nas práticas religiosas e os vividos por estas mesmas mulheres no cotidiano.

Para investigarmos estas questões levantamos algumas hipóteses a seguir expostas. Nota-se primeiramente, que quanto mais a Umbanda se afasta do Candomblé a participação do elemento feminino tende a se transformar. No Candomblé, a mulher é apresentada como um ser indivisível, integrado, com sentimentos e características contraditórias. Não se verifica a divisão maniqueísta e excludente do bem e do mal. As características da maternidade são exaltadas com a sensualidade, da mesma forma o ódio com o amor, a raiva com a paciência, a fecundidade com a esterilidade. Por outro lado, no polo umbandista do "continuum" provavelmente devido a influência católica, os traços atrás apontados se transformam deixando de se mostrar contraditórias e passam a ser excludentes. As características femininas se modificam à medida que a mulher deixa de representar a "vida" e passa a representar o "sacrifício". Essa transformação da imagem da mulher apresenta-a como boa, virgem e pura, mãe, mulher espírito, sem corpo, Nossa Senhora.

Nosso interesse foi verificar em que medida essa mudança nas representações da mulher do Candomblé para a Umbanda corresponderiam às práticas concretas dos sujeitos participantes, nas quais estaria presente uma rejeição ou a aceitação da

submissão feminina ou se, ao contrário, tais diferenças a nível simbólico e ritual não corresponderiam, de fato, as práticas cotidianas distintas por parte das mulheres envolvidas nestas religiões. Neste caso, então, seríamos levados a pensar que o universo simbólico e ritual é suficientemente amplo, de tal forma que as práticas cotidianas das mulheres participantes da Umbanda seriam antes informadas por outras visões ideológicas.

O contato com o cotidiano das mulheres envolvidas no Candomblé ("mães" e "filhas de santo") mostrou-nos, no entanto, que a noção de submissão feminina, tal como tem sido desenvolvida quando se tem em mente a família nas sociedades complexas, dificilmente permitiria-nos-ia captar a especificidade da relação entre homens e mulheres no Candomblé, como buscaremos demonstrar ao longo deste trabalho.

Embora a prática do Candomblé em São Paulo seja recente e existam nítidas distinções entre este e a Umbanda, percebe-se a tendência ao crescimento de mobilidade entre os adeptos destas religiões. Tanto no Candomblé como em certos terreiros de Umbanda pode-se encontrar a mulher como figura proeminente na hierarquia religiosa. O fato da Umbanda ter sido produzida através de processo sincrético, em que o Candomblé foi talvez a mais influente das religiões que entraram na sua constituição, levou-nos à hipótese da ocorrência de um "continuum" religioso entre o Candomblé e a Umbanda, que justificaria tanto a mobilidade dos fiéis entre os polos deste "continuum" como também a legitimidade da filiação religiosa por suas origens comuns africanas.

O objetivo de Camargo, quando descreveu um "continuum mediúnico" entre o Espiritismo Kardecista e a Umbanda era'

outro. Para tanto, utilizou-se de variáveis diferenciadas: "soluções ritualísticas e doutrinárias, a configuração do início de uma auto-consciência e a mobilidade dos adeptos de uma modalidade religiosa para outra"⁽⁸⁾. Este último item foi-nos de muita importância. Através da pesquisa de campo, pudemos perceber que apesar da prática do Candomblé ser relativamente recente em São Paulo, existe grande mobilidade de adeptos entre esta modalidade religiosa e a Umbanda.

O "continuum" construído no presente trabalho abrangiu desde as formas de Umbanda mais próximas ao Catolicismo até o Candomblé mais ortodoxo, no qual se focalizaram, especialmente, as transformações ocorridas nas representações relativas ao papel da mulher.

Por outro lado, a utilização do "continuum" possibilitou visualizar o caminho que deveria ser percorrido, orientando-nos quanto aos tipos de "terreiros" que deveriam ser analisados, aos roteiros das entrevistas e, até mesmo a própria redação final desta dissertação.

As hipóteses iniciais nos levaram à opção por este recurso metodológico que se mostrou bastante adequado no decorrer da pesquisa, possibilitando tanto a análise das especificidades dos papéis femininos nas diferentes situações vivenciadas e suas diversas representações, como também uma apreensão clara do processo mais geral de transformação que estas religiões vêm sofrendo no interior de nossa sociedade.

No entanto, vários estudiosos da Umbanda e do Candomblé fazem severas críticas sobre a hipótese do "continuum", principalmente no que se refere ao Candomblé Nagô, considerado puro por alguns autores, entre os quais Bastide⁽⁹⁾.

Em "Repensando a pureza Nagô"⁽¹⁰⁾, Dantas afirma que no momento em que se considera o Candomblé Nagô como uma categoria analítica, a Umbanda e os Candomblés de Caboclo seriam tidos como degenerados e deturpados. Realmente a crítica de Dantas, no que é acompanhado por Fry⁽¹¹⁾, merece nossa atenção: 'existem estudos que, ao utilizar o continuum, consideram os tipos de forma fechada, sem perceber inclusive as possibilidades' de transformação, não incluindo em sua análise uma perspectiva histórica. Quando isso ocorre, o "continuum" deixa de ser um instrumento metodológico de análise e transforma-se em um elemento propiciador do etnocentrismo.

Nossa perspectiva, entretanto é outra: não estamos interessados em demonstrar a "pureza" do Candomblé Nagô e sua legitimidade através de práticas africanistas que remontam ao passado africano, como também não entendemos a Umbanda como uma forma menos legítima, devido a seu sincretismo. A suposta "pureza" do Candomblé e a "mistura" da Umbanda são encaradas pela tradição antropológica como formas diversas de manifestações sócio-culturais, se bem que levando em conta a existência de elementos comuns entre elas. O processo histórico brasileiro nas diversas regiões do país teria propiciado o contacto entre estas religiões. O papel do antropólogo é desvendar esta heterogeneidade, não em termos de "superioridade-pureza" ou "inferioridade-mistura", mas descrevendo e interpretando suas diferenças e semelhanças, os pontos em comum e as maneiras através das quais eles emergeriam.

As religiões como outras formas culturais vivas, devem ser pensadas como dinâmicas e relacionadas com práticas sociais nas quais estão inseridas. Nas palavras de Duhram, "toda

a análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da ' dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas ' que são simultaneamente condição e produto desta prática"(12).

Os elementos que serviram de base para se investir - gar a questão da imagem e do cotidiano feminino foram: a sexualidade, o direito ao trabalho; o direito da mulher ter uma existência própria, independentemente da presença masculina; a relação entre vida familiar e vida religiosa; a relação da mulher ' com o marido e a família.

Esses elementos, vale lembrar, fazem parte da pauta de reivindicações de todos os movimentos feministas, independentemente de suas tendências políticas e outras especificidades.

A sexualidade configura-se como um conceito abrangente, na medida em que se situa entre a natureza e a cultura . Seria "natureza" no que se refere ao biológico, mas traduzida ' e interpretada pela cultura, a sexualidade se apresentaria como uma construção social. Nesse sentido, "a sexualidade é uma representação, uma tradução das relações sociais"(13). "E como estas se dão dentro de um campo de poder, o conceito de sexualidade ' comporta também uma dimensão política: a relação de poder entre os sexos"(14).

Em nosso estudo privilegiamos, dentro da noção de ' sexualidade, o direito ao prazer, separando-o da reprodução ' através da legitimação ou não das práticas contraceptivas e do ' aborto. Esta opção está diretamente referida a um direito que ' o ser humano possui, mas que a mulher nem sempre usufrui ou usufruiu. Neste sentido, pensa-se "a sexualidade" como uma construção cultural e histórica e portanto passível de transformação"(15).

Já que o impulso sexual está diretamente ligado ao biológico, a expectativa é que sua satisfação seja necessária para ambos sexos. No entanto, à medida em que a sexualidade se inscreve também no âmbito da cultura, a mulher, em nossa sociedade, terá sua percepção da realidade e seu comportamento estruturados através de estereótipos que lhe são ensinados e que lhe dizem, inclusive, qual é o seu lugar. Essa mulher, na maioria das vezes, não tem autonomia, não se percebe com direitos. O prazer sexual é pensado como natural para os homens. Quando é vivido pelas mulheres passa a ser entendido ou como um privilégio ou como um ato culposos, porque rompe com o padrão de comportamento esperado.

Mas, a partir do momento em que os métodos contraceptivos são utilizados, torna-se possível a separação entre a reprodução e o prazer sexual. Assim sendo, o direito ao prazer sexual transforma-se em um elemento que consta da pauta das reivindicações feministas.

O fato de que, em nossa sociedade, "as mulheres não terem acesso às mesmas profissões que os homens ou não progredirem tanto quanto eles na mesma profissão"⁽¹⁶⁾ por si demonstra que o direito ao trabalho em igualdade de condições não é uma realidade.

Normalmente, "o trabalho profissional é pensado como algo secundário perante o principal: ser esposa e mãe"⁽¹⁷⁾. Neste sentido, ainda, justificar-se-ia a dupla jornada de trabalho, pois o trabalho doméstico é de responsabilidade total da mulher, garantindo inclusive a produção da força de trabalho, ao passo que o trabalho remunerado tem apenas a função de complementar a renda familiar.

Em nossa sociedade, "que sempre construiu a desigualdade sobre a diversidade e transformou o diferente em outro"⁽¹⁸⁾, a mulher deve mostrar as suas especificidades e desenvolver suas potencialidades. Neste caminho, é claro que a presença do homem faz sentido, mas sempre em uma relação de igualdade e não de dominação.

Rimbaud, na Carta a Paul Demeny escreveu: "Quando for rompida a infinita escravidão da mulher, quando ela viver por si mesma, depois que o homem - até então desprezível - a tiver deixado em paz, ela também será poeta! A mulher encontrará uma parte desconhecida! Os seus mundos de idéias serão diferentes dos nossos? Ela encontrará coisas estranhas, insondáveis, repelentes, deliciosas; nós a tomaremos, as compreenderemos"⁽¹⁹⁾.

É de importância inconteste a relação entre a vida familiar e a vida religiosa e é comum, em nossa cultura, a família monogâmica ser considerada como uma instituição "natural".

"Se essa naturalização da família ocorre em todas as culturas, na nossa assume forma particularmente insidiosa pelo tipo especial de família que possuímos e pela manipulação de concepções científicas em sua legitimação. Desta forma, além de permear o senso comum, tende a contaminar, de maneira grosseira ou sutil, a própria reflexão científica. Clara manifestação disso é a tendência a identificar o grupo conjugal como forma básica ou elementar de família e afirmar a sua universalidade. Mais ainda, como reconhecemos uma forma de parentesco basicamente bilateral (embora com certa predominância da linha paterna), o parentesco é tomado como igualmente "natural" e concebido como extensão dos laços familiares.

O processo de naturalização da família não se esgota em sua forma, mas inclui também a divisão sexual do trabalho que a organiza internamente"⁽²⁰⁾. A relação dessa divisão sexual do trabalho com o papel da mulher no processo reprodutivo permite que se vejam todos os papéis femininos como derivados de funções biológicas. Desta forma, se pensa a mulher muito mais próxima do âmbito na natureza, enquanto que o homem teria maior proximidade com o universo da cultura.

A religião, como um elemento cultural, é exercida na maior parte das sociedades, pelo elemento masculino. Além de fazer parte da cultura, a religião é uma forma de exercício de poder que interfere no cotidiano das pessoas. No entanto, existem religiões que apresentam a mulher no ápice da hierarquia. Essa contradição nos papéis desempenhados pelo elemento feminino é de fundamental importância. De um lado, tem-se o elemento feminino com todos os papéis derivados de funções biológicas e, portanto, ligado ao aspecto de reprodução e cuidados com a prole, enfim, com o trabalho doméstico, o que é visto como mais próximo da natureza; de outro lado, vê-se a mulher desempenhando papéis de importância na religião, aspecto por excelência da cultura.

Cabe ainda apresentar uma descrição dos procedimentos metodológicos empregados nesta pesquisa.

Começamos a coleta de dados com entrevistas realizadas com mulheres participantes dos terreiros: "mães de santo" de várias categorias, "filhas de santo" e adeptas com frequência assídua. No decorrer das entrevistas, percebemos que informes importantes não eram revelados, não só porque éramos pessoas consideradas "de fora", mas também porque os dados de que preci

sávamos eram decorrentes do comportamento e da memória dos seres humanos envolvidos nestas religiões.

Optou-se, então, além das entrevistas, pela "observação participante". Para que esta técnica realmente tivesse o efeito desejado, um longo caminho foi percorrido, desde o primeiro dia em que começamos a frequentar os "terreiros", até o momento em que ganhamos a confiança das mulheres participantes destas religiões.

Durante mais de um ano, além das visitas ao Candomblé baiano, frequentamos assiduamente os "terreiros" localizados em São Paulo (2 vezes por semana, via de regra). Foram realizadas entrevistas em profundidade com mais de 100 mulheres.

O núcleo de nossa investigação compreende a cidade de São Paulo. Em um primeiro momento, fomos a Salvador, para obter informações preliminares sobre o Candomblé, pois receberamos indicações da existência de ligações entre os "terreiros" de Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro. Para complementar nossos dados, no que se refere a esta prática religiosa, fomos a Salvador mais duas vezes até terminarmos o levantamento necessário.

A metodologia utilizada nos orientou na escolha dos terreiros que foram analisados:

1. Terreiros de Candomblé de tendência mais ortodoxa;
2. Terreiros de Umbanda, mais diretamente influenciados por práticas do Candomblé;
3. Terreiros de Umbanda mais diretamente relacionados às práticas kardecista e católica.

Para encontrar o terreiro de Candomblé fomos a Bahia onde localizamos, na periferia de Salvador, uma "roça" que guarda características bastante ortodoxas. A partir da observação do terreiro baiano e das informações lá obtidas, foi possível localizar, na cidade de São Paulo, no bairro da Previdência, um terreiro de Candomblé com características análogas às descritas por Landes.

Os critérios para a escolha dos terreiros, tanto para aquele com tendências mais próximas do Candomblé, quanto para o mais diretamente influenciado pelo Espiritismo Kardecista e o Catolicismo, foram os rituais, os discursos religiosos e a história de vida das "mães de santo" fundadoras destas casas.

Foram observados, inicialmente, 12 terreiros de Umbanda, entre os quais acabamos por optar por dois, que guardavam mais fortemente as características necessárias a este estudo. A partir desta opção, a observação tornou-se mais sistemática, sendo realizada entre os anos de 1983 a 1985.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. LANDES, Ruth, A Cidade das Mulheres. 1967.
2. MOTA, C. Novaes da, Por uma Antropologia da Mulher. 1980, p. 32.
3. Citados por ROSALDO, M. Zimbalist et alli - A Mulher, a Cultura e a Sociedade. 1979, p.18.
4. LEVI-STRAUSS, Claude, O Feiticeiro e sua Magia. 1957, pp. 183-203.
5. CAMARGO, C.P. Ferreira de, Kardecismo e Umbanda. 1961, pp. 8-12.
6. MAGNANI, C, José Guilherme, Cultura Popular: Controvérsias e Perspectivas. 1982, pp.23-29.
7. AZAMBUJA, C.S., O Feminismo e Feminilidade: Fontes de Conflito. 1979, p.9.
8. CAMARGO, C.P. Ferreira de, Kardecismo e Umbanda. 1961, p. XXII.
9. BASTIDE, Roger, As religiões africanas no Brasil. 1971.

10. DANTAS, B. Goes, Repensando a pureza Nagô. 7/1982. pp.17-18.
11. FRY, Peter, Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil, 1984.
12. DURHAM, E.R., A dinâmica cultural na sociedade moderna. 1977, p. 34.
13. ALVES, B. Moreira e allii, Espelho de Vênus. 1981, p.307.
14. ALVES, B. Moreira e allii, Espelho de Vênus. 1981, p. 308.
15. ALVES, B. Moreira e allii, Espelho de Vênus. 1981, p. 312.
16. GODELIER, Maurice, As relações homem-mulher: o problema da dominação masculina. 1980, p.11.
17. PAOLI, Maria Célia, Mulheres: lugar, imagem e movimento, 1985, p.71.
18. MASCIARELLI, Franca, Feminismo e Freudismo, 1980, p. 83.
19. RIMBAUD, A., Carta a Paul Demeny. 1959, p. 56.
20. DURHAM, E.R., Família e reprodução humana. 1983, p. 15.

2 CANDOMBLÉ

2.1 A Implantação do Candomblé no Brasil

O Candomblé é constituído por elementos da cultura africana que vieram ter ao Brasil através do tráfico negreiro, sendo que a maior parte dos escravos aqui chegados eram procedentes da Costa Ocidental da África, onde atualmente estão localizadas as Repúblicas de Daomé e da Nigéria e pertenciam a diferentes grupos étnicos - Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu⁽¹⁾ - que a moderna Etnologia classificou de "Yoruba por estarem vinculados a uma língua comum"⁽²⁾.

Estes grupos, diversos trouxeram para o Brasil "seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica"⁽³⁾ e elementos religiosos que fizeram com que emergisse aqui o Candomblé.

A primeira e mais importante cidade brasileira onde se iniciou o culto Nagô foi Salvador. Os terreiros de que se têm notícia datam aproximadamente dos meados do século XIX e início de nosso século. Os mais importantes e conhecidos são "o de Aninha situado no Engenho Velho, o Ilé Iyé Iya-Nàsó, derivam o Ilé Osôsi nas terras conhecidas com o nome de Gantóis e enfim o Àse Òpó Afonjá em São Gonçalo do Retiro"⁽⁴⁾.

Os Nagô possuíam uma organização social semelhante e um inimigo comum: o próprio sistema escravagista. Não foi difícil a esses grupos entrarem em contato e estabelecerem prátic

cas comuns para conseguirem sobreviver, quer material, quer culturalmente, em um mundo estranho e hostil onde eles se constituíam em grupo dominado e oprimido - os escravos.

Têm-se poucos trabalhos sobre a historiografia negra no Brasil, porém Cunha demonstrou que em termos de alforria houve discriminações: "Beneficiava primeiro, e em extraordinárias proporções, as mulheres. Os estudos feitos até agora revelaram proporções da ordem de 66% de libertas mulheres (para apenas 34% de homens) em Parati, entre 1789 e 1822; 58,6% e 69,6% para Salvador e zona rural da Bahia, respectivamente, no período de 1684-1745; entre 53% e 57,6% em Salvador para o período de 1799-1850; 59,9% ainda em Salvador, se tomarmos o período 1817 a 1888; enfim, 64% na cidade do Rio de Janeiro, entre 1807 e 1831"⁽⁵⁾.

Ainda segundo Cunha, estas disparidades são maiores se for levado em conta que a proporção dos sexos na população escrava pendia fortemente para os homens, vistos como economicamente essenciais⁽⁶⁾.

Na África, na organização sócio-econômica tribal, "as mulheres Yorubá controlavam grande parte do suprimento alimentar, acumulavam dinheiro e negociavam em mercados distantes e importantes, mas quando junto de seus maridos deviam apresentar ignorância e obediência, ajoelhando-se para servi-los assim que se sentavam"⁽⁷⁾.

Se a escravidão esfacelou a família negra, se a alforria beneficiou muito antes da abolição a mulher, se as atividades da mulher Yorubá, ainda na África, eram de grande importância econômica e social, embora representasse obediência ao lado de seu marido, podemos assegurar que essas mulheres no

Brasil, antes da Abolição e mesmo depois dela, - "quando os negros foram alijados da nova ordem econômica, que se instaurara com o mercado do trabalho livre"⁽⁸⁾ - passaram a exercer papéis de manutenção da família em termos sócio-econômicos e culturais. Comparadas aos homens negros as mulheres encontravam realmente melhores condições de sobrevivência, trabalhando como lavadeiras, amas, cozinheiras, saindo pelas ruas vendendo seus quitutes. Muitas vezes chegaram a comprar a alforria de seus companheiros antes da Abolição. Foram elas, também, as primeiras que abriram terreiros e assumiram papéis de importância na hierarquia religiosa.

2.2 - O Candomblé Baiano e sua adaptação em São Paulo.

Uma descrição.

Grande parte dos "terreiros" Nagô que se instalaram em São Paulo estão ligados diretamente aos da Bahia. Neste sentido, procuraremos descrever um terreiro baiano localizado em Brotas, Salvador, porque dele se originou o terreiro paulista' situado no bairro da Providência, em São Paulo, que vem a ser' o principal objeto de nossa observação sistemática, como indicamos na parte introdutória do trabalho.

A "roça" surpreende, desde o início, pela sua construção. Parece um pequeno bairro, todo cercado de grades branca com um portão central. Ao atravessá-lo, entra-se em uma pequena praça que dá origem a curtas e estreitas ruas asfaltadas e arborizadas com casas antigas e bem cuidadas. Em uma das vielas vê-se um armazém e, em outra, uma capela toda branca.

As crianças brincam despreocupadas dispondo daquele espaço como verdadeiros "donos", diferentemente das brincadeiras infantis que se vêem nas ruas de São Paulo e da própria Bahia.

Ao andar por estas ruas a sensação que se tem é a de que se está em outro mundo, onde o espaço e o tempo são diferentes.

Os homens e mulheres que trabalham, o fazem demonstrando sentir prazer no desempenho das atividades realizadas. E cada vez mais, sentíamos que éramos diferentes e estranhos ao ambiente que nos circundava. Em uma das vielas depara-se com a casa grande, onde a "mãe de santo" e sua família residem. Há, nos fundos da casa, um "terreiro" todo enfeitado. Os enfeites'

representam o "santo" que está sendo festejado naqueles dias . Por exemplo, quando é época de Iansã, o "terreiro" apresenta -se recoberto de espadas feitas de papel laminado e bandeiras' que representam a "santa". É nesta "roça" que as atividades do Candomblé se realizam. Na periferia deste bairro, mas ainda 'pertencente a ele, encontra-se uma grande área plantada e uma' mata. É o que Elbein dos Santos classifica de "mato" da "roça"⁽⁹⁾. A casa é antiga com o pé direito muito alto, e possui' uma sala ampla e aposentos como os de uma grande fazenda. O mo' biliário também é antigo e há várias fotos que lembram as fes- tas do Candomblé. A casa não demonstra riqueza: é despojada , mas muito bem tratada. Entrando por um corredor, encontram-se' os dormitórios e aqui situa-se o "quarto de santo", lugar sa - grado onde somente algumas pessoas são convidadas a entrar. O "quarto de santo" diferencia-se dos demais aposentos pela ri - queza nele contida: roupas especiais usadas nas festas do Can- domblé que representam os diferentes "santos", bordadas e tra- balhadas com muito cuidado, utilizando inclusive em sua confec ção fios de ouro e prata e pedras preciosas. Há também diver - sos objetos, como pulseiras, colares de ouro maciço e bandejas de prata de lei.

Ruth Landes, em 1939⁽¹⁰⁾, já descrevia a presença' destas riquezas que surpreendem por serem encontradas após 45 anos, preservadas com tanto cuidado. Olhar de orgulho incontes - te é o que se observa na "proprietária da casa" ao apontar aos' diversos "santos". O fato dos objetos pertencerem aos "santos" significa que não possuem um dono particular, mas que são da comunidade do Candomblé.

A existência desse elo comunitário possibilita com - preender as brincadeiras das crianças, e o trabalho dos homens

e das mulheres neste pequeno bairro.

O trabalho consiste no plantio de alimentos e na criação de animais, tanto para a subsistência das várias famílias que lá residem como para o preparo das "comidas de santo" e sacrifício de animais em determinados "trabalhos religiosos".

A divisão do trabalho agrícola tem como critério o sexo: os homens plantam e as mulheres colhem. Tanto o homem como a mulher, no entanto, vão para a mata coletar certos tipos de vegetais. Um outro trabalho realizado em conjunto é a manutenção da casa e das ruas. Esta divisão é dada a partir da relação dos homens e mulheres no Candomblé, diferentemente da economia de subsistência em que a família é a unidade de produção.

As pessoas que trabalham executam também outras atividades fora da comunidade. Encontram-se muitos adeptos trabalhando como professores, funcionários públicos, garçons, porteiros, cozinheiras, lavadeiras, etc. Desta forma, essas pessoas se inserem em dois sistemas: o da comunidade do Candomblé e o da sociedade que a circunda. Assim, pertencem à comunidade do Candomblé à medida em que tais "comunidades têm vida própria com sua organização social e econômica específica, sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e consumo de bens, bem como seu mundo de representação"⁽¹¹⁾. Ao mesmo tempo, seus membros mantêm relações com a sociedade de classes, trabalhando fora da comunidade. Não se pode deixar de lembrar que parte das despesas de um "terreiro" de Candomblé é saldada através de salários percebidos pelo trabalho realizado na sociedade.

O "terreiro", pertencente à categoria Nagô, pode ser considerado como marcadamente ortodoxo. A direção do "terreiro" é transmitida por herança, usualmente de uma mulher para outra. Não é transmitida somente a "roça" na sua expressão material, mas também o "dom", com todo o seu significado mágico.

O diálogo abaixo, entre Ruth Landes e Mãe Menininha, em 1938-1939, é importante para exemplificar o que acabou de ser exposto:

- "Esta casa pertenceu a minha tia.

- Chamavam-na a Grande Pulquéria. Nas cidades do interior e nas fazendas ninguém queria acreditar que Pulquéria morreu. Também herdei dela o templo"⁽¹²⁾.

E a antropóloga norte-americana continuava descrevendo: "Durante os ritos no templo ela se curvava ante os retratos e as relíquias da tia e da filhas, mas não se curvava ante ninguém mais"⁽¹³⁾.

No caso da "roça" de Brotas, percebe-se nitidamente que quem ocupa o ápice na hierarquia religiosa é uma mulher, que vem a ser a tia paterna da "mãe de santo" do terreiro paulista.

A trajetória futura da "mãe de santo" da casa de São Paulo já está planejada: ficará em São Paulo enquanto sua tia puder levar em frente o "terreiro" de Salvador. Enquanto isso, prepara suas prováveis herdeiras para o "terreiro" paulista. Este percurso se clarifica diante dos seguintes depoimentos que nos foram dados:

- "O lugar de X é aqui; é aqui a sua casa. Ela a encontrará como deixou".

- "Enquanto tiver forças (axé), eu fico; depois X ocupará o meu lugar".

Como podemos perceber os laços entre estes dois "terreiros" são muito fortes e a ligação reside nas próprias relações de parentesco. Há, inclusive, encontros frequentes entre o pessoal baiano e os paulistas.

Há atividades do Candomblé de Salvador em que a presença da "mãe de santo" de São Paulo é indispensável, da mesma forma que atividades do Candomblé paulista exigem a presença do pessoal baiano. Observa-se ainda, que as festas importantes na "roça" baiana contam sempre com os participantes do "terreiro" paulista e vice-versa.

2.3 O Candomblé em São Paulo

Por volta dos anos 70, emerge em São Paulo o Candomblé, como uma possibilidade religiosa, ao lado da Umbanda e de outras religiões, não só para as populações de baixa renda como para os estratos médios e altos da população paulista. A maioria dos "terreiros", em São Paulo, tem vinculações estreitas e profundas com os de Salvador e os do Rio de Janeiro. Às vezes, a mesma "mãe de santo" exerce suas atividades religiosas em São Paulo e Salvador. A vinda do Candomblé a São Paulo é explicada pelos seus adeptos devido ao grande interesse de paulistas pelo Candomblé baiano, que os levou tanto à Bahia, à procura de "terreiros", quanto a financiar viagens de "mães de santo" e suas "filhas" para São Paulo. Uma "mãe de santo" baiana, com mais de 80 anos, nos contou com nostalgia as viagens que fez a São Paulo, em fins dos anos 60, com passagens e estadias pagas por seus ricos clientes paulistas.

Causas mais abrangentes contribuem para explicar o crescimento desta religião entre os paulistanos, destacando-se, entre elas, a Umbanda, já enraizada no cenário de São Paulo, que abriu, sem dúvida, um espaço cultural para o Candomblé.

Outros fatores podem ainda ser mencionados, os quais, se não explicam crescimento do Candomblé em São Paulo, contribuem para que esta modalidade religiosa ganhe expressão nos meios de comunicação de massa. Assim, podem ser lembrados tanto o florescimento da criação artística onde o negro e o Candomblé aparecem com muita força e realce, como também a emergência de movimentos reivindicatórios em fins da década de 70, como os do negro, nos quais a presença de representantes desta religião se faz notar.

O "terreiro" localizado em São Paulo é bem menor do que o de Salvador em termos de espaço ocupado e das pessoas que lá residem.

É uma casa de esquina com a frente de mais ou menos 7 m, tendo porém mais de 50 m de fundo. O que distingue esta residência das demais, em uma rua tranquila e arborizada, habitada por pessoas pertencentes aos estratos médios da população paulista, é uma casinha de madeira branca, sem janelas, com uma pequena porta: é a casa de "Exu".

Os aposentos internos consistem em uma sala, três dormitórios, cozinha, banheiro e um "terreiro" nos fundos, ao lado de várias casinhas dos orixás. A parte rural do terreiro inexistente em São Paulo. As atividades do Candomblé abrangem todos os aposentos, com exceção de um dormitório. Esta casa é o "templo do Candomblé em São Paulo", onde as atividades religiosas se realizam e seus membros vivem. Não há, porém, comparação com a "roça" da Bahia, pois trata-se de um "terreiro" que está se construindo. Faz somente 7 anos que a "mãe de santo" veio para São Paulo, erguendo aqui o seu templo.

Para que as atividades do Candomblé paulista pudessem se realizar, muitos obstáculos precisaram ser transpostos, bem como várias adaptações tiveram que ser feitas, desde o espaço para desenvolver as atividades religiosas até o encontro de certas matérias primas necessárias às práticas do Candomblé.

Aqui em São Paulo o "terreiro" se localiza em uma casa de tamanho médio, em lugar de um pequeno bairro, como em Salvador. Não se pratica nenhuma atividade agrícola, sendo que a alimentação, tanto para os frequentadores do "terreiro", como para os rituais religiosos é comprada em feiras, mercados

ou em casas de artigos umbandistas. Muitas vezes se encomendam produtos da Bahia, virtualmente quando alguém vai para lá ou através do próprio correio. Esses produtos ou não existem aqui ou são muito caros, como é o caso do camarão seco, elemento indispensável em quase todos os rituais do Candomblé. É comum alguém da hierarquia religiosa sair à procura de certas plantas nas matas que circundam o bairro do Morumbi, uma vez que não há o espaço rural dos "terreiros" baianos.

O cuidado com a casa é de responsabilidade de todos os seus membros. Eis aqui uma outra diferença marcante: no "terreiro" paulista residem permanentemente seis pessoas: a "mãe de santo", 40 anos, separada, seus dois filhos, uma jovem com 17 anos e um menino com 14 anos, uma "filha de santo" e seu marido e uma garotinha de 3 anos, filha deste casal.

As demais "filhas de santo" e mesmo "mães de santo" residem em outros locais, frequentemente em bairros diferentes. A casa, porém, está sempre lotada, desde às 9 horas da manhã até alta madrugada. São clientes à procura de soluções para seus problemas, são "filhas de santo" que dormem em suas casas mas passam a maior parte do tempo no "terreiro", são "gente" do Candomblé baiano que vem a São Paulo e se hospedam no "terreiro" paulista. A impressão que se tem é de uma "casa móvel", pois à medida das necessidades o seu espaço aumenta ou diminui. O que torna mais forte esta sensação são as mudanças frequentes dos móveis da casa inteira, com exceção do dormitório da "mãe de santo". Neste local é onde os membros da hierarquia religiosa descansam após suas atividades e onde o "jogo de búzios" se realiza. De certa forma é um local sagrado, pois o "jogo de búzios" significa a "fala dos orixas", e quem faz a leitura, explicando os significados, é somente a "mãe de santo".

O "terreiro" baiano apresenta, em relação ao paulista, uma certa rigidez, pois o espaço permite que os objetos se mantenham em lugares determinados. Em outras palavras, as atividades do Candomblé têm o seu lugar específico, não havendo mistura entre o "lar" e o "terreiro". Na "roça" baiana há, por exemplo, duas cozinhas: uma para a alimentação diária das pessoas que lá vivem e outra destinada a preparar a "comida do santo", servida especialmente no ritual religioso.

Se na "roça" baiana algumas horas diárias de seus habitantes são dedicadas ao trabalho para a comunidade, no "terreiro" paulista o próprio espaço limita tal possibilidade. Percebeu-se, em São Paulo, a tendência a que, exceção feita à "mãe de santo", os membros integrantes da hierarquia religiosa passassem a dispensar menos tempo para a comunidade do Candomblé, dedicando-o ao trabalho assalariado. Esta tendência é muito mais forte em São Paulo do que em Salvador, muito embora lá também "mães de santo" que não possuem fama e "filhas de santo" obtenham seus rendimentos através de trabalhos fora da "roça", fazendo e vendendo acarajés e outros "quitutes" nas ruas de Salvador, sendo lavadeiras, diaristas, vendedoras, costureiras, etc.

Em São Paulo, no caso específico das "filhas de santo" e algumas categorias de "mães", nota-se que estão procurando empregos no mercado formal de trabalho. Se há algum tempo atrás os "bicos" eram uma forma mais adequada de combinar as atividades religiosas com as necessidades de sobrevivência, hoje o processo de desenvolvimento urbano-industrial, simultaneamente ao encarecimento do custo de vida, faz com que as pessoas pertencentes à hierarquia religiosa do Candomblé procurem se inserir no setor formal da economia, não só pela necessida-

de de contar com um salário fixo, mas também para beneficiar-se dos serviços de saúde e de aposentadoria. Desta maneira sobra menos tempo para as atividades desenvolvidas no "terreiro", ocorrendo fatalmente uma sobrecarga de trabalho para a "mãe de santo", que passa a se ocupar de certas tarefas usualmente específicas das "filhas de santo".

Se, por um lado, existe esta procura por um emprego regular, percebe-se, por outro, a dificuldade de adaptação a um horário fixo de trabalho de 8 horas diárias, que necessariamente conflitaria com o tempo necessário para o desempenho das atividades religiosas. A preferência por empregos com horários mais flexíveis ou pelos de meio período é uma aspiração frequente das mulheres pertencentes ao Candomblé. Neste sentido, o trabalho da professora se apresenta como um dos prediletos para as jovens.

Deve-se notar, ainda, que os critérios para a escolha de trabalho apontam, em primeiro lugar, para o horário e, secundariamente, para o salário. Pode-se assim concluir que, apesar das atividades religiosas hoje contarem com menos tempo destas mulheres, há resistência, por parte delas, à difusão de orientações de conduta padronizadas socialmente, em que, na maioria das vezes, o salário é um dos principais critérios para a escolha do emprego ou da carreira.

O fato das mulheres do Candomblé privilegiarem empregos sem horário fixo ou de meio período, como também sua preocupação secundária com o nível de salário, pode parecer óbvio em se tratando do sexo feminino, já que o salário da mulher, ainda hoje, entra como complemento da renda familiar e que todo o trabalho da casa é de responsabilidade da mulher.

Nesse sentido, o trabalho de meio período seria a forma que permite combinar o trabalhar fora de casa com o trabalho doméstico, propiciando um complemento à renda familiar.

Mas, o que torna, neste caso, significativa a procura do trabalho sem horário fixo é que a outra parte do tempo seria dedicada à comunidade do Candomblé e não à casa e à família. A medida que os adeptos do Candomblé se constituem como uma verdadeira comunidade, com uma hierarquia bem demarcada, o "terreiro" passa a preencher o espaço da casa e da própria família para a maioria das mulheres envolvidas nesta prática religiosa.

No caso delas possuírem filhos pequenos, o "terreiro" está sempre aberto para as crianças, que são cuidadas por todos. No caso das crianças frequentarem escola, normalmente esta é próxima ao "terreiro". No caso de mulheres casadas, seus companheiros fazem as refeições no próprio terreiro, sempre que as atividades da comunidade exigirem. As casas, propriamente ditas, destas mulheres tornam-se assim "casas dormitórios", tanto para elas como para os maridos (quando casadas) e para os filhos. Esta foi uma forma que as adeptas do Candomblé paulista encontraram para sobreviver e viver a sua religião.

Na roça baiana é diferente. Praticamente todos os membros da hierarquia religiosa residem no pequeno bairro e lá possuem suas casas, ali trabalham e, quando trabalham fora, ou fazem "bicos" ou têm empregos com horários flexíveis não há sobrecarga para a "mãe de santo", nem de trabalho, nem de despesas. Em São Paulo, a forma adaptativa que o Candomblé encontrou traz consigo despesas sérias, principalmente no período de festas, quando a frequência ao "terreiro" das "filhas de santo" e

suas famílias torna-se ainda maior. Há ainda o fato de que, nestas ocasiões também os membros do Candomblé de outras casas praticamente se mudam para lá, além da presença dos adeptos do Candomblé baiano, que se hospedam no próprio "terreiro".

Isso, de alguma forma, produz dificuldades econômicas sérias para as estratégias de adaptação e sobrevivência do Candomblé em São Paulo, e tem peso na manutenção da sociabilidade interna do grupo.

2.4 Relações entre os membros do Candomblé

A relação homem/mulher é na maioria das vezes temporária. Há muitas justificativas para o fato, mas podemos englobar quase todas as respostas em um único argumento. "O homem quase sempre atrapalha nossas atividades religiosas".

A própria história da mulher negra no Brasil e mesmo, as atividades desempenhadas na África fizeram com que esta mulher tivesse, em relação ao homem, uma liberdade muito grande. Era ela que possuía a responsabilidade econômica da casa, ao mesmo tempo em que desempenhava outras tarefas, como educar os filhos, ser conselheira da família e dos amigos etc. Abriu também o seu "terreiro", tornando-se a "sacerdotiza central". Esta independência permeada de responsabilidade é bastante valorizada pelas mulheres do Candomblé e percebe-se nitidamente que elas resistem muitas vezes em abdicar dela, embora achem que "o casamento algumas vezes traz prestígio, mas não necessariamente felicidade", segundo afirmação usual das entrevistadas.

Há proibições para as relações sexuais, a mais comum delas sendo o "resguardo" durante certas obrigações. Nesta época, a mulher deve mostrar-se indiferente.

Existe, entretanto, uma proibição que é permanente: a mulher não pode, em tempo algum, manter relações sexuais com um homem que possua o mesmo "santo de cabeça" que o seu e seja da mesma "casa".

Por outro lado, percebe-se que a união sexual entre pessoas pertencentes a "casas" distintas, embora possuam o mesmo "santo de cabeça", é, até certo ponto, desejável. Podemos

explicar esta regra através da necessidade de união das várias "roças", principalmente se lembrarmos a origem desta modalidade religiosa, as perseguições que os antigos escravos sofreram e o caráter do Candomblé como uma manifestação de resistência da cultura afro-brasileira. Desta maneira, a reciprocidade advinda da união homem/mulher é altamente necessária para a sobrevivência do Candomblé e sua gente.

Como indicamos, existe uma aparente contradição: de um lado, a mulher não pretende abdicar de sua autonomia e, de outro, há uniões que são desejáveis. Esta contradição se atenua, porém, se considerarmos que a união é encarada quase sempre como temporária, mesmo que se torne estável.

Realmente, as mulheres do Candomblé pensam e agem julgando que o companheiro atrapalha a sua vida no "terreiro" ou na roça". A idéia do "marido temporário" está sempre presente. As jovens apaixonadas pensam no amor, no companheiro, mas não na união até o fim de suas vidas. Importa notar, porém, que quando uma mulher está com o "seu homem", é sempre uma "amante perfeita", no dizer das entrevistadas.

Os filhos, porém, são sempre bem-vindos, nunca atrapalham, estando a comunidade do Candomblé, como um todo, aberta à criança. As mulheres pertencentes a esta modalidade religiosa são via de regra, mães extremadas. O aleitamento ao recém-nascido possui uma regra geral, conforme explica uma "filha de santo": "Quando e quanto a criança quer e não há tempo determinado para o desmame". No momento em que a criança quer mamar, qualquer atividade em que a mãe está envolvida é paralizada. Não ocorrem, também, surras ou castigos.

À medida em que as uniões entre o homem e a mulher

quase sempre são temporárias e que os filhos ficam sempre junto à mãe, podemos indicar a presença da "família matrifocal", no dizer de Duhran⁽¹⁴⁾, e a constituição de um matriarcado com a presença temporária dos homens.

Desta forma, a relação entre pais e filhos é quase sempre superficial. Embora haja casamentos estáveis e, portanto, exista a presença do pai e da mãe, a criança procura sempre a mãe, o pai aparece como uma figura secundária.

No "terreiro", as relações entre "mães" e "filhas de santo" reproduzem as relações da mãe com suas filhas, tal como acontecem quase sempre no nosso cotidiano. Em outras palavras, a "mãe de santo" tem uma série de responsabilidades para com as suas "filhas". Os deveres ultrapassam o plano espiritual e dão conta do aspecto material. Cabe à "mãe de santo" toda a socialização de suas "filhas", em termos religiosos, se bem que se preocupe também com o seu bem-estar material e afetivo. A educação religiosa é dever da "mãe de santo" e se inicia quando a jovem ou a sua família a procuram, tendo o seu ápice na época em que as meninas tornam-se "ayo", só terminando com o fim de suas vidas.

Mesmo depois de determinado período, quando a "filha de santo" tornou-se "mãe", abrindo inclusive o seu próprio "terreiro", a preocupação da mulher que a iniciou continua. A "filha" que se tornou "mãe" também se preocupa com a sua iniciadora, com a qual mantém relações de afeto e respeito.

Em termos materiais, a "mãe de santo" está sempre preocupada com o bem-estar de suas "filhas". Se elas estão em reclusão, a preocupação é inclusive com o alimento, que deve ser rico em proteínas. É comum, depois da reclusão, as "filhas" estarem mais obesas, tanto porque ficaram, praticamente sem

exercícios físicos, como também, porque neste período, a "mãe de santo", tendo controle total da alimentação, oferece-lhes constantemente alimentos ricos em calorias.

No dia-a-dia, esta preocupação da "mãe" continua : se a "filha" se alimentou, se está triste, se brigou com o namorado, se brigou com a família, se está feliz com o companheiro, se arranjou emprego, se foi trabalhar, etc.

Se, por qualquer motivo, a "filha" deixa por alguns dias de ver a "mãe", esta fica magoada e triste, pois, segundo uma delas afirma:

Eu e minhas filhas constituímos uma família, no sentido espiritual". Concretamente, a preocupação e os direitos vão além. Da mesma forma, a obrigação e os direitos da "filha" ultrapassam o aspecto espiritual. E, nesse momento, dá-se o encontro da relação mãe e filhas do cotidiano com a relação "mãe de santo" e suas "filhas". As características que assume esta relação são de uma intimidade muito intensa, ao lado da dimensão de continuidade. Se na relação mãe e filha do nosso cotidiano esta continuidade está presente, ela também se faz sentir nas relações no "terreiro", há uma certeza e necessidade de continuidade. Neste sentido, a mulher "mãe de santo" projeta-se "para trás" em sua "mãe"-a mulher que lhe "fez a cabeça" - e "para a frente" em suas "filhas", as mulheres de quem ela "fez e fará a cabeça". Esta projeção lhe dá a sensação de como o passado foi assegurado, assim como o é o presente e será o futuro. Estas características de intimidade e continuidade que permeiam as relações "mãe/filha de santo" são dois momentos que caracterizam o ser mulher. A "filha" se vê na mãe, que é o seu modelo e a mãe se realiza através da "filha". "É uma relação de complementariedade que produz uma totalidade: o femini-

no (16). Esta intimidade, que caracteriza tão bem o feminino, acha-se ligada à forma específica que a mulher possui de ser no mundo e de pensar o mundo (17). No "terreiro" esta característica apresenta uma nididez intensa. Quando descansando, depois de algum ritual, a "mãe de santo" acaricia as suas "filhas" e, se está frio, agasalha-as. Se estão conversando, contando histórias, rindo e alguém, por casualidade, entra na conversa, não é nem mesmo notado. Elas se entendem pelo olhar. Se estão dançando, não em algum ritual, mas no cotidiano, percebe-se a alegria e o prazer de estarem juntas brincando. E as brincadeiras são frequentes. Quando lavam o "terreiro", se divertem; se está calor, uma joga água na outra; contam histórias; riem com facilidade por qualquer motivo.

Em alguns momentos, no entanto, aparecem conflitos no "terreiro" de São Paulo entre a "mãe" e suas "filhas". O fato das relações entre elas acontecerem como foi anteriormente descrito, leva por vezes as "filhas" a pensarem que podem se utilizar da comunidade como em Salvador.

Cite-se, como exemplo, o caso de uma "filha" que queria trazer a sua família de origem para residir no "terreiro" de São Paulo. As dificuldades econômicas, aliadas às limitações do espaço físico e ao desejo contrário dos residentes em São Paulo bloquearam tal possibilidade, criando mágoas entre os membros do "terreiro".

Há, no Candomblé, relações de poder que estão vinculadas diretamente à existência de um saber que é veiculado pelo ritual e pelo discurso religioso e que, para determinados segmentos sociais, se constitui em uma verdade. Segundo Michel Foucault, "não é possível que o poder se exerça sem saber, não

é possível que o saber não engendre poder⁽¹⁸⁾. Por outro lado, o mesmo autor argumenta que a verdade não existe fora do poder ou sem poder⁽¹⁹⁾.

Uma das maneiras mais frequentes de se obter o saber no Candomblé é através da educação religiosa, entretanto, não são todas as pessoas que podem possuí-lo. "É necessário que seja escolhido pelos orixás", segundo afirma uma das "mães de santo" entrevistadas. Em outras palavras, quem deterá o saber, porque poderá participar da educação religiosa, serão os escolhidos pelos orixás. Desta forma, o poder não é específico da pessoa, mas algo que pertence aos deuses, sendo os seres humanos seus representantes na terra. "Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é propriamente falando o seu titular e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém, mas se sabe quem não o possui."⁽²⁰⁾

No Candomblé Nagô, a mulher tem uma participação diferenciada, o que possibilita pensar que quem não possui o poder são os homens e as outras mulheres, que não foram escolhidas pelos deuses. Muito embora nesta religião as relações de poder sejam pouco organizadas existe uma hierarquia bem definida. O exercício deste poder é diferenciado. Esta especificidade está referida, de um lado, ao fato de que ele é exercido pelo elemento feminino e, de outro, ao fato de que o saber propiciador deste poder é o que Michel Foucault denomina de "saber dominado".

Para Foucault, o "saber dominado" não se confunde com um saber próprio das classes dominadas e que, enquanto tal, se contraporá à ideologia dominante. O autor define o "saber

dominado" nos seguintes termos: "por um lado, os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais concretamente não foi uma semiologia da vida asilar, nem uma sociologia da delinquência, mas simplesmente o aparecimento de conteúdos históricos que permitiu fazer a crítica efetiva tanto do manicômio quanto da prisão; e isto simplesmente porque só os conteúdos históricos podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais tem por objetivo mascarar. Portanto, os saberes dominados são estes blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente através do instrumento de erudição⁽²¹⁾.

Por outro lado, o autor entende por "saber dominado" uma outra coisa e, em certo sentido, uma coisa inteiramente diferente, ou seja "uma série de saberes que tinham sido desqualificados como competentes, ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade. É o saber das pessoas e que de alguma forma se mostra como um saber comum, um bom senso, mas ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que opõe a todos aqueles que o circundam"⁽²²⁾. Neste sentido, parece-nos que o saber das mulheres envolvidas no Candomblé foi forjado historicamente, muito embora estivesse mascarado, e só passa a ser percebido novamente através de instrumentos propostos por um tipo de conhecimento que possui condições de desmistificar certos fatos. Nesta perspectiva, retomam-se as situações sócio-cultu-

rais africanas⁽²³⁾: a história do negro no Brasil⁽²⁴⁾ a alforria⁽²⁵⁾ a Abolição⁽²⁶⁾ a marginalização do homem negro do mercado de trabalho⁽²⁷⁾ como acontecimentos que fizeram, de alguma forma as mulheres se tornarem aptas a tomar decisões na família e na própria comunidade do Candomblé. Elas controlam a economia e a manutenção da "roça", as atividades religiosas, o lazer, a educação dos filhos, enfim, todos os aspectos relacionados à vida em comunidade.

As mulheres do Candomblé Nagô, durante mais de um século, vêm se constituindo como sujeitos, pois possuem "autonomia", quer em relação aos seus pensamentos, quer ao seu comportamento.

Essa autonomia conquistada pelas mulheres do Candomblé está diretamente referida a um saber que foi desqualificado pelos outros saberes.

A vida sexual destas mulheres nunca é vista como pecado; o prazer não é reprimido, mas incentivado.

"O corpo é da gente. Quem manda nele é quem sente". ("mãe de santo", 60 anos).

"O sexo é bom, eu sempre fiz como eu e meu companheiro gostávamos. Nunca deixei de ter muita satisfação. Senão não fazia". ("mãe de santo", 65 anos).

"O corpo da mulher é para ser vivido com tudo que tem de bom. O corpo do homem é a mesma coisa. Os dois corpos devem ficar satisfeitos de estarem juntos. Senão é um horror, tanto para você quanto para ele". ("mãe de santo", 40 anos).

Nestes relatos, percebe-se que a mulher do Candomblé vive a sua sexualidade sem impedimentos e incentiva a sexualidade das outras mulheres. Poder-se-ia então perceber que este saber, que o elemento feminino do Candomblé possui, é um saber diferencial que por sua vez vai permitir o exercício de um poder também com características específicas dos outros que o rodeiam.

No caso do "aconselhamento" que pode acontecer depois da leitura dos búzios, a sexualidade feminina é incentivada desde que a outra mulher queira. Muitas vezes, preconceitos sexuais provindos do tipo de socialização de nossa cultura cristã, onde a mulher deve representar a "mãe", a "mulher pura", a "esposa imaculada", são quebrados, nunca no sentido da mulher objeto dos desejos masculinos, mas como parceira, no sentido integral da palavra.

Há poucas referências ao aborto, mas não é ele proibido, embora não seja incentivado. As mulheres, à medida em que conquistam autonomia, que se constituem como sujeitos, percebem a si próprias como donas de seus corpos. O aborto é realizado sempre que entendido como necessário, via de regra depois que a mãe possui 2 ou 3 filhos. Os motivos que aparecem com maior frequência como justificativas a tal prática são a existência de um número de filhos já satisfatório, ou dificuldades provenientes da falta de tempo e de dinheiro.

Entretanto, as "mães de santo" e suas filhas dizem textualmente: "É sempre melhor prevenir do que remediar". Alguns relatos demonstram o exposto:

"Nunca fiz aborto, porque nunca precisei. Queria ter uma filha e tive. Sou muito feliz. Tenho 3 netos. Todos porque minha filha quis". ("mãe de santo", 60 anos).

"Me livrem de ter um filho que não quero. Não é ruim só para a mãe mas para a criança também que é sempre enjeitada". ("mãe de santo", 40 anos).

Na comunidade do Candomblé existem certos recursos para tratamento tanto da fecundidade quanto da esterilidade. Consiste na "garrafada", que vem a ser uma fusão de ervas, em

álcool, preparada somente pela "mãe de santo" depois da leitura dos búzios". Isso significa que a "garrafada" é prescrita para cada consulente e o seu preparo depende da "fala dos búzios", determinando-se então os elementos que deverão entrar na sua produção. Neste momento, o significado mágico permanece em sua plenitude. Entretanto, a mulher tomará tal prescrição se assim o desejar. Em outras palavras, a mulher vai até a "mãe de santo" falar espontaneamente de necessidades próprias do elemento feminino e não obedecendo a exigência do Candomblé.

A relação homem/mulher nunca é de dependência. Em termos econômicos, normalmente, todas as mulheres provêm o seu próprio sustento, trabalhando na própria comunidade do Candomblé e na sociedade mais ampla. Neste sentido, muitas delas afirmam:

"Os homens, às vezes, não gostam de trabalhar e a gente tem que dividir com eles. A vida começa a se desarranjar. Tudo fica atrapalhado e também começam a querer se meter na seita". ("mãe de santo", 65 anos).

"Nunca homem nenhum me sustentou. No meu trabalho e em mim quem manda sou eu. Vendo acarajé no clube. Nunca pedi permissão e nada para ninguém". ("mãe de santo", 60 anos).

"Sempre trabalhei: solteira, casada e separada. Era funcionária pública em Salvador. Hoje trabalho no Candomblé. Homem não é para sustentar mulher, nem mulher é para sustentar homem". ("mãe de santo", 40 anos).

"Estou velha e hoje vivo do Candomblé. Quando era moça, aqui mesmo na Bahia, fazia acarajé e ia vender pelas ruas. Conhecia todo mundo. O meu acarajé era procurado. Homem nunca me deu um tostão". ("mãe de santo", 70 anos).

"Criei minha filha e hoje cuido dos meus netos, aqui mesmo no terreiro. Eu mesma fui criada por minha avó. Trabalhava como lavadeira e ganhava o meu dinheiro. Tinha uma vida pobre, mas nunca passamos fome. Ninguém nunca me sustentou, mas também nunca dei dinheiro para homem nenhum". ("mãe de santo", 60 anos).

"Quando vivia com o companheiro, ele era um capoeirista que todo mundo conhecia. Eu tinha o dinheiro do meu trabalho, ele o dele." ("mãe de santo", 65 anos).

No discurso destas mulheres transparece ainda a imagem estereotipada do homem negro, construída a partir do momento em que ele foi marginalizado do mercado de trabalho livre, enquanto a mulher negra conseguia melhores condições de sobrevivência. Neste sentido, a imagem "Não gostam de trabalhar"/ "Nem mulher é para sustentar homem" é uma fala frequente, o que demonstra que há uma representação ainda muito viva na memória das mulheres envolvidas no Candomblé.

Essa autonomia conquistada pelas mulheres é altamente valorizada, percebendo-se a resistência para que nunca seja perdida. Entretanto, elas compreendem as outras mulheres, principalmente as que procuram o Candomblé e que não possuem esta autonomia.

Em nenhum momento as mulheres do Candomblé menos prezam as outras mulheres, desqualificando suas necessidades e seu comportamento. Se, por acaso a mulher "de fora" apresenta problemas de lar desfeito, de casamento que foi rompido, a posição da "mãe de santo" é sempre a de minorar sua dor e angústia. Entretanto, sempre mostra as possibilidades que esta mulher tem de sobreviver, por si própria: "Você não é um ser desprezível porque abandonada. As capacidades estão em você que

*Idéia da capacidade feminina
que tipo de atuação a mãe de santo tem em relação às mulheres.*

precisa sair pelo mundo e, por que não, às vezes quebrando a "cara" ("mãe de santo", 40 anos). Esta idéia da capacidade feminina, está sempre presente no discurso das "mães de santo", quer se manifestando na leitura dos búzios, quer no aconselhamento.

O discurso volta-se sempre para o sentido de promover a capacidade pessoal. Veja-se assim, a afirmação de uma "mãe de santo":

"O Candomblé já fez o que pôde. Agora você tem que se levantar e entrar no mundo. Você tem que sair por aí, sem medo. As possibilidades estão em você". ("mãe de santo", 65 anos).

As regras que dirigem as atividades religiosas, por outro lado, não permitem que haja coerção de uma mulher sobre outra.

Por mais surpreendente que possa parecer, há mulheres pertencentes a estratos altos que chegam a recorrer a esta modalidade religiosa para que suas empregadas não deixem suas casas. Nestas ocasiões as "mães de santo" assim respondem:

"Os orixás não existem para isso. Todos têm direito à liberdade. Todos têm direito à felicidade". ("mãe de santo", 70 anos).

"O que você está procurando fazer é injusto. Isto a nossa seita não faz". ("mãe de santo", 40 anos).

Esta idéia de justiça permeia, normalmente, as falas da "mãe de santo". Quando surgem pedidos deste tipo, percebe-se a indignação não só das "mães de santo" como de adeptas que vêm a saber de tal fato. Nestas ocasiões, relembra-se a escravidão, cujas raízes estão presentes na história, de muitas destas mulheres, netas de escravos.

Observa-se que o relembrar das origens mostra-se constante no Candomblé, manifestando-se que através do discurso, quer através dos rituais inerentes às práticas religiosas.

O poder exercido pelo elemento feminino no Candomblé interfere no seu cotidiano e no de outras mulheres que frequentam esta modalidade religiosa, regulando, de certa forma, suas vidas. No entanto, é diferencial, pois está diretamente vinculado ao saber dominado.

Para a manutenção desta modalidade religiosa é necessário que haja o exercício de papéis diferenciados como o da "mãe de santo", "filhas de santo", "mãe pequena", etc. Isso implica que haja vinculação a um grupo social determinado⁽²⁸⁾ que, através da revivificação, mantém seus elementos culturais.

Se os membros do Candomblé se constituem em um grupo social distinto, isso não se deve somente aos vínculos consagrados, mas devido à "vivência que se manifesta no cotidiano das pessoas"⁽²⁹⁾. Não existe, portanto, um discurso religioso e uma prática cotidiana distintas. As mulheres frequentadoras desta modalidade religiosa pertencem a estratos muito diferenciados, numa amplitude que se vislumbra desde a empregada doméstica até a empresária, perpassando por professoras, de diferentes níveis, donas de casa, operárias, médicas, advogadas, engenheiras, sociólogas, assistentes sociais, etc.

No Candomblé, os trabalhos religiosos são sempre pagos, desde a "leitura de búzios", que tem um preço mais ou menos fixo, até outros tipos de trabalhos que são pedidos pelos orixás, dependendo dos problemas apresentados pelas diferentes pessoas que recorrem a esta modalidade religiosa. O preço é variável, de acordo com a especificidade do trabalho, co-

mo também das condições econômicas apresentadas pelas consulentes. Esta regra é muito clara e sempre dita:

"Quem pode mais, paga mais, quem não pode, não paga". ("mãe de santo", 40 anos).

Desta forma, o "axé" (força) transmitido pelo Candomblé é distribuído de forma equitativa.

Como em outras religiões, também no Candomblé é a mulher quem procura mais as soluções de cunho religioso para os problemas apresentados no seu cotidiano. Porém o que as diferencia é que em sua grande maioria trabalham fora e possuem qualificação para o exercício de sua profissão, pertencendo a estratos médios e altos da população paulista.

Os problemas trazidos por estas mulheres podem ser indicados sucintamente: o trabalhar fora, que aparece sempre interligado com as tarefas de dona-de-casa; a insegurança e a culpa em deixar os filhos sob os cuidados de outras pessoas, a sexualidade reprimida em uma sociedade que fala da liberação sexual; a dependência econômica e afetiva que pode haver em relação aos maridos. Estes aspectos, à medida em que são contraditórios, apresentam uma mulher fragmentada, em constante conflito, onde as cobranças emergem de todos os lados; fazendo com que a mulher sinta a perda de sua própria identidade. Nesta perspectiva, o Candomblé oferece a estas mulheres uma explicação mais integradora de si próprias, onde não existe a divisão maniqueísta do bem e do mal. Mas as sociedades complexas apresentam outras alternativas que não fazem este recorte, como, por exemplo, a Psicanálise ou outras linhas da psicoterapia. O fato dessas mulheres irem ao Candomblé pode estar vinculado a uma espécie de resistência difusa à figura de certos saberes institucionalizados como o da Psiquiatria, do Direito, etc.

Os frequentadores do Candomblé paulista apresentam grande mobilidade em relação à Umbanda. Todas as entrevistadas ou já haviam frequentado com certa assiduidade os "terreiros" de Umbanda, ou se utilizam, simultaneamente, das duas modalidades religiosas no dizer de uma entrevistada: "Existem casos que são para a Umbanda e outros que só o Candomblé resolve". Parece existir uma crença generalizada entre os frequentadores de que problemas sérios e de difícil solução só poderiam ser resolvidos por uma religião muito forte. No momento em que o Candomblé conseguiu espaço em São Paulo para praticar suas atividades religiosas, tornou-se, de certa forma, a religião para os "problemas mais sérios" vivenciados por muitas mulheres no cotidiano.

Surpreende o fato de não existir preconceito por parte da "mãe de santo" paulista em relação à Umbanda o que, muitas vezes, se constitui como um fator de mobilidade de muitas mulheres através destas modalidades religiosas. Em certos casos, quando a cliente demonstra receio aos rituais do Candomblé, como por exemplo, quando é necessário o sacrifício de determinados animais, a própria "sacerdotiza central" do Candomblé aconselha-a a procurar a Umbanda, onde os rituais podem lhe parecer mais adequados. Este aconselhamento não é permeado de ironia e de maneira alguma desqualifica estas mulheres, que rotornam ao Candomblé, às vezes, só para conversar, e são sempre muito bem recebidas.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. SANTOS, J. Elbein dos, Os Nagô e a morte, 1984, p.29.
2. SANTOS, J. Elbein dos, Os Nagô e a morte, 1984, p.29
3. SANTOS, J. Elbein dos, Os Nagô e a morte, 1984, p.29.
4. SANTOS, J. Elbein dos, Os Nagô e a morte, 1984, p.14.
5. CUNHA, M. Carneiro da, Negros estrangeiros, 1985, p.41
6. CUNHA, M. Carneiro da, Negros estrangeiros, 1985, p.41
7. LLOYD. C., Yoruba mits, a sociologist interpretacion,
Africa, 1965, p.67.
8. FERNANDES, Florestan, A integração do negro nas sociedades
de classe, vol. 1, 1965, p.14.
9. SANTOS, J. Elbein dos, Os Nagô e a morte, 1984, p.34.
10. LANDES, Ruth, A cidade das mulheres, 1967, p.250.
11. LEPINE, Claude, Os estereótipos da personalidade no
Candomblé Nagô, 1981, p.13.

12. LANDES, Ruth, A cidade das mulheres, 1967, p.93.
13. LANDES, Ruth, A cidade das mulheres, 1967, p.93.
14. DURHAM, E. R., Família e Reprodução Humana, 1983, p.30.
15. SEABRA, Zelita, Demeter e Perséfone Visão Arquetípica da relação mãe e filha, 1985, p.46.
16. SEABRA, Zelita, Demeter e Perséfone. Visão arquetípica da relação mãe e filha, 1985, p.46.
17. MUSZKAT, Malvina, A mulher em busca de sua identidade, 1985, p.30.
18. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder, 1979, p.142.
19. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder, 1979, p.14.
20. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder, 1979, p.75.
21. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder, 1979, p.170.
22. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder, 1979, p.170.
23. LLOYD. C., Yoruba mits, a sociologist interpretacion. África. 1965, p.67.

24. FERNANDES, Florestan, A integração do negro na sociedade de classes. Vol. 1 e 2, 1965.
25. CUNHA, M. Carneiro da, Negros Estrangeiros. 1985, pp.40/52.
26. FERNANDES, Florestan, A integração do negro na sociedade de classes. vol. 1, 1965, p.2.
27. FERNANDES, Florestan, A integração do negro na sociedade de classes. vol. 1. 1965, pp.10-14.
28. ORTIZ, Renato, Cultura brasileira e identidade nacional. 1985, p.133.
29. ORTIZ, Renato, Cultura brasileira e identidade nacional. 1985, p.133.

3 UMBANDA

3.1 Constituição

Por volta de 1930, simultaneamente ao processo de industrialização e urbanização vivido por São Paulo, uma nova religião passa a se constituir - a Umbanda. Esta prática religiosa pode ser definida em termos sincréticos, reunindo traços oriundos tanto de religiões africanas como também do Catolicismo e do Espiritismo kardecista.

Como sua origem se deve, em parte aos povos africanos, existem elementos comuns entre a Umbanda e o Candomblé.

Segundo Beozzo, "os escravos que chegaram diretamente em São Paulo, com destino às plantações de café, entravam no Brasil através do porto do Rio de Janeiro e vinham da região do Rio Congo na África e também da África Oriental, do Moçambique".⁽¹⁾ Ainda de acordo com o mesmo autor, trata-se de povos de cultura Bantu, cuja religião continha cultos aos espíritos dos antepassados.

No final da escravidão, "através do tráfico interprovincial, muitos escravos de origem sudanesa e nagô, que se encontravam no Nordeste e principalmente na Bahia, foram trazidos para a região Sudeste com a finalidade de trabalhar nas fazendas de café".⁽²⁾ Com a substituição da mão-de-obra escrava pela do imigrante e com a posterior abolição do regime escravagista, os negros não encontrando condições de manter-se na zona rural, dirigiram-se para as cidades, nelas buscando novos meios de sobrevivência. As culturas Bantu e Sudanesa receberam

em São Paulo "forte influência da cultura Yoruba"⁽³⁾, encontram-se em alguns "terreiros" de Umbanda paulista características semelhantes às do Candomblé Nagô.

O Kardecismo, de origem francesa, veio ter a São Paulo, principalmente, através das correntes migratórias européias. De acordo com relatos de antigos adeptos desta religião, contava-se um grande número de centros espíritas no início de nosso século, em São Paulo, realizando seus cultos em casas de família, em bairros predominantemente de imigrantes, como Brás, Bom Retiro, Cambuci e o antigo Bexiga. Segundo relatam antigos moradores destes bairros, a "mesa branca", por volta de 1900-1915, atraía também adeptos de locais muito distantes: Móoca, Freguesia do Ó, São Bernardo, Centro de São Paulo: região de Santa Efigênia, Av. Ipiranga, etc.

Em São Paulo, no bairro do Cambuci, até hoje existe a Rua Espírita, próxima à Lavapés. "Sua origem está diretamente ligada ao médium "Batuirá", português que morou no fim do século passado na Rua Lavapés, sendo que junto a ela havia uma rua particular de casas que alugava e que veio a denominar-se Rua Espírita".⁽⁴⁾

Obtivemos também informes de entrevistados mais idosos, que atestaram a presença, já nessa época, de centros espíritas do interior do Estado de São Paulo, em regiões abrangidas pelo ciclo cafeeiro: Campinas, Bauru, Ribeirão Preto.

A maioria dos estudiosos da Umbanda procuram vincular a quer a movimentos sociais amplos (processo de industrialização e urbanização), quer às condições concretas de existência de setores populares⁽⁵⁾. Neste sentido, esta religião teria emergido como alternativa religiosa para setores oprimidos urbanos.

O Kardecismo, o Catolicismo e religiões afro-brasileiras estavam presentes em São Paulo, antes do início do processo de industrialização e urbanização, como religiões isoladas. A partir da emergência deste processo, um novo quadro de relações se apresenta no cenário paulista, cujas características são assim delineadas por Camargo:

a) Retração do tamanho da família, que se tornou apenas nuclear e perdeu parte de suas funções. Diminuição de seus papéis no campo econômico, no de proteção dos adultos e no educacional.

b) Enfraquecimento das formas de proteção e segurança ligadas à liderança patrimonial, do latifundiário e entrelaçadas às vezes pelo parentesco espiritual - com o sistema de proteção familiar.

c) Diminuição do controle social e abertura de alternativas mais amplas em todos os setores, inclusive no político e religioso.

d) Ausência de expectativas rígidas de carreira e encaminhamento na vida.

e) Aumento da importância das relações "secundárias" e ampliação dos grupos de trabalho e lazer.

f) Finalmente, necessidade de uma "internalização" da orientação, da vida como meio de aparelhar o indivíduo a responder às "solicitações variadas e à multiplicidade de alternativas e situações em que se encontra".⁽⁶⁾

À medida em que há mudanças em relações importantes na vida das pessoas que habitavam ou que passaram a residir em São Paulo, não foi difícil, em termos religiosos, que elementos do Kardecismo, do Catolicismo e de cultos afro-brasileiros

ros se amalgamassem, formando a Umbanda. Esta floresce de início, como já foi observado, como nova possibilidade religiosa capaz de atender às solicitações de segmentos mais oprimidos de São Paulo, expostos aos processos emergentes de industrialização e urbanização.

No período de 30-60, a Umbanda expande-se na cidade, mas se concentra de modo predominante na periferia, convertendo em fiéis indivíduos dos estratos menos privilegiados. A partir de fins da década de 70, a Umbanda continua na periferia e prolifera também em bairros de segmentos médios e altos da cidade. Observa-se que não somente os estratos médios passam a participar desta modalidade religiosa, mas que, atualmente, a Umbanda recruta seus adeptos até mesmo entre as camadas altas da população paulistana.

O processo histórico específico do Brasil que em 30 propiciou a transformação das relações sócio-culturais na cidade de São Paulo, justificando a emergência da Umbanda, 50 anos depois apresenta novo cenário, onde se distinguem aspectos fundamentais que podem explicar a expansão desta religião entre os estratos médios e altos da população. Em outras palavras, pretende-se sugerir que o movimento de expansão desta religião da periferia para zonas mais centrais da cidade poderia ter sofrido a influência de fatores como os que se seguem:

a) A insegurança do trabalhador no que diz respeito ao emprego, à existência do F.G.T.S. e ao rebaixamento do salário real.

b) A diminuição da importância da universidade como canal de ascensão social para os jovens das camadas médias.

c) O aumento, nas décadas de 60 e 70, do controle social e o fechamento de alternativas de participação política, mantendo-se, entretanto, a abertura religiosa.

d) A diminuição do controle social na década de 80 e a abertura à participação política, trazendo uma certa insegurança aos indivíduos quanto às formas pelas quais viabilizar tal participação.

e) A participação crescente da mulher no mercado de trabalho.

f) A perda do caráter sacralizado da família e a manifestação de conflitos entre homem e mulher, entre pais e filhos; como consequência, o aumento do número de separações e a constituição de famílias inclusive com novas formas, como, por exemplo, as formadas pelo casal, seus filhos e os filhos do primeiro casamento de um dos cônjuges.

g) O aumento da violência na cidade, trazendo insegurança, principalmente para as camadas médias e altas.

Camargo, em "Kardecismo e Umbanda", propõe uma hipótese a ser investigada, que deveria ser confirmada no futuro, ou seja, a de que "haveria um decréscimo no "continuum" Kardecismo - Umbanda" à medida que os valores profanos da vida industrial que ganham terreno e se afirmam. Seria, assim, o progresso do "continuum" característico da fase transitória da vida religiosa do país, fundada na urbanização e no capitalismo incipiente de base econômica agrária ou de recente industrialização"⁽⁷⁾. No entanto, o presente estudo revelou-nos, no que diz respeito ao "continuum" Candomblé-Umbanda, que o crescimento destas religiões ocorre em cidades onde os processos de industrialização firmaram-se com maior intensidade. Neste sentido,

observa-se o convívio, em São Paulo, de elementos contraditó -
rios. Assim, ao lado "do controle racional sobre todas as esfe -
ras da vida social, indo da família aos centros de pesquisa, da
fábrica ao aparelho estatal, da escola ao hospital, do escritó -
rio ao lazer" (8), encontram-se o crescimento da procura de ex -
plicações para esta mesma vida social no plano do sagrado e do
místico.

3.2 Classificação e descrição

Observa-se que na Umbanda não existe uniformidade quanto à prática e à doutrina religiosa. "Cada terreiro é um "terreiro", no dizer de uma "mãe de santo" conceituada. Haveria, na verdade, um grande espaço de criação onde as relações dos indivíduos da hierarquia religiosa entre si e com os seus adeptos vão dando forma ao conteúdo da doutrina e aos rituais religiosos.

Desse modo, é possível, através da perspectiva etnográfica, classificar as "casas de Umbanda" em:

1. "Terreiros" de Umbanda mais diretamente influenciados por práticas de Candomblé.
2. "Terreiros" de Umbanda mais diretamente influenciados por práticas kardecistas e católicas.

Tomamos principalmente por base, para chegar a esta classificação, tanto a análise dos rituais e dos discursos, como também as "histórias de vida" das "mães de santo" fundadoras destas casas religiosas.

3.2.1 Terreiro diretamente influenciado pelo Candomblé

Selecionamos entre os "terreiros" de Umbanda mais influenciados pelo Candomblé um deles, situado, no bairro das Perdizes, região oeste de São Paulo. Trata-se de uma "tenda" que há 6 anos se estabeleceu neste local, vindo da periferia de São Paulo, do Jardim Maria Sampaio, onde antes funcionava. O que houve, então, foi uma mudança da periferia para uma região onde vivem pessoas pertencentes aos estratos médios e altos. Percebe-se, assim, a mobilidade dos "terreiros" em função da demanda de outras camadas que não as subalternas.

Este "terreiro" localiza-se no andar superior de uma tradicional escola de balé paulista. Seus adeptos estão referidos diretamente à clientela que frequenta tal escola, pessoas que se relacionam com este grupo e alguns poucos membros da vizinhança. À medida que a academia possui nome de destaque em São Paulo, o conjunto de seus frequentadores não se reduz aos moradores das Perdizes e adjacências, mas abrange também os dos Jardins, Morumbi, Cidade Jardim, Pacaembu, etc. Em outras palavras os participantes desta "tenda" são praticamente os mesmos que frequentam a escola, com algumas exceções. Pertencentes às classes médias e altas, são assíduas frequentadoras do "terreiro": bailarinas, empresários, professores, donas de casa, jornalistas, etc.

Este "terreiro" não está inscrito em nenhuma instituição maior que o uniformize e legalize sua prática religiosa. Por outro lado, percebe-se que não existe, por parte de seus membros, seja da "mãe de santo" e suas "filhas", seja de seus frequentadores mais assíduos, nenhuma vontade de legalizá-lo. Os motivos para tal fato não são muito claros e justificam-se, no entender dos líderes, "pela maior liberdade do exercício religioso". No entanto, está implícito que muitos dos seus adeptos, à medida em que pertencem à alta burguesia paulista, não gostariam de tornar públicos a sua "outra" religião nem os problemas que os fazem dela participar. Desta forma, encontram nesta "tenda" um lugar seguro e discreto para se encontrarem e exporem seus problemas.

Segundo pudemos averiguar, a Umbanda em São Paulo vem recrutando seus adeptos em todos os níveis da hierarquia sócio-econômica.

Muito embora seja ela uma religião que se caracteriza pelo sincretismo de elementos de várias modalidades religiosas, como já observamos, não é comum encontrar em seus locais de culto uma mistura de classes. Percebe-se, em consequência, que muitos "terreiro" estão referidos a determinados estratos sociais e, desta forma, cada estrato, cada classe tem o seu lugar específico para viver a sua fé.

No "terreiro" em análise, os trabalhos se iniciam com o bater dos atabaques. A primeira sensação é a de que se está em uma "roça" do Candomblé. Entretanto, logo se nota a diferença quando se percebe que o som vem de um gravador. Logo a seguir, ouvem-se músicas específicas de Umbanda, já descritas por vários estudiosos desta modalidade religiosa, como Camargo⁽⁹⁾ e Ortiz⁽¹⁰⁾. Homens e mulheres que participam dos rituais estão sempre vestidos de branco e têm os pés descalços. As mulheres vestem-se com saias semelhantes às utilizadas na "roça" de Candomblé. Não se rezam orações católicas em nenhum momento e as "entidades" que se apresentam durante os rituais são "orixás", "pretos velhos" e "pombas-giras", "caboclos", mas nunca espíritos desencarnados de familiares de adeptos, tão comuns no Espiritismo.

O congá é separado do resto da sala por uma cortina transparente e nele se encontram imagens de "pretos velhos", índios e de Iemanjá com os seios descobertos. O Exu fica na entrada da sala, em um pequeno corredor dentro de uma casinha toda branca. Em dias de "trabalho", a "mãe de santo" faz uma separação no chão a giz ("pemba") demarcando o lugar onde ficarão os médiuns que participarão do ritual e o local em que deve permanecer a assistência. A chegada de entidades como "pre-

"pretos velhos" e "caboclos" é sempre antecipada por músicas específicas de cada um deles. Entretanto, para a surpresa de frequentadores menos assíduos é comum a incorporação de "orixás" que dançam a sua música, como no Candomblé, sem serem anunciados. Se o "orixá" for Iansã, por exemplo, a dança é guerreira, forte, agressiva. Neste momento, há sempre confusões na assistência, que não consegue distinguir os "orixás" e as entidades específicas da Umbanda, que vêm à terra trazer mensagens e dar conselhos. Assim, alguns tentam se comunicar com os "orixás" como o fariam com "pretos velhos" e "caboclos". Não há qualquer explicação deste fato para a assistência. A "mãe de santo" explica-nos sua ocorrência "como um fato importante que acontece no "terreiro" e que se deve aos negros africanos".

A referência à África é sempre feita quando necessária, como em alguns rituais que exigem a utilização de certas vegetações que a "mãe de santo" guarda com todo o cuidado. O que se observa no "terreiro", comparativamente ao Candomblé, é que o recurso aos vegetais é muito menos frequente, sendo eles utilizados quase sempre depois de secos. Por outro lado, percebe-se, circundando todo o andar em que se instala o "terreiro" e onde a "mãe de santo" reside, um terraço com vários tipos de vegetações plantadas em vasos. Estas plantas são importantes para os trabalhos aqui realizados. E a "mãe de santo" lembra, com certa nostalgia, o tempo em que a tenda localizava-se no Jardim Maria Sampaio, onde o "terreno era grande e tinha-se de tudo que se precisava". ("mãe de santo", 40 anos).

Não existe o sacrifício de animais e pouca comida cozida é feita para os rituais religiosos, a não ser o espocar de pipocas para Cosme e Damião. Exu, entretanto, às vezes "pe-

de comida", mas esta lhe é apresentada sempre crua e não cozida, como no Candomblé: carne de boi, pimenta, farofa, pinga , etc.

3.2.1.1 A relação entre os membros do Terreiro

Este "terreiro" é pequeno, sendo por casualidade todos os membros de sua hierarquia do sexo feminino. Diferentemente do Candomblé Nagô, não existe na sua história nenhum obstáculo para que tanto o homem como a mulher possam exercer com eficácia os papéis fundamentais para a prática religiosa. A hierarquia é bastante simplificada e compõe-se da "mãe de santo" e duas "filhas". Isso não significa que a figura principal desta "tenda" não tenha feito outras "coroas", mas elas ficaram no Jardim Maria Sampaio, e, portanto, a distância e os afazeres destas mulheres não permitem o seu comparecimento ao "terreiro" aqui descrito. Esta "casa de Umbanda" original não mais existe atualmente.

As relações da "mãe" com suas "filhas" lembram muito as existentes no Candomblé, pois a "mãe de santo" possui total responsabilidade pela educação religiosa das "filhas de santo". E aqui está presente a linguagem escrita, ao contrário do Candomblé, em que a linguagem é sempre oral. A "mãe de santo" lê muito sobre sua religião e debate sempre estes ensinamentos com suas "filhas". Não há tempo limitado para o término desta socialização. Também neste "terreiro" a preocupação da "mãe de santo" com suas "filhas" não se limita à vida religiosa. O desvelo vai muito além, referindo-se ao companheiro e ao sucesso no trabalho. O valor do trabalho é sempre reafirmado, sendo constantemente as "filhas" orientadas para alcançá-lo. As crianças, que vêm a ser os filhos consanguíneos das "filhas de santo", também são constantemente motivo de preocupação da

"mãe de santo", demonstrando ela grande orgulho e interesse com o seu sucesso na escola, com sua beleza, com o seu crescimento físico e intelectual.

Cada membro da hierarquia religiosa possui sua própria casa e vai ao "terreiro" nos dias dos "trabalhos". O que facilita a relação da "mãe de santo" e suas "filhas" fazendo com que a frequência dos encontros aumente, independentemente dos momentos consagrados à prática religiosa, é o fato delas estarem empregadas, se bem que em posições diferentes, no mesmo local de trabalho e morarem próximas umas das outras. A "mãe de santo" é secretária, uma das "filhas" é sócia minoritária e professora e a outra pertence ao corpo de baile da mesma academia.

O fato de existirem elos de natureza diferentes, como os de trabalho e os religiosos, às vezes dificulta a análise das relações, já que em certos momentos percebe-se a sobreposição de uns sobre os outros. No entanto, a "mãe de santo" está sempre a afirmar: "na Umbanda cada coisa tem sua hora. Deve-se separar e não misturar. A vida religiosa e a vida do trabalho são paralelas. O trabalho não atrapalha a vida religiosa, mas deve se tomar cuidado para que a religião não atrapalhe a vida material ("mãe de santo", 40 anos).

A "mãe de santo" e suas "filhas" são desquitadas; entretanto, diferentemente do Candomblé, e da mesma forma que o trabalho, o casamento não é obstáculo à prática religiosa. A quebra do elo entre elas e seus ex-maridos aconteceu antes de se iniciarem nesta religião.

Neste "terreiro" de Umbanda, a dimensão de intimidade que caracteriza tão bem as relações entre "mãe" e "filhas" no Candomblé também se faz notar; quanto à dimensão de conti-

nuidade existente no Candomblé, no entanto, o mesmo não ocorre.

Isso se explica pelo fato de que não existe a necessidade de assegurar o futuro. Vive-se o presente e não existe herança a ser preservada. A Umbanda possui um universo bastante amplo, a ser renovado constantemente. A intimidade é percebida sempre que elas estão juntas, ou quando uma fala da outra.

A preocupação da "mãe" vai além do âmbito religioso, o mesmo acontecendo com suas "filhas". Se a "mãe" adoecer, socorrem-na, se precisa de ajuda, estão sempre presentes. A relação é aberta: dizem o que têm a dizer, sem mágoas. Da mesma forma que brincam e se afofagam, também ficam bravas, como por exemplo, quando uma das "filhas", depois de aconselhada, não tem sucesso, principalmente em casos amorosos. Saem juntas, jantam em restaurantes, fazem compras, passam inclusive férias em conjunto e afirmam que a relação se tornou muito mais forte no momento que começaram a participar da mesma religião.

A "mãe de santo" é bastante explícita neste sentimento, afirmando:

"Se alguém falar mal delas, viro uma leoa". ("mãe de santo", 40 anos).

Se nas relações de trabalho do nosso cotidiano a competição é uma característica quase sempre presente, a relação entre a secretária, "mãe de santo", e suas "filhas", a bailarina e a professora, é sempre de reciprocidade, empenhadas em resolver os problemas que aparecem no trabalho. Entretanto, percebe-se ciúme entre as "filhas", não na esfera do trabalho, mas em relação ao afeto e à atenção da "mãe". Nesta perspectiva, nota-se com a clareza a sobreposição da vida religiosa em relação ao trabalho.

Da mesma forma que no Candomblé, na Umbanda aqui analisada existem relações de poder, vinculadas a uma determinada forma de saber, que algumas pessoas têm condições de exercer e outras não. O exercício deste poder pressupõe a presença de um "dom", que é chamado de "mediúnico", e que, de alguma forma, está ligado à existência do sobrenatural. Neste sentido, percebe-se que não são todas as pessoas que frequentam a Umbanda que possuem este dom, ficando, portanto, a maioria delas, excluídas deste saber e, no caso, do poder.

As decisões, neste "terreiro" são tomadas, na maioria das vezes, em conjunto, entre os membros que compõem a hierarquia religiosa e os frequentadores mais assíduos. Estas decisões estão referidas principalmente a quando devem ser realizados os rituais e a como resolver as necessidades econômicas do "terreiro". Os aspectos econômicos não são objeto de planejamento; quando aparecem as necessidades, elas são supridas pela "mãe", pelas "filhas de santo" e pelos frequentadores do "terreiro". Nesse sentido, registramos a seguinte afirmação: "Quando há necessidade, alguém sempre resolve". ("filha de santo", 29 anos).

Não existe a tomada de decisões em relação a outros aspectos da vida, como no Candomblé. Isso se explica porque, diferentemente dele, a Umbanda não se constitui em uma comunidade com vida própria. A "mãe de santo" é taxativa: "Deve existir uma separação muito forte entre a vida religiosa e a vida material".

Entretanto, o que se verifica ao nível do trabalho profissional, é que muitas vezes as relações do saber religioso se sobrepõem às de trabalho, fazendo com que existam ambiguidade nestas últimas. Isto é, em alguns momentos percebe-se

a predominância do saber religioso e, portanto, do poder que este saber engendra, sobre as relações de trabalho ao nível profissional, fazendo com que a "mãe de santo" que é empregada (secretária) da academia, transforme-se na pessoa que possui o poder de decisão dentro da escola.

Neste sentido, o saber da Umbanda, que de alguma forma se apresenta com as características do que Foucault chama de "saber dominado" em certas ocasiões se sobrepõe ao saber artístico e muitas vezes ao saber econômico, quando as decisões a serem tomadas nestes campos apresentam um leque de alternativas e exigem uma opção.

O discurso umbandista, no que se refere à imagem da mulher, apresenta-se de certa forma ambíguo. Esta ambiguidade pode estar relacionada à própria constituição da Umbanda, em termos do seu sincretismo, em que os saberes do Catolicismo, do Espiritismo kardecista, e do Candomblé se fundem, dando origem a esta modalidade religiosa. Por outro lado, pensamos a Umbanda como um espaço de criação, onde as relações dos indivíduos da hierarquia religiosa entre si e com seus adeptos modelam de certa forma o conteúdo doutrinário e os rituais religiosos. Assim, a imagem relativa à mulher, neste "terreiro", não apresenta muita coerência: "A mulher deve ter sempre muita paciência em relação a seu marido, mas sempre dentro de seus limites" ("mãe de santo", 40 anos).

A violência perpetrada por alguns homens contra suas mulheres nunca é perdoada, sendo motivo de indignação das "entidades" e também da assistência. Violência, para a Umbanda, inclui desde o caso do homem que não trabalha e vive, portanto, às custas de sua mulher, até o caso daquele homem que desquali

fica a sua companheira, não valorizando o que ela faz e o que ela pensa.

O trabalho feminino é incentivado. Através dele a mulher consegue a sua independência, como se depreende dos depoimentos a seguir:

"Vai trabalhar minha filha, quem paga pode mandar". ("filha de santo", 29 anos).

"Por que não trabalhar? O trabalho faz bem para o corpo e para o espírito e você passa a não depender de ninguém". ("mãe de santo", 40 anos).

"Através do trabalho e de muitas lutas, as pessoas conseguem o que querem, sobem na vida e não precisam rastejar mais". ("filha de santo", 32 anos).

"O homem e a mulher foram feitos para lutar juntos. Se um deixar, o barco afunda; eu preferia ficar na minha". ("mãe de santo", 40 anos).

O trabalho aparece, portanto, como forma da mulher conseguir autonomia. E a complementariedade denota, em certos momentos, a igualdade entre os sexos. O trabalho é também visto como o caminho para o sucesso, entendendo-se que, através dele, se obtém a ascensão social. Nesta perspectiva, trata-se de uma idéia que faz parte de ideologias mais amplas que pressupõem a ascensão social através do trabalho e do empenho individual. A imagem da mulher revelada nos discursos tanto das entidades como da "mãe" e das "filhas de santo" não apresenta uma unidade. Em alguns momentos, esta imagem está referida a ideologias mais amplas que valorizam a fragilidade, a docilidade e a meiguice, mascarando a condição feminina de submissão; "a própria dominação masculina aparece como proteção". (12)

"A mulher deve ser dócil e meiga, dependendo se ela for valorizada pelo marido". (entidade: Boiadeiro).

"Na vida tem coisas que o homem pode realizar e a mulher não. A mulher deve se conformar". (entidade: Preto Velho).

"No caso de você não ser fraca, perto de seu homem, finja, minha filha. Homem nenhum gosta de mulher independente". (entidade: Pomba-Gira).

"Tem que se colocar limites. Até onde você queira. Além dele nem um milímetro à frente". ("filha de santo", 29 anos).

A autonomia feminina também faz parte do discurso desta casa, mas a imagem da mulher que emerge é do elemento feminino possuidor e, ao mesmo tempo, não possuidor de autonomia. Essa contradição parece ser resolvida no momento em que se vislumbra a família constituída de mãe, pai e filhos como uma instituição a ser preservada. Desta forma é explicada a paciência, a fragilidade, a docilidade, mesmo que representadas para a conservação da família.

A contradição provém do fato da imagem da mulher se apresentar como sujeito e objeto simultaneamente, e se torna mais evidenciada diante da questão da sexualidade:

"Hoje você não é mais casada, está desquitada. Você tem toda a liberdade para procurar um homem que te satisfaça em tudo. Olhe, o sexo é fundamental para o homem e para a mulher. Depois fica louça e ninguém sabe porque. Não é porque você está sozinha que deve se contentar com qualquer coisa". ("mãe de santo", 40 anos).

"Olhe, depois que você casa e tem filhos, o sexo continua importante. Mas, em primeiro lugar, estão as crianças. Se fazer sexo com o seu marido não é bom, procure melhorá-lo". ("filha de santo", 32 anos).

"Se em seu ambiente a virgindade não tem importância, e eu sei que não tem, que medo é esse? Vá viver sua vida. O Sexo é bom. Você deve aproveitar". (entidade: Pomba Gira).

Esses depoimentos são reveladores em dois aspectos fundamentais. Em um primeiro plano, tem-se a sexualidade apresentada de forma diferenciada. Se a mulher for casada, a sexualidade tem importância, mas deve se pensar prioritariamente na família. Se não casada, a sexualidade é fundamental e é incentivada. Por outro lado, mesmo para a mulher solteira, não existe interdição sexual. A virgindade não tem importância, desde que não seja valorizada no ambiente em que a pessoa vive. Este fato demonstra também que não existem regras fixas na Umbanda, e que variam na dependência das que são propostas pelo universo social vivido pelas pessoas.

Do mesmo modo que a sexualidade, que se apresenta de formas diversas conforme a mulher seja ou não casada, as possibilidades femininas de realização pessoal mostram a mesma ambiguidade, cabendo às não casadas enfrentar as responsabilidades de lutar pela carreira e manter a independência econômica. Por outro lado, quando se trata das casadas, a família novamente impõe como instituição fundamental, independentemente do desejo de realização feminina. Os exemplos a seguir ilustram estas tendências:

"Você será uma grande bailarina: deixa os temores de lado, a mulher é forte. Para você vencer não precisa de homem nenhum ao seu lado". ("mãe de santo", 40 anos).

"Veja bem, você é casada e trabalha fora. Não é porque você trabalha que você é igual a X; seja mais meiga. Mulher tem que aparentar 'meiguice. Você sabe o que eu estou falando. Depois, a família é muito importante". ("mãe de santo", 40 anos).

A família e sua manutenção parecem ser pontos importantes neste "terreiro", o que se confirma nos depoimentos a seguir transcritos:

"Eu faço 'trabalhos' para pessoas que precisam. Faço a caridade para pessoas doentes, com problemas econômicos, com problemas com o casamento, porque é família e tem as crianças. Agora, namoros, amantes, eu enjeito. O trabalho do astral é muito grande para perder tempo com essas coisas". ("mãe de santo", 40 anos).

"Se foi feito de tudo para manter o casamento, mas não deu, a mulher não pode cair em outra. Pode e deve ter seus companheiros, mas não deve ter mais filhos e nem se submeter à vontade deles. Deve levar sua vida, ter liberdade, ficar na sua, trabalhar e se manter. Eu nunca estou sozinha. Os orixás estão sempre comigo, me escoltando. Não tenho medo de nada". ("mãe de santo", 40 anos).

"Tenho companheiro, mas se passar um milímetro do meu limite mando embora". ("mãe de santo", 40 anos).

Esta imagem de mulher objeto-sujeito está diretamente referida a ser casada e ter filhos ou não ser casada. Se casada, deve se submeter, "dentro de certos limites", para a manutenção da família. Para a não casada, a imagem é transformada e se aproxima da revelada pelo Candomblé: possuidora de autonomia e, portanto, sujeito de si mesma.

A submissão da mulher casada não está relacionada diretamente à existência do marido. Em outras palavras, a mulher deve se submeter, não para agradar o cônjuge, mas para conservar a família, especialmente se tiver filhos. Esta afir-

mação se explicita diante do seguinte relato:

"A sua família é você e ele, não tem filhos. Se você se sente muito prejudicada, acabe de uma vez. A criança sim, precisa do pai e da mãe". ("filha de santo", 29 anos).

A análise do discurso torna necessária a retomada da noção de que a Umbanda quando explicita o conteúdo religioso, vincula-o às relações tal como se apresentam, no "terreiro".

Neste sentido, explica-se a imagem da mulher ser revelada desta forma. As mulheres que fazem parte da hierarquia religiosa são separadas e também alguns de seus adeptos. Entretanto, a maioria das mulheres frequentadoras assíduas são casadas e têm filhos pequenos. Por outro lado, não se deve esquecer a história de vida da "mãe de santo" deste "terreiro" que recebeu parte de sua iniciação religiosa quando ainda pequena, segundo relata:

"Aos 9 anos já sentia a presença dos orixás, no Candomblé na Bahia, se bem que só tenha 'feito a cabeça' quando adulta, na Umbanda, em São Paulo, mas por um "pai de santo" também baiano, de Cachoeira de São Felix, onde o Candomblé de Caboclo ainda hoje é muito frequente". ("mãe de santo", 40 anos).

Percebe-se, assim, que vários fatores são responsáveis pela constituição do discurso religioso que transmite esta imagem do feminino como objeto-sujeito. A Umbanda é uma religião que possui espaço de criação bastante amplo, possibilitando sua adequação às condições reais de existência. Dessa forma, não existe uma separação entre a vida cotidiana das mulheres e o discurso religioso. O universo desta religião é de tal forma abrangente que permite esta adequação.

A mobilidade dos frequentadores deste "terreiro" para o Candomblé é frequente, mas pouco comentada, pois a "mãe de santo" sentir-se-ia inferiorizada. Esta, aliás afirmou-nos:

"Falam tanto que o Candomblé resolve problemas que a Umbanda não consegue! Aqui em mi nha casa, já resolvi casos que Olga de Alaketó não conseguiu". ("mãe de santo", 40 anos),

3.2.2 Terreiro diretamente influenciado pelo Kardecismo e Catolicismo.

Entre os "terreiros" de Umbanda diretamente influenciados pelo Kardecismo e Catolicismo, selecionaremos um, localizado no bairro do Pari. O critério determinante para tal escolha deveu-se, principalmente, à história de vida da figura principal, a "mãe de santo", ao lado de outros fatores, como os rituais e os discursos dos pertencentes à hierarquia religiosa.

O "terreiro" situa-se em uma casa térrea, velha como todas as outras de sua vizinhança. Foi alugada, especificamente, para a instalação de um Centro de Umbanda, que se constituiu também em uma "Sociedade de Caridade". Segundo vários relatos de membros da hierarquia religiosa, a Federação Umbandista da Grande São Paulo prescreve que os Centros de Umbanda devam se constituir em sociedades, que seus membros paguem mensalidades de acordo com suas possibilidades, sendo o montante arrecadado utilizado para pagamentos de aluguel, água, luz, impostos. Ocasionalmente, outras despesas devem ser incluídas, como as de aluguel de ônibus que levam os adeptos para as festas de Umbanda que se realizam, via de regra, na Praia Grande, ou então para a própria Federação à qual esta casa é filiada.

Diferentemente do Candomblé e do outro "terreiro" de Umbanda já analisado, este é legalizado e seus membros afirmam, segundo informa a "mãe de santo fundadora" que "gostam de fazer tudo dentro da lei e por isso mesmo, uma vez por mês a alta hierarquia comparece à Federação para pagar seu tributo

e receber ensinamentos". ("mãe de santo", 70 anos).

É com orgulho inesgotável que seus adeptos se referem à filiação à Federação, como se tal fato garantisse a confiabilidade de suas práticas. Por todos os lados desta "tenda" vêem-se nas paredes diplomas e atestados de batismo, de participação em festas, etc.

Trata-se de um "terreiro" que pode ser classificado como grande, não em relação ao espaço ocupado, mas devido ao número de sócios que o compõem. Há mais de 200 inscritos, que pagam regularmente as mensalidades, fora os frequentadores ocasionais. Entretanto, o espaço se limita a um pequeno corredor, onde se encontra uma lojinha que vende artigos umbandistas, uma sala de 10x4 m e cozinha 3x4 m², um pequeno banheiro e, nos fundos, uma área cimentada de pequenas dimensões. Originalmente, a casa era diferente; onde hoje encontra-se o salão, existiam dormitórios, a sala de visita e a sala de jantar. As paredes foram derrubadas para a constituição da "tenda". E os rituais se estendem por toda a sala, pela cozinha e abrangem também a área cimentada.

No primeiro dos aposentos, existe um grande "conga" com várias imagens de santo, sobressaindo, do lado de Iemanjá, com os seios cobertos, São Jorge e Santo Antônio, com as mesmas características das imagens encontradas nas igrejas católicas, índios e "pretos velhos", e dois retratos antigos: um de um homem branco, moreno, cabelos ondulados, aparentando entre 30 e 40 anos, e o outro de uma senhora clara, provavelmente loira, com os cabelos presos em um coque. Ao lado das imagens, encontram-se sempre muitas flores. O "conga" é separado do restante por uma cortina de tule azulado. Do outro lado,

há um espaço onde normalmente a "gira" se realiza sempre sob o comando de uma "mãe de santo". Nos fundos da sala há cadeiras onde os frequentadores permanecem para assistir ao ritual e esperar a sua vez (quando chegam recebem uma ficha numerada) para falar com sua entidade preferida.

Nos rituais tomam parte frequentemente 30 "cavalos" e "cambonos", homens e mulheres de diferentes idades. Os dois sexos participam em igualdade de condições das práticas religiosas, podendo-se notar tanto o "pai" como a "mãe de santo" no ápice da hierarquia religiosa.

Os "trabalhos" se iniciam com os membros da hierarquia religiosa, em conjunto com a assistência, rezando o Pai Nosso em sua forma antiga: "perdoai as nossas dívidas assim como nós perdoamos os nossos devedores". A seguir uma das "mães de santo" defuma os locais onde as práticas religiosas se realizarão, os médiuns e alguns frequentadores que gozam de certos privilégios. O restante da assistência recebe a defumação em conjunto.

Enquanto acontece a defumação, canta-se uma canção específica da Umbanda: "Defuma com as ervas de Jurema, Defuma com arrudã e guiné. Benjoim alecrim e alfazema... Vamos defumar filhos de fé".

Terminando o cântico, iniciam-se os trabalhos. Ao mesmo tempo que na cozinha alguns médiuns atendem os frequentadores, outros comandam a "gira" na sala.

Os "cavalos" e os "cambonos" estão sempre vestidos de branco: as mulheres de aventais e tênis e os homens de calça, camisa e tênis.

Quando as oferendas a Exu são alimentos, estes se apresentam sempre crus, diferentemente, portanto, do Candomblé, onde se usam comidas cozidas. O fogão que está instalado na cozinha do "terreiro" é utilizado somente para fazer café para os membros da hierarquia religiosa nos dias dos rituais. As entidades, aqui, pedem produtos encontrados em lojas umbandistas, como charutos, pólvora, pimenta da costa, vários tipos de defumadores, mel, etc.

Estes produtos são vendidos dentro do próprio "terreiro" pelo marido da fundadora desta casa, causando uma certa indignação entre os frequentadores e os médiuns mais antigos.

À medida em que as entidades vão sendo incorporadas os frequentadores começam a ser chamados, de acordo com o número de chegada, dirigindo-se às de sua preferência.

Ao lado de entidades como "Preto Velho Pai Tomaz" (figura de destaque), "Pomba Gira" e outras, "descem" também para os trabalhos "Irmão Francisco" e "Irmã Catarina", as pessoas das fotos atrás descritas; não é raro emergirem também espíritos desencarnados que possuam parentesco com os frequentadores. Vêm estes últimos à terra pedir orações, missas, velas e também dizer que estão bem, alcançaram a "luz" e estão prontos a ajudar os parentes sofredores. Neste aspecto, torna-se muito explícito a proximidade deste "terreiro" com o Kardecismo, devido a esta característica de incorporação de espíritos desencarnados nos "cavalos".

Algumas vezes, o "Preto-Velho Pai Tomaz" conversa com o "Irmão Francisco" ou com outro espírito desencarnado a respeito de problemas levantados pelos consulentes.

O fato de, no mesmo local e horário, poderem ser encontrados "Caboclos" conversando com "Irmãos" se esclarece quando se recorre à história de vida da "mãe de santo" mais antiga e fundadora desta casa, atualmente ainda atuante aos 70 anos de idade. Originalmente, ela era católica, tendo inclusive recebido educação religiosa sistemática em um colégio salesiano, o Santa Inez, até o correspondente à 8ª série do primeiro grau, no sistema atual de ensino. Era filha de italianos, tendo o pai vindo para o Brasil como imigrante e a mãe através de "carta chamatória" para casar-se. A família materna era tão ligada ao Catolicismo que chegava a possuir cadeiras especiais, na igreja, na Itália. Até hoje, sempre que pôde, vai à missa e comunga, se bem que isso passou a acontecer a partir da liberação da confissão realizada por João XXIII.

Aos 29 anos, devido a dores de cabeça constantes, recorreu a um centro kardecista, próximo a sua residência, no Bom Retiro, que era presidido por um italiano. Neste local, permaneceu 9 meses, quando lhe disseram que ali não poderia mais ficar devido ao fato de que ela e o "presidente" do centro possuíam forças muito iguais, o que traria sérias dificuldades para a hierarquia daquela casa.

Assim, em 1946, começa ela a sua prática kardecista sozinha, em sua própria casa, como frequentemente ocorria nos demais cultos espíritas da época. Ali criou fama junto à colônia italiana da qual também fazia parte.

Somente na década de 60 é iniciada nas práticas um bandistas, segundo relata, devido a feitos desastrosos que começaram a acontecer na vida de sua família. Conversando com um "pai de santo", seu amigo, foi orientada a montar um "congá". O

ritual para tornar-se umbandista foi realizado por uma "mãe de santo" carioca e constou somente da lavagem da cabeça com ervas dos santos, pois, segundo declara, "não precisava de mais nada porque já era coroada há muito tempo" ("mãe de santo", 70 anos).

A história desta "mãe de santo" é importante, não só para explicar a influência intensa do Kardecismo e do Catolicismo neste "terreiro", mas também para esclarecer as características de seus frequentadores, principalmente os mais antigos. Entre os adeptos, cerca de 70% pertencem aos estratos médios baixos e baixos da população paulistana e residem, principalmente, em bairros da zona norte: Santana, Imirim, Tucuruvi, Vila Guilherme e imediações do "terreiro", ou seja, Luz, Pari, Canindé. Os frequentadores mais antigos residem ou residiram no Bom Retiro e são italianos, judeus e seus descendentes.

No período que vai da década de 40 à de 60, italianos e judeus conviveram no Bom Retiro. Passeavam pelas mesmas ruas, iam às compras nas mesmas lojas, trocavam receitas de comidas nas quitandas e muitas vezes comemoravam suas festas em conjunto. Segundo vários relatos de antigos moradores do bairro, era comum no Natal, em casa das famílias italianas, encontrarem-se também judeus sentados à mesa. Da mesma forma, "italianos ou seus descendentes participavam de reuniões festivas judaicas como a "Páscoa" (antiga moradora, 90 anos).

Assim sendo, não foi difícil que a fama nos dons de "Dona X" (os antigos frequentadores se referem a "mãe de santo" pelo seu próprio nome) ultrapassasse os obstáculos tanto do Catolicismo, representado pelos italianos, quanto da religião judaica.

Atualmente, neste "terreiro" encontram-se ainda judeus, italianos e seus descendentes que costumam sentar-se juntos e recordar os tempos do Bom Retiro.

Seguem-se alguns depoimentos deste tipo de frequentadores:

"Qualquer problema que acontece com minha família, com minhas filhas ou com meus netos, eu recorro a Dona X, aqui ou em sua casa e muitas vezes até por telefone". (antigo morador do Bom Retiro - descendente de italianos - 76 anos).

"Não gosto de vir muito aqui, tem muita gente, muita confusão, essas cantorias!!! Preferia quando era menor. Mas, venho porque confio nesta mulher. Faz mais de 30 anos que a procuro. Ela nunca me negou atenção". (antigo morador do Bom Retiro, judeu, 75 anos).

"Em Dona X confio mais do que nestes rabinos jovens que às vezes não sabem o que falam. Quando aparece qualquer problema com a família, até com a fábrica de meus filhos, venho sempre aqui. Meus filhos também vêm e acreditam". (antiga moradora do Bom Retiro, judia, 70 anos).

"Quase não venho mais ver Dona X, estou muita velha. Faço logo 90 anos. Mas, meus cunhados e netos vêm sempre. Hoje eu vim porque me trouxeram. Quando preciso, sempre telefono e ela me atende. Cheguei a conhecer Dona Catarina, a mãe dela. Era uma mulher boa, muito religiosa". (antiga moradora do Bom Retiro, italiana, 89 anos).

A importância destes relatos não está só no fato de atestar que italianos e judeus frequentam o "terreiro" em questão, que de kardecista transformou-se em umbandista, mas também por esclarecer a participação diferenciada destes grupos e seus descendentes. Percebe-se, claramente, que a fé que os motiva não é em termos da modalidade religiosa, mas dos dons de que seria a "mãe de santo" portadora. Este fato clarifica-se ainda mais quando se observa que procuram sempre con-

sultar-se com as entidades incorporadas nesta "mãe de santo" ou seja, com mais frequência o "Preto Velho Pai Tomaz" e, às vezes, o "Irmão Francisco" e mesmo alguma outra figura como a "Pomba Gira".

Diferente é a participação da maioria dos outros adeptos, pois começaram a frequentar o "terreiro" quando este já era de Umbanda.

"São eles que dão vida a esta tenda". ("filha de santo", 40 anos).

3.2.2.1 Relação entre os membros do "terreiro"

Da mesma forma que no Candomblé e no outro "terreiro" de Umbanda analisado, nesta casa também ocorrem relações de poder.

Referimo-nos ao poder no sentido empregado por Foucault, entendendo-o em consequência, como um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado". (13)

Os indivíduos que fazem parte da hierarquia religiosa são em número de 30, em seu ápice encontrando-se a "mãe de santo" fundadora da casa; logo abaixo encontra-se uma outra, negra, com 65 anos de idade. As duas trabalham juntas desde que houve a transformação do "terreiro" kardecista em umbandista. No patamar seguinte acham-se alocados "pais de santo" e "mães" mais jovens; abaixo destes situam-se "filhos e filhas de santo" e, por último, encontram-se "cambonos" e pessoas que possuem dons, mas que mantêm o funcionamento do "terreiro".

Os critérios para esta classificação basearam-se na antiguidade e na presença de dons mediúnicos, que possibilitam a existência do saber religioso. Importa observar que alguns auxiliares, muito embora não possuam estes dons, chegam entretanto a equiparar-se a outros, de níveis mais altos da hierarquia religiosa, quando controlam a parte burocrática do "terreiro", na medida em que assim se tornam portadores de um saber diferencial.

Nesse sentido, observa-se que os frequentadores, principalmente os mais assíduos procuram agradar da mesma forma tanto as "mães de santo" quanto o grupo que exerce funções burocráticas.

A intimidade e a continuidade, importantes especificidades que dão vida ao feminino, caracterizando as relações entre "mãe" e "filha de santo" no Candomblé e em outros terreiros de Umbanda, aqui não ocorrem. Predomina a autoridade das mães e a conseqüente obediência e docilidade das "filhas" sendo que as relações entre elas ocorrem somente no "terreiro", nos dias marcados para funções religiosas.

A socialização dos iniciantes é realizada por diferentes pessoas da hierarquia, sendo sempre feita em grupos dos quais participam tanto o homem quanto a mulher. Depois que se comprova que os novatos são possuidores de dons, estes entram na "gira" e ouvem palestras a cada 15 dias, versando sobre o sentido da Umbanda e de suas práticas.

Como foi antes observado, não se estabelece a intimidade ou mesmo a amizade entre "mães" e "filhas de santo" ocorrendo apenas as relações religiosas formais. As justificativas para esse fato aparecem de maneira sistemática nos discursos das "mães de santo":

"Na vida, cada coisa tem o seu lugar. As pessoas também tem o delas". ("mãe de santo" 70 anos).

"A religião não deve ser misturada com outras coisas". ("mãe de santo", 65 anos).

"Quando começa a haver sentimentos que são fora da religião, atrapalha tudo e não se tem mais ordem. Filha de santo vai querer até mandar". ("mãe de santo", 70 anos).

Nestes depoimentos, transparece a forma rígida pela qual a hierarquia procura garantir a manutenção do seu poder. A intimidade entre "mães" e "filhas" é entendida como possibilidade de mudanças, o que poderia redundar em perda da posição de poder por parte das primeiras. A obediência e a docilidade de adeptos e "filhas de santo" são compreendidas como requisitos básicos para a manutenção da própria hierarquia.

Da mesma forma, a dimensão de continuidade também não é verificável na relação "mãe"/"filha de santo". Assim afirma a fundadora do terreiro:

"Este 'terreiro' existe hoje desta forma, mas já foi diferente. Amanhã as nossas entidades nós guiarão juntamente com a Federação da qual nós fazemos parte". ("mãe de santo", 70 anos).

Em decorrência deste ponto de vista, não se pensa na necessidade da mãe transmitir seus conhecimentos, deixando-os como herança. A manutenção e continuidade da Umbanda, bem como sua própria unificação, ficariam a cargo das Federações ou instituições semelhantes hoje existentes em São Paulo.

A imagem de mulher veiculada através do discurso religioso das "mães", "filhas de santo" e entidades nelas incorporadas apresenta-a, na maioria das vezes, como sem autonomia.

"Não deixe o seu marido ir embora. Você e seus filhos precisam dele. Vá para casa, coloque uma calcinha rendada deixe o resto com o Pai Tomaz". (entidade: Pai Tomaz).

"Você só deve trabalhar se seu marido precisar de seu dinheiro. Não sobra tempo para ele. Homem nenhum gosta de mulher cansada. Veja como os homens gostam de mim. Estou sempre "fresca". (entidade: Pomba Gira).

"Vou fazer um trabalho para você arrumar um marido. Gosto muito de você e sei que mulher sem o casamento não pode ser feliz". Não tem nada!" (entidade: Caboclo Pena Verde).

"Sabe como é, sempre trabalhando, cansada, o marido se afasta. Vai procurar outra para passar o cansaço dele. E tem razão. Você não precisa trabalhar". ("mãe de santo", 70 anos).

"A mulher depende do homem; é da nossa natureza". ("mãe de santo", 65 anos).

"O fato da mulher trabalhar fora prejudica muito. Sente-se independente e não tem respeito para com os outros, principalmente com o marido". ("filha de santo", 26 anos).

"Veja bem, Deus fez tudo direito: fez o homem e a mulher. Se são diferentes, têm que fazer as coisas diferentes, trabalhar diferente. Sempre o trabalho do homem é mais pesado, mais cansativo. Se você precisa ajudar ele, você não pode de jeito nenhum deixar a casa de lado e as crianças. As crianças querem a mãe. Com jeito tudo vai dar certo". ("mãe de santo" 70 anos).

A mulher sem o casamento é como árvore que não dá frutos, não se ramifica. Seca, não tem a seiva que faz dela uma bela árvore. Você precisa casar. Pedirei para as minhas entidades". ("mãe de santo", 70 anos).

"Conheço muitas mulheres que não casaram! ou que se separaram. Elas não são felizes". ("mãe de santo", 65 anos).

"Essas mulheres que não chegaram a ter família, agora querem largar os pais! Isto é um absurdo! Não fizeram a sua família e querem de sarranjar a outra. Não têm sossego e não dão sossego para ninguém. A coitada da mãe, já velha, está sempre preocupada". ("mãe de santo", 70 anos).

"A mulher se emancipou pela cultura e pelo trabalho. Só que ela se tornou dispersiva. Não faz nada direito, não cuida da casa e nem do trabalho. Tem muita liberdade e não tem condições, não sabe usar desta liberdade". ("mãe de santo", 70 anos).

"Aqui vem muitas mulheres que entraram em desacordo com os maridos. Eles querem abandoná-las. As "entidades" dão sempre um jeito, mas aconselham estas mulheres, porque quando um não quer dois não brigam". ("filha de santo", 30 anos).

"A religião não atrapalha em nada o meu lar. Me desdubro para que meu marido e meus filhos não sintam falta de nada". ("filha de santo", 45 anos).

"Mulher deve ser esposa e mãe. Não tive filhos, mas adotei, senão não seria completa". ("mãe de santo", 70 anos).

"Trabalhos para amantes aqui não se faz. A família é o começo do mundo". ("mãe de santo", 65 anos).

"Se você não tem satisfação na cama com o seu marido, e ele gosta que, você tenha, finja. Nós podemos fingir". ("filha de santo", 45 anos).

"Se você não tem prazer e ele não gosta. tem homem que não gosta - não deixe ele perceber". ("filha de santo", 45 anos).

"Aborto? Nem por brincadeira. E a reencarnação?!!" ("mãe de santo", 65 anos).

"Aqui, a gente não proibe a pílula, mas o Papa proibe. Às vezes, penso que ele tem razão". ("filha de santo", 45 anos).

"Eu sei que tem pessoas que não podem ter mais filhos. Falta dinheiro, falta harmonia. Mas aborto não!" ("mãe de santo", 70 anos).

"Nesta hora, a mulher não tem mais que que rer. Se ela está grávida não manda mais no seu corpo. Em seu corpo tem um outro com um espírito". ("mãe de santo", 65 anos).

"A mulher é diferente do homem; nós temos que nos conservar. Um homem erra e logo passa; com a mulher é coisa séria. Uma menina que não casa virgem, o marido pode sempre jogar na cara. Nunca dá certo". ("filha de santo", 30 anos).

"A juventude está confusa, perdida. Não tem mãe mais para aconselhar, para olhar. A minha mãe que me ensinou a amar, perdoar e aceitar". ("mãe de santo", 70 anos).

Através destes relatos são realçados os papéis da mulher como esposa e mãe, incentivando-se também a imagem da castidade.

Transparece a idéia de que cabe à mulher a manutenção do vínculo do casamento. Poder-se-ia mesmo afirmar que na relação de um casal "quando a mulher é vítima, torna-se a culpada".⁽¹⁴⁾ Entende-se ainda a natureza feminina como dependente da masculina, o que levaria a mulher à subserviência e incapacidade de ser sujeito de si mesma.

Neste sentido, percebe-se que aqui a "natureza feminina, de diferente, converteu-se em desigual e inferior".⁽¹⁵⁾

Depreende-se ainda da posição assumida neste "terreiro" sobre a mulher que o trabalho feminino é aceito somente como complemento da renda familiar. Nesta perspectiva, considera-se apenas o pagamento do trabalho, o salário, que cumpre a função de ajudar na renda do cônjuge. Assim, o trabalho nunca é visto como fator de auto-realização, mas como um obstáculo para a mulher.

Entende-se que a mulher "deve amar, aceitar e perdoar". Da mesma forma que Iemanjá é representada com os seios cobertos, provavelmente significando a castidade e a pureza, os verbos "amar", "aceitar" e "perdoar" se refeririam à "mulher-sacrifício" e não à "mulher-vida". Chega a haver certa analogia entre as figuras de Iemanjá e Nossa Senhora.

Há uma grande coerência entre a representação congtruída do elemento feminino neste "terreiro" e o cotidiano vi-vido pelas mulheres que pertencem à hierarquia religiosa e mes-mo pelas frequentadoras mais assíduas. A maioria das "mães" e "filhas de santo" são casadas e possuem entre 1 a 3 filhos; somente a minoria trabalha, entendendo esta atividade como neces-sária para ajudar no orçamento familiar. As solteiras trabalham mas vêm o casamento como grande aspiração de suas vidas, espe-rando então dedicar-se exclusivamente à família. Todas são contra o aborto e afirmam nunca terem praticado. As casadas, em 'idade fértil, utilizam métodos contraceptivos como a pílula e DIU, embora pairesm dúvidas quanto a seu emprego. Segundo conse-guimos depreender das entrevistas, há dúvidas sobre se a utili-zação destes métodos resultaria na contracepção ou na interrupção de uma gravidez. Se esta última hipótese for a verdadeira' não seria desejável o uso destes métodos, que levariam à morte de um ser humano e, conseqüentemente, de seu espírito, o que 'viria a contrariar a lei da reencarnação.

O prazer sexual configura-se como um acontecimento não pecaminoso para as mulheres casadas. Quando não há prazer' isso não constitui motivo de preocupação.

Observamos que as frequentadoras assíduas deste ' "terreiro" são em sua grande maioria casadas, possuem de 1 a 6 filhos, percebendo-se claramente que as mulheres de estratos mais baixos possuem maior número de filhos. Cerca de 50% des-tas mulheres utilizam-se de tabelas e outros métodos tradicio-nais para o controle da natalidade, sendo que aproximadamente' 10% chegam a não empregar qualquer tipo de controle de natali-dade. Os restantes usam a pílula e o D.I.U.

O prazer sexual aparece como alguma coisa sem muita importância. Quando acontece é bom, mas não ocorrendo, segundo mais de uma entrevistada, não traz problema. Uma frequentadora do "terreiro" chegou a afirmar:

"Com tanta coisa que faço o dia inteiro, quem vai pensar em ter prazer sexual? Isto é problema para vocês que usam a caneta. Eu uso o tanque e o escovão". (frequentadora assídua, 40 anos).

Se retormarmos a idéia da Umbanda como uma religião constantemente recriada através das pessoas que a frequentam - adeptos e membros da hierarquia - percebe-se que não existe a separação entre o discurso religioso e o cotidiano das pessoas, pois um alimenta o outro.

Nota-se também, neste caso, a ocorrência da mobilidade de adeptos para outros "terreiros" de Umbanda, inclusive para o Candomblé. Este, porém, é um fato bem pouco comentado, pois existe o temor por parte de quem assim agir de que seja impedido de continuar frequentando esta "casa". O depoimento da "mãe de santo" fornece uma evidência desse tipo de atitude:

"É uma religião atrasada e de atrasados. Nunca trouxe benefícios. Imagine, espíritos pedirem sacrifício de animais, sangue. É macumba, é coisa de macumbeiros". ("mãe de santo", 70 anos).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BEOZZO, José Oscar, Situação do negro na sociedade brasileira. 1984, p. 570.
2. BEOZZO, José Oscar, Situação do negro na sociedade brasileira. 1984, pp. 569 - 570.
3. BEOZZO, José Oscar, Situação do negro da sociedade brasileira. 1984, pp. 569-570.
4. MOURA, P. Cursino, São Paulo de Outrora - Evocações da Metrópole. 1932, p. 67.
5. MAGNANI, C. José Guilherme, Cultura Popular: Controvérsias e Perspectivas, 1982, p. 23.
6. CAMARGO, C. P. Ferreira de, Kardecismo e Umbanda. 1961, p. 66.
7. CAMARGO, C. P. Ferreira de, Kardecismo e Umbanda. 1961. p.92.
8. CHAUI, Marilena, A não violência do brasileiro, um mito interessantíssimo, 1980, p.10.
9. CAMARGO, C.P. Ferreira de, Kardecismo e Umbanda. 1961. p. 46.

10. ORTIZ, Renato, A morte branca do feiticeiro negro. 1978, p. 34.
11. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder. 1979. p. 170
12. CHAUI, Marilena, A não violência do brasileiro: um mito interessantíssimo. 1980, p.6.
13. FOUCAULT, Michel, Microfísica do poder. 1979. p. 248.
14. CHAUI, Marilena, A não violência do brasileiro: um mito interessantíssimo. 1980. p.7.
15. ORTNER, B.S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura. 1979, pp. 99-100.

4 CONCLUSÃO

Em um primeiro momento, é nossa intenção indicar os elementos que serviram de base para se avaliar aspectos da imagem e do cotidiano feminino vinculados ao "continuum" Candomblé-Umbanda e que foram desenvolvidos ao longo deste trabalho.

Convém de início ressaltar que esses elementos constituem pauta de reivindicações de qualquer movimento feminista, a saber: a sexualidade, o trabalho, a mulher ter uma existência própria, independente da presença masculina, como o caminho para a realização pessoal; a relação da mulher com a família e com o marido e, no caso analisado, a relação entre a vida familiar e vida religiosa (1).

De acordo com que observamos, os três casos analisados se relacionam com esta pauta de forma diferencial.

Seria interessante retomarmos cada um deles de maneira sintética.

- 1 - "Terreiro" de Candomblé de tendência mais ortodoxa.
- 2 - "Terreiro" de Umbanda mais diretamente influenciado por práticas do Candomblé.
- 3 - "Terreiro" de Umbanda mais diretamente relacionados às práticas kardecistas e católicas.

4.1 "Terreiro" de Candomblé de Tendência mais Ortodoxa

As mulheres participantes do Candomblé Nagô, por sua própria história, vêm se constituindo como sujeito. Esta autonomia conquistada pelo elemento feminino está sempre presente, tanto no seu discurso, quanto no seu comportamento.

A vida sexual destas mulheres nunca é vista como pecado, sendo o prazer sexual entendido como um direito de que não abdicam. A sexualidade não é, em consequência, reprimida, mas incentivada. A repressão sexual não existe no Candomblé, nem para as mulheres que participam da hierarquia religiosa, nem para as outras mulheres.

Quando a "mãe de santo" fala sobre a sexualidade com as suas consulentes, seja através do jogo de búzios - e, neste caso, são os orixás que aconselham - seja em conversas mais informais, quase sempre os preconceitos advindos da educação judaico-cristã, na qual a mulher deve representar a pureza da esposa e da mãe passam por crítica. A "mãe de santo" procura sempre demonstrar às mulheres que elas possuem direitos, como o do prazer sexual, não devendo, portanto, contentar-se em viver insatisfeitas junto a um homem.

Pode-se mesmo afirmar que no Candomblé não existem, quanto às questões sexuais, nem as noções de certo ou errado, nem as de culpa. Não se faz diferenciação entre o homem e a mulher, entendendo-se que o prazer deve ser compartilhado por ambos os sexos.

As mulheres do Candomblé também não têm restrições às práticas contraceptivas ou ao aborto. Chegam mesmo as "mães de santo" a preparar fusões que têm finalidades abortivas.

O trabalho é encarado pelos integrantes do Candomblé como forma de sobrevivência. Em Salvador, onde a comunidade se apresenta em sua plenitude, o trabalho dos que lá residem subdivide-se em duas categorias: o que se realiza na própria comunidade e o que ocorre na sociedade de classes.

Desta forma, todas as pessoas que ali residem estão inseridas em dois sistemas: o da comunidade e o da sociedade que as circunda. Há, porém, um núcleo de integrantes da hierarquia que dedica integralmente o seu tempo às atividades da comunidade.

Em São Paulo, o trabalho para os membros do Candomblé também é encarado como um meio de sobreviver. Nota-se, porém, que as mulheres que não trabalhavam ou que se dedicavam a tarefas consideradas como "bicos", procuram atualmente se inserir no mercado formal de trabalho, escolhendo emprego de horário flexível, não para combinar o trabalho doméstico com o assalariado, mas para dispor do tempo necessário às atividades religiosas. Percebe-se a resistência à sobrecarga, a padrões socialmente estabelecidos, como a dupla jornada de trabalho.

Tanto o discurso como o comportamento das mulheres pertencentes ao Candomblé é o de promoção das capacidades femininas. Enfatiza-se sempre a força e as possibilidades que a mulher possui para enfrentar a vida e vivê-la em toda a sua plenitude. Os medos, as inseguranças, o sentimento de inferioridade são sempre rejeitados.

A relação homem-mulher é, via de regra, encarada como temporária, mesmo que venha a se tornar estável. Existem uniões desejáveis, como a do casamento entre pares de casas

de Candomblé distintas, mas com o mesmo "santo de cabeça", como forma de obtenção de relações de reciprocidade tão necessárias à manutenção do Candomblé e sua gente; no entanto, mesmo estes casamentos são encarados como ocasionais. Persiste entre as mulheres, portanto, um desejo muito grande de não abdicar de sua autonomia.

Mantendo expectativas de vir a se casar, as jovens namoram e ficam apaixonadas, mas entendem também o casamento como algo de duração limitada, não pensando no amor e na união até o final de suas vidas.

As justificativas em relação às uniões temporárias estão sempre referidas aos obstáculos criados pelo elemento masculino para a realização do trabalho na comunidade. Assim, afirma uma entrevistada: "Os homens sempre atrapalham nosso trabalho religioso. Começam com chamengos, depois querem é dar ordens" ("mãe de santo", 70 anos).

Os filhos, porém, nunca atrapalham, sendo que as crianças possuem um lugar privilegiado no Candomblé. Quando se trata de uniões temporárias, os filhos ficam sempre sob os cuidados da mãe, ocupando o pai um papel secundário, mesmo nos casos do casal que mantém relações estáveis. A mãe é o ponto de convergência e o elemento integrador do grupo. Assim, dá-se o encontro da mãe e seus filhos com a "mãe de santo" e seus filhos espirituais.

Muito embora sejam feitas distinções entre a família consanguínea e a espiritual, percebe-se, em relação a primeira, a existência de uma outra forma, que Duhram denomina de matrifocal⁽²⁾.

As mulheres do Candomblé não dependem economicamen

te de ninguém, estando habituados a prover o seu próprio sustento. Trabalham elas quer, em atividades religiosas, que são sempre remuneradas, quer fazendo "bicos" ou mesmo no setor formal de trabalho.

"Dinheiro do pai das crianças? Você está louca? Os filhos são meus. Não quero nada".
("mãe de santo", 40 anos).

Este relato mostra-se bastante esclarecedor, não só em relação à independência econômica das mulheres, como a forma pela qual é encarada a família e a sua manutenção. Em consequência, entende a mulher que os filhos são de sua inteira responsabilidade, cabendo-lhe também o papel de provedora.

4.2 "Terreiro" de Umbanda mais diretamente influenciado pelo Candomblé.

A sexualidade, neste "terreiro", é vista como algo importante a ser vivido pelas mulheres. Não existem impedimentos, como o de não ser casada. Em outras palavras, a sexualidade independe do casamento. Entretanto, se a mulher for casada e, principalmente, se tiver filhos, a sexualidade e o direito ao prazer passam para segundo plano e, para conservar a família, deve ela até mesmo submeter-se a uma vida sexual insatisfatória. Contudo, no dizer das entrevistadas, tanto de "mães" como de "filhas de santo", "tudo tem limite".

Essa idéia do limite é uma constante, sempre exposta nos depoimentos, nos quais também se nota o empenho da mulher em manter a família.

No "terreiro" estudado pressupõe-se, entretanto, que o limite da mulher não deve ser ultrapassado, mesmo com o risco da dissolução da família.

A idéia do limite se explica em termos das possibilidades que cada mulher especificamente possui para enfrentar as dificuldades da relação com o parceiro. Entretanto, se a mulher for solteira ou separada, o prazer sexual é sempre promovido e se configura como algo de muito importante e que deve ser buscado. No caso das casadas, ele também tem importância, mas, quando não alcançado, não constitui motivo suficiente para a dissolução familiar.

No entender das entrevistadas, o trabalho não aparece só como forma de sobrevivência, mas como caminho para a ascensão social. Neste aspecto, portanto, acompanha-se a ideo-

lógia mais ampla, que pressupõe o sucesso pelo trabalho e pelo desempenho individual.

As atividades religiosas, por outro lado, devem ser encaradas sempre de maneira completamente separada do trabalho, dependendo das possibilidades que ele oferece para que os ritos umbandistas sejam realizados. Assim, quanto aos horários, por exemplo, nota-se que as atividades religiosas se realizam em função da disponibilidade que o trabalho permite.

O trabalho, desta forma, se revela como aspecto fundamental da vida das pessoas. Visto como o caminho para o sucesso, é encarado como forma de propiciar a independência econômica para as mulheres e meio através do qual podem elas alcançar a autonomia.

As possibilidades femininas de realização pessoal também são enfatizadas, desde que a mulher não seja casada e tenha filhos, ou seja, desde que não participe da família, que se constitui como modelo nas sociedades complexas.

A ambigüidade do discurso está sempre presente. Se não casada, a proposta é a realização feminina, independentemente da masculina. Se casada, o discurso muda e a família torna-se o centro em torno do qual tudo gira.

A relação homem-mulher é encarada como importante, sendo o casamento uma aspiração das mulheres que participam desta religião. Se a mulher não possui uma família constituída ou se esta vier a não mais existir, tal como idealmente preconizada, subsiste, no entanto, a idéia de ter um companheiro; mas, à semelhança do Candomblé, não mais se pensa em união por toda a vida, devendo a relação perdurar

enquanto existir satisfação.

A partir do que foi exposto, percebe-se, nesta casa religiosa, uma profunda ambigüidade, ou seja, o fato de que a mulher é percebida como objeto e sujeito ao mesmo tempo. Se não casada, deve ter autonomia; se casada, deve preferencialmente se submeter em favor da família. Situações em que o casamento deve ser rompido não estão, entretanto, fora das práticas propostas como legítimas pela "mãe de santo" a sua clientela. Ressalte-se, por outro lado, que a família constituída por mãe, pai e filhos é resgatada neste "terreiro" de Umbanda, independentemente de sua proximidade com o Candomblé.

4.3 "Terreiro" de Umbanda mais diretamente influenciado pelo Catolicismo e Kardecismo.

Observa-se, neste "terreiro", que a sexualidade feminina é sempre reprimida. No caso da mulher ser casada, isso ocorre em função do marido; quando solteira, devido às regras proibitivas, como o tabu da virgindade e, se for separada, em consequência dos preconceitos existentes.

Os depoimentos a seguir exemplificam essa afirmação:

"Se você não se satisfaz, mas o seu marido sim, tudo bem. Pense em outras coisas. A vida tem tantas coisas boas para se ver". ("mãe de santo", 70 anos).

"Coitado! Você não consegue nem ficar perto dele. Procure ficar calma e ter relações sexuais. O homem precisa satisfazer suas necessidades. Você é a mulher dele. Tenha fé que o Preto Velho vai te ajudar". (Preto Velho entidade: Pai Tomaz).

"A virgindade é muito importante para a menina para o casamento. Homem pode dizer que não liga, mas pergunte a ele se a mãe dele não casou virgem". ("mãe de santo", 65 anos).

"Olhe bem o que você vai fazer. A menina já não tem pai com ela. Quando crescer, ainda vão dizer que a mãe andava por aí". (Caboclo entidade: Pena Verde).

Evidencia-se que a satisfação sexual é um direito masculino, devendo a mulher casada se comportar em função das necessidades do marido, ou, no caso, de ser solteira ou separada, de acordo com os tabus e preconceitos predominantes na sociedade inclusiva.

O trabalho da mulher, é aceito somente quando o 'conjuge precisa complementar a renda familiar. Quando não há 'essa necessidade, porém, entende-se que o trabalho feminino pas-
sa a ser desestabilizador da família, não só porque deixaria a
mulher de dispor de tempo integral para a vida familiar, como'
também pelo fato de poder ela tornar-se independente, ganhando
uma liberdade que não saberia usar.

Não há qualquer postura crítica à sobrecarga que 'representa a dupla jornada de trabalho, entendendo-se que as '
responsabilidades domésticas sempre serão deveres exclusivos e
especificamente femininos.

A realização feminina depende totalmente da presen-
ça masculina e o seu centro de gravitação é a família não exis-
tindo a possibilidade da mulher alcançar seus objetivos atra -
vés do desenvolvimento de suas capacidades, de suas especifici-
dades como ser humano.

O casamento, a constituição e a manutenção da famí-
lia, são pontos básicos para a realização feminina. Segundo os
depoimentos:

"A família deve ser mantida, custe o que
custar". ("mãe de santo", 70 anos).

"A família é a origem do mundo". ("mãe de
santo", 65 anos).

Assim percebe-se a naturalização da família monogâ-
mica, tal como afirmou Duhran. (3)

Na família, a mulher é concebida como elemento fun-
damental, cabendo-lhe, especificamente em relação ao marido, '
fazer-lhe todas as vontades. Desta forma, a estabilidade da fa-
mília constitui, por excelência, dever da mulher. Entende-se ,
mesmo, que no caso de vir a família a ser dissolvida, a culpa'

recairia mais provavelmente sobre a mulher, que não teria cumprido de modo adequado os papéis dela esperados.

Não se fazem exceções a essa idéia, continuando a mulher a ser vista como culpada, mesmo no caso de infidelidade conjugal por parte do marido.

4.4 O "continuum" Candomblé-Umbanda

Confirma-se a hipótese da existência de um "continuum" religioso formado pelo Candomblé e pela Umbanda, observando-se a mobilidade dos fiéis entre as várias casas de culto. Assim, quanto à Umbanda, verificamos que a maioria dos entrevistados já frequentou mais de um "terreiro":

"Fiquei seis anos em um terreiro da rua X. Lá é muito cheio de coisa. Mulher não pode entrar com roupa decotada, nem com calça comprida. Já imaginou, à noite, no calor ou no frio? Aqui estou me dando muito melhor". (frequentadora assídua, 36 anos).

"Procurei sempre a Umbanda. Já andei por vários terreiros, mas não me dava bem. Acho que não existia um encontro das entidades comigo. Aqui é diferente. Estou em minha casa". (frequentadora assídua, 43 anos).

Estes relatos demonstram não só a mobilidade dos adeptos, como a diversidade que a Umbanda apresenta, possibilitando aos fiéis escolhas de acordo com suas preferências.

Em relação à mobilidade do Candomblé à Umbanda, sua ocorrência também se verifica, sendo que até mesmo a "mãe de santo" do Candomblé pode vir a orientar seus adeptos para a Umbanda:

"Veja X, tem gente que vem aqui, que não pode ver matança de galinha, de garrote então nem se fala. Eu peço então para procurar a Umbanda. Sabe, na Umbanda tem coisas parecidas com a nossa seita". ("mãe de santo", 40 anos).

Este relato, além de mostrar a mobilidade do Candomblé para a Umbanda, indica também que a "mãe de santo" che

ga a reconhecer a existência de elementos comuns entre a Umbanda e o Candomblé.

A mobilidade dos adeptos existe nos dois sentidos do "continuum", como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho.

Ainda em relação aos adeptos, percebe-se que há uma tendência, tanto no Candomblé quanto na Umbanda, de pessoas pertencentes aos estratos médios recorrerem a estas modalidades religiosas, diferentemente do que afirmam certos estudos que consideram estas religiões como expressões predominantes dos estratos mais pobres da população.

Ao percorrer o "continuum", a nitidez das transformações ocorridas nas representações relativas ao papel da mulher mostrou-se surpreendente. Chamou-nos a atenção o fato da representação relativa ao papel da mulher no Candomblé coincidir, muitas vezes, com as reivindicações presentes nos discursos feministas da década de 80.

Sabíamos, através de Landes ⁽⁴⁾, que o elemento feminino nesta religião apresentava certas especificidades que impressionaram sobremaneira a antropóloga norte-americana. Em sua obra A Cidade das Mulheres, destacam-se vários momentos que demonstram as características especiais da mulher do Candomblé.

"Vou falar-lhes também das mulheres. Penso que elas ajudam a engrandecer o Brasil. Acreditarão os americanos que haja um país em que as mulheres gostam dos homens, se sentem seguras e à vontade com eles e não os temem?" (...) "Conversei também com o Dr. Nestor Duarte, professor da Faculdade de Direito. Escrevia um livro sobre a história da mulher negra no

Brasil e os seus estudos haviam impressionado profundamente quanto à sua independência e coragem. Conhecia bem as mães e, naturalmente, também Menininha, cuja casa na cidade não ficava muito longe da sua escola. A mulher negra no Brasil era uma influência modernizadora e enobrecedora. Economicamente, tanto na África como durante a escravidão no Brasil contara consigo mesma e isso se combinava com a sua eminência no Candomblé para dar um tom matriarcal à vida familiar. Era um desejável equilíbrio, supunha, para o rude domínio dos homens em toda a vida latina. Observou que as mulheres do Candomblé jamais se prostituíam, mesmo quando pobres, que eram livres no amor, mas não o comercializavam. Algumas até tinham educação superior e as poucas que dispunham de recursos tentavam exercer profissões liberais. Eram seres humanos muito desenvolvidos para uma época em que o feminismo começava a emergir no Brasil" (5).

Parece-nos que para entendermos o cotidiano e o discurso da mulher no Candomblé é preciso afastar o modelo de família tal como vigora nas sociedades complexas pai, mãe e filhos.

A população do Candomblé tenderia antes a abrigar outra forma de família, ou seja a matrifocal, com a presença temporária dos homens.

Duhran, em Família e Reprodução Humana afirma: "Este tipo de família, sem provedor masculino estável, pode ser antes uma demonstração da impossibilidade de organizar a existência em termos mínimos aceitáveis do que, na verdade, um modelo alternativo de família" (6). Esta explicação se refere às famílias de camadas baixas. Concordamos com a explicação

de Durhan em relação à origem desta forma familiar, pois esta referida à situação sócio-econômica do negro enquanto escravo e, posteriormente, como alijado do mercado de trabalho.

"As mulheres negras advêm de uma experiência histórica diferenciada, marcada pela perda de poder de dominação do homem negro por sua situação de escravo, pelo exercício de diferentes estratégias de resistência e sobrevivência. Enquanto a relação convencional de dominação e subordinação social da mulher tem como complementariedade a eleição do homem como provedor, temos o homem negro castrado de tal poder enquanto escravo e posteriormente alijado do processo de industrialização nascente" (7).

Nas palavras de Duhran, o conceito de família, embora se refira a grupos sociais concretos, remete prioritariamente ao modelo cultural e sua representação. Nesta perspectiva, a matrifocalidade no Candomblé é empiricamente observável. Por outro lado, o elemento feminino não pensa em vínculos permanentes com o homem. A idéia da temporalidade do elo está sempre presente, não só para as mulheres que viveram situações de vínculos temporários, como para as jovens que se encontram namorando, ou mesmo, para as que estão vivendo no momento uma relação satisfatória.

A divisão sexual do trabalho não segue a regra tradicional, pois não define o trabalho da mulher como complementar ao do homem. Desta forma, o modelo tradicional da família monogâmica é rompido, mostrando que a mulher no Candomblé assume uma posição social diferenciada.

A matrifocalidade presente no Candomblé não existe em termos de unidades isoladas. Em outras palavras, as famí-

lias assim constituídas pertencem a "uma comunidade que tem vida própria com sua organização social e econômica específica, sua terra, produção, distribuição e consumo, sua população e seu mundo de representação" (8).

Em São Paulo, esta definição não se aplica totalmente, pois, como procuramos demonstrar não existindo a parte rural do "terreiro", seus membros estariam excluídos da propriedade da terra, da produção e distribuição. A comunidade continua entretanto existindo, apesar de não ser uma unidade de produção e das dificuldades encontradas pelo pessoal do Candomblé para fazer as adaptações de forma a se constituir, parcialmente, como unidade de consumo.

A explicação para a existência destas comunidades em São Paulo, onde ocorre uma modernização acelerada e a racionalidade é fundamental, talvez se encontre na matrifocalidade como realidade concreta vivenciada, pela família e em todos os fatos que daí decorrem. Este argumento faz sentido quando se analisam as características da clientela. A grande maioria dos frequentadores é constituída por mulheres, sendo que perto de 60% delas pertence aos estratos médios da população paulistana. Nota-se, ainda, que cerca de 50% possui qualificação profissional, são separadas ou mesmo casadas, mas que já viveram situações de ruptura com o modelo de família monogâmica.

Vislumbra-se um crescimento do Candomblé por sua possibilidade de apresentar um discurso e um cotidiano que se aproxima do estilo de vida das clientes.

O Candomblé, anteriormente, satisfazia certas necessidades dos estratos baixos, onde a matrifocalidade se a-

presenta como um fato mais ou menos comum. Atualmente, tem-se a mesma religião freqüentada também pelos estratos médios, nos quais a matrifocalidade vem se apresentando em crescimento, como atestam Loyola e Abujamra em A divisão sexual do trabalho doméstico: "(...) como no caso das famílias matrifocais, cujo número é bastante expressivo nas classes baixas e em vias de expansão nas classes médias e até altas" (9).

A matrifocalidade para os estratos baixos e até médios sugere que as mulheres que se encontram nesta situação possuem muitas vezes uma carga de trabalho bastante ampliada. Isso não se verifica para as mulheres do Candomblé, o que nos leva a concluir que a comunidade religiosa, em certo sentido, possibilita a suas adeptas que constituíram famílias matrifocais modalidades diferenciadas de vida onde não se verifica a sobrecarga de trabalho nem de responsabilidades.

Com a finalidade de demonstrar a tendência de crescimento das famílias matrifocais, resolvemos construir a tabela a seguir, tomando por base dos dados dos Censos de 1970 e 1980 do Estado de São Paulo relativos a chefes de família. A primeira dificuldade que tivemos de enfrentar foi a de que no Censo de 1970 os chefes de famílias classificaram-se em faixas de rendimento mensal (cruzeiros), ao passo que no Censo de 1980 estas faixas eram calculadas em termos de salários mínimos. Para estabelecer as comparações necessárias entre os dois Censos, adotamos o salário mínimo como critério comparativo. Foi necessário, ainda, aproximar o salário mínimo vigente em 1970 de Cr\$ 187,20 para Cr\$ 200,00.

Porcentagens de homens e mulheres que se declaram como chefes de família nos anos de 1970 e 1980, segundo o salário:

Salário Mínimo	1970		1980	
	H	M	H	M
até 1/2	6,39	16,19	1,9	8,8
+ de 1/2 a 1	27,39	17,61	6,3	18,2
+ de 1 a 2	25,66	13,26	22,3	25,4
+ de 2 a 5	25,13	10,47	40,20	20,70
+ de 5 a 10	6,55	2,61	16,2	7,5
+ de 10	3,47	0,83	7,6	3,1
sem declarar	2,41	1,92	0,4	1,2
sem rendimentos	2,93	37,0	1,1	14,0

Retomando especificamente a Umbanda, é evidente que não pretendemos esgotar todas as visões sobre os papéis femininos assumidas por esta modalidade religiosa.

Partimos, como foi antes assinalado, da concepção de que a Umbanda deve ser compreendida como uma religião constantemente recriada através das relações que se dão entre as pessoas que a frequentam: adeptos e membros da hierarquia. As imagens relativas aos papéis femininos tendem a se transformar, dependendo de quem pratica a Umbanda, religião em constante e dinâmico processo de recriação. Nesta perspectiva, o próprio discurso religioso está diretamente referido às ideias e à forma de estruturar a realidade que se observam, em seus membros. Assim sendo, dentro da própria Umbanda podemos encontrar variações muito visíveis em termos de soluções apresentadas aos problemas enfrentados pelas pessoas que a ela recorrem. Desta maneira, as conclusões a que chegamos acham-se referidas a universos bastante restritos e a extrapolação das mesmas exigem um cuidado muito especial.

Diferentemente do Candomblé, a Umbanda não se constitui em uma comunidade com vida própria. As pessoas que dela participam se vinculam através de uma forma específica de conceber o sagrado. Seu cotidiano, entretanto, está diretamente vinculado à sociedade mais ampla. Por outro lado, não podemos esquecer que esta modalidade religiosa teve sua origem ligada ao processo de industrialização e urbanização e que seu crescimento ocorre especialmente nas grandes cidades.

Neste sentido, parece-nos que não deixa de apresentar tendência a acompanhar as ideias recorrentes nas grandes metrópoles.

A Umbanda acha-se exposta tanto às influências do Candomblé e de certas alas do Catolicismo, mais abertas a um ideário de liberação feminina, como às dos próprios meios de comunicação de massa, quando veiculam, como no caso de certas novelas de televisão, uma nova imagem de mulher.

Tais imagens e idéias de alguma forma atravessam o discurso umbandista, sugerindo que essa nova forma de pensar a mulher pode emergir de um outro ângulo mais condizente com o estilo de vida e a forma concreta que a família assume nas grandes metrópoles.

Notas Bibliográficas

- 1 "Não poucas militantes educadas, de classe média, descobriram em sua trajetória que mulheres operárias e donas de casa de subúrbios e periferias também queriam falar sobre a relação com o marido, o prazer e a maternidade; que a dupla jornada de trabalho a que estavam submetidas não tinha a ver só com a dominação direta do capital, mas passara pelas relações homem-mulher organizadas na família e vividas no espaço doméstico; que tal como para elas, há para todas regras que definem uma vivência como sexo, como capacidade, como agente de reprodução como profissionais subalternas, como objeto de violência e discriminação. PAOLI, Maria Célia, *Mulheres, imagem, Movimento*, 1985, p. 69.
- 2 DURHAM, E. R., *Família e reprodução humana*, 1983, p. 30.
- 3 DURHAM, E. R., *Família e reprodução humana*, 1983, pp 15-16.
- 4 LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*, 1967
- 5 LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*, 1967, pp 278; 86-87.
- 6 DURHAM, E. R., *Família e reprodução humana*, 1983, p. 32.
- 7 CARNEIRO, Suely, *Mulher Negra*, 1985, p. 43.
- 8 LÉPINE, Claude, *Os estereótipos da personalidade no Candomblé Nagô*, 1981, p.13.
- 9 LOYOLA, Andréa, *A divisão sexual do trabalho doméstico*, 1985, p. 33.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Branca, M et alii, Espelho de Vênus. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- AUGRAS, Monique, O duplo e a metamorfose. Petrópolis, Vozes, 1983.
- AZAMBUJA, Sonia C. "O feminismo e feminilidade: fontes de conflito". In: A mulher objeto de estudo, Almanaque 10, São Paulo, Brasiliense, 1979.
- BALANDIER, Georges, Antropo-Lógicas. São Paulo, Cultrix, 1976.
- BAMBERGER, Joan, "Porque os homens dominam as sociedades primitivas". In: A mulher, a cultura e a sociedade, Rio de Janeiro, Pz e Terra, 1979.
- BASTIDE, Roger, As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1971.
- O Candomblé da Bahia. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.
- BEAUVOIR, Simone, O segundo sexo. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980, vol. I e II.
- BEOZZO, José Oscar, A situação do negro na sociedade brasileira. Petrópolis, Vozes, 1984.

BIRMAN, Patricia, "Laços que nos unem: ritual, família e poder na Umbanda. In: Religião e Sociedade, nº 8, São Paulo, Cortez, julho/1982.

O que é Umbanda. São Paulo, Brasiliense, 1983.

"Identidade social e homossexualismo no Candomblé".

In: Religião e Sociedade, nº 12, Campus, agosto, 1985.

CAMARGO, C.P.Ferreira de, Kardecismo e Umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.

CAMARGO, C.P. Ferreira de, et alii Católicos, Protestantes, Espíritas, Petrópolis, Vozes, 1973.

CANEVACCI, Massimo, Dialética do indivíduo, São Paulo, Brasiliense, 1981.

* CARNEIRO, Suely, * O poder feminino no culto dos orixás. (mimeo), São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1981.

O Candomblé. (mimeo), São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1981.

Mulher negra. São Paulo, Nobel, Conselho da Condição Feminina, 1985.

CHAUI, Marilena, A não violência do brasileiro um mito interessante. (mimeo). Exposição no simpósio de Educação e Sociedade, São Paulo, 1980.

"Participando do debate sobre mulher e violência".

In: Perspectivas antropológicas da mulher. nº 4, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

- CHO DOROW, Nancy. "Estrutura familiar e personalidade feminina".
In: A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- CUNHA, M. Carneiro da. Negros estrangeiros. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz G. "Repensando a pureza Nagô". In: Religião e Sociedade, nº 8. São Paulo, Cortez, julho/1982. ^Λ
- DURHAM, Eunice R. "Família e reprodução humana". In: Perspectivas antropológicas da mulher, nº 3. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- _____. "A dinâmica cultural na sociedade moderna".
In: Ensaio de Opinião, vol. 4. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo, Dominus, 1965, vol. I e II.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FRANCHETTO, Bruna et alii. "Antropologia e feminismo". In: Perspectivas antropológicas da mulher, nº 1. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- FRY, Peter. Para inglês ver. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
"Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". In: Folhetim, F.S.P., 15/07/1984.

GEETZ, Clifford. A interpretação das culturas, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GRAMSCI, Antonio. Literatura e vida nacional. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

LEPINE, Claude. "Os estereótipos da personalidade no Candomblé Nagô". In: Olóòrisa: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Agora, 1981. K

LEVI STRAUS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

Las estructuras elementales del parentesco. Buenos Aires, Paidós, 1979.

LOYOLA, Maria Andrea et alii. "A divisão sexual do trabalho doméstico". In: Cadernos CEBRAP, nº 4, São Paulo, 1985.

MAGNANI, C. José Guilherme, Cultura popular: controvérsias e perspectivas. In: Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB); nº 12, Rio de Janeiro, Associação Nacional Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1982.

- MASCIARELLI, Franca, Feminismo e Freudismo. In: Encontros com a Civilização Brasileira, nº 26, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- MOTA, C. Novaes da, "Por uma antropologia da mulher". In: Encontros com a Civilização Brasileira, nº 26, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- MOURA, C.E. Marcondes de, Bandeira de Alairá, São Paulo, Nobel, 1982.
- MOURA, P. Cursino, São Paulo de outrora - Evocações da metrópole. São Paulo, Melhoramentos, 1932.
- MUSKAT, Malvina, "A mulher em busca de sua identidade". In: Identidade Feminina, Petrópolis, Vozes, 1985.
- OLIVEN, Ruben George, Violência e Cultura no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1982.
- ORTIZ, Renato, A morte branca do feiticeiro negro, Petrópolis, Vozes, 1978.
Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ORTNER, S.B., "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura". In: A mulher, a cultura e a sociedade, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- PAOLI, Maria Celia, "Mulheres: lugar, imagem, movimento". In: Perspectivas antropológicas da mulher, nº 4, Rio de Janeiro, 1985.
- PRITCHARD, Evans, E.E, Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- RIBEIRO, J. Junior, O que é magia. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- RIMBAUD, A. "Lettera a Paul Demeny". In: Fortini, F. Il movimento surrealista, Milão, Garsanti, 1959.
- SAFFIOTTI, Heleteth, A mulher na sociedade de classes: mito e realidade. Petrópolis, Vozes, 1967.
- SANTOS, J. dos, Os Nagô e a morte. Petrópolis, Vozes, 1975. x
- SEABRA, Zelita, "Demeter e Perséfone: visão arquetípica da relação mãe e filha". In: Identidade Feminina. Petrópolis, Vozes, 1985.
- TRINDADE, Liana, "Exu: reinterpretações individualizadas de um mito". In: Religião e Sociedade, nº 8, Cortez, julho, 1982.
- Exu, poder e perigo. São Paulo, I cone, 1985.

TURNER, V.W. O processo ritual, Petrópolis, Vozes, 1974.

VERGER, Pierre. "Etnografia religiosa e proibidade científica." In: Religião e Sociedade, nº 8, São Paulo, Cortez, julho/1982.

ZIMBALIST, Michelle et alii. "A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica". In: A mulher, a cultura e a sociedade, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.