

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Joanice Santos Conceição

**Duas metades, uma existência:
produção de masculinidades e feminilidades
na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS/ANTROPOLOGIA

SÃO PAULO

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Joanice Santos Conceição

Duas metades, uma existência:
produção de masculinidades e feminilidades
na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS/ANTROPOLOGIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração: Antropologia, sob a orientação da Professora Doutora Teresinha Bernardo.

São Paulo

2011

Banca Examinadora

No orun, ao meu pai José Conceição,
representante dos meus ancestrais.

No aiyê, a minha sobrinha-neta
Monica Conceição Hazouri,
símbolo de continuidade,
com carinho.

A G R A D E C I M E N T O S

Qualquer pessoa sensata tem consciência de que um trabalho como este só é possível com o apoio de múltiplas pessoas com saberes igualmente múltiplos, que contribuíram sobremaneira para a realização dessa empreitada, por isso agradeço:

À professora Eufrazia Cristina Menezes dos Santos, pela amizade, troca e confiança em minha capacidade, sobretudo durante os primeiros passos e tantos outros nas Ciências Sociais, sem o que não teria motivo para redigir a tese e os demais agradecimentos. Obrigada pela sua existência!

Às mulheres e homens do terreiro de Lésen-Egun Ilê Babá Agboula, aos Ojés de todos os terreiros visitados e às integrantes da Irmandade da Boa Morte, que participaram como co-autores deste estudo, sem os quais não haveria conseguido concretizar essa tese. Serei sempre grata!

À professora Teresinha Bernardo, com quem convivo há mais de oito anos; suas críticas, leituras atentas e observações foram fundamentais para o amadurecimento e reformulação do trabalho.

Ao professor Miguel Vale de Almeida, do ISCTE-IUL de Lisboa, Portugal, que, com sua perspicácia, ajudou-me a delimitar a Irmandade da Boa Morte como parte constitutiva dessa pesquisa, focando suas orientações nos múltiplos aspectos das masculinidades e feminilidades. Além da leitura crítica e sugestões nos primeiros escritos desta tese.

Aos funcionários do ISCTE, do Museu Histórico Ultramarino e Biblioteca Nacional de Lisboa, pelo apoio e prontidão às minhas solicitações.

Aos professores Acácio Sidinei Almeida dos Santos e Maria Clara Saraiva, pelas críticas, sugestões e comentários que fizeram a esta investigação por ocasião do exame de qualificação.

Aos membros do grupo de pesquisa Relações Raciais, Memória, Identidade e Imaginário, na pessoa de Camila Camargo, Márcia Micussi e Frei Leandro, nos quais encontrei apoio nos momentos conturbados.

Aos amigos de longe, Liliana Ferreira, da Suíça, Maria Fazendeiro, Joacine Katar, Nelo e Margarida Paredes, de Portugal, que amenizaram a saudade de casa, quando da minha estada em Lisboa, especialmente à Elizabeth Bittencourt, por ter-me recebido em Portugal.

À amizade de perto de Marcos Mesquita, Rackhel Barbosa, Carmélia Miranda, Jaqueline Lima, Zeca Chaves, Maria Joaquina da Rocha e sua família, que me deram carinho e apoiaram na reta final deste trabalho; sem palavras!

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela concessão da bolsa de estudos durante os quatro anos de investigação na PUC-SP.

À Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela concessão da bolsa durante os meses de Estágio Sanduíche, em Portugal.

À minha família biológica e extensa na pessoa de minha mãe Maria Edith dos Santos e do Babalaxê Sérgio Barbosa, responsáveis pelos meus nascimentos; sem as suas orientações, carinho e amor, tudo seria mais difícil.

RESUMO

CONCEIÇÃO, Joalice Santos. *Duas metades, duas existências: Produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun*. 2011. f. 209 Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

Neste trabalho, procuro situar os rituais mortuários, abordando preferencialmente as dimensões das masculinidades, feminilidades e performance na Irmandade da Boa Morte e na Sociedade Egungun, sob a ótica de dois aspectos: o primeiro deles refere-se ao trato da temática mortuária, configurada por meio dos rituais prestados aos ancestrais; o segundo diz respeito à invisibilidade e à interdição feminina nesses rituais. Saliento, na análise, os elementos associados à construção das categorias supracitadas, assim como as estratégias utilizadas para justificar a exclusão ou destruir a dominação masculina. O estudo busca compreender o simbolismo que perpassa o sistema de representação acerca do masculino e do feminino nos espaços rituais, principalmente em relação à divisão sexual das funções e da hierarquização no Culto de Babá Egun. Ao contrário deste último, a Irmandade da Boa Morte é protagonista de uma organização que ostenta em seus discursos a exclusividade feminina. Todavia, os grupos supracitados apresentam concepções mortuárias que divergem da visão de mundo ocidental, visto que no complexo nagô a existência humana transcorre em dois planos: aiyê e orun. O primeiro é o universo físico concreto e a vida de todos os seres que o habitam; e o orun, o além, espaço sobrenatural e abstrato, imenso e infinito, onde habitam seres ou entidades sobrenaturais. A partir do exposto, defendo que homens e mulheres utilizam performances de masculinidades e feminilidades para assegurarem as práticas dos rituais mortuários, bem como a manutenção do poder dentro dos rituais. Tanto as mulheres quanto os homens utilizam, apesar de ressignificados, o sistema africano de crença mitológica para embasarem seus discursos; de um lado, os homens justificam o porquê da exclusão feminina dos espaços dos rituais mortuários; do outro, as mulheres os usam para explicar de que forma os homens saíram da condição de dominado para dominador; ademais, subvertem a ordem da masculinidade dominante quando transitam e realizam homenagens aos espíritos ancestrais. Os grupos em questão não apenas conservaram, ainda que ressignificadas, características mortuárias africanas, como as protagonizaram. Os dados recolhidos na pesquisa empírica, aliados à teoria, permitiram apreender as contradições surgidas nas narrativas destes homens e mulheres, face às diversas formas de produção de masculinidades/feminilidades e contestação da hegemonia masculina. A observação desses dados resultou na compreensão de que a dubiedade perpassa não apenas o sistema de crenças dos integrantes da Irmandade da Boa Morte e do Culto de Babá Egun, mas todas as esferas da vida de todos os envolvidos nos processos rituais.

Palavras-chave: Morte. Vida. Masculinidades. Feminilidades. Performance.

Abstract

This work is about death rituals and deals primarily with the questions of masculinities, femininities and performance in both Irmandade da Boa Morte (Sisterhood of the Good Death) and Sociedade Egungun (The Cult to the Ancestors). This is done taking into account two different aspects: one is how death is dealt with in the ancestor worship rituals and the other refers to the female invisibility and interdict on those rituals.

The analysis stresses the elements that are associated with those three categories as well as the strategies used both to justify the keeping out of males and to destroy male domination. It endeavors to understand the symbolism that goes through the representation system of masculinity and femininity that takes place on the ritual sphere, mainly the sexual division and hierarchy on the Culto de Babá Egun. Asserting the opposite, the Irmandade da Boa Morte boasts female exclusivity. It must be said that both groups maintain concepts that diverge to those held on the West, since the Nago world vision holds that human life is lived in two plans, *aiyê* and *orun*. The former is the concrete, physical realm while the latter is the supernatural, abstract, endless world occupied by supernatural beings. Hence, this study maintains that both men and women perform masculine and feminine roles in order to ensure the practices of funeral rites along with keeping the power existing in the rituals. Both women and men use, albeit with different meanings, the Yoruba creation myth system to legitimize their discourses. On one hand, men justify their exclusion of females from the spaces where the mortuary rites are performed. On the other hand women use the same myths to explain how men changed from the subjugated position to become dominant and furthermore, subvert dominant masculinity when worshipping the ancestors spirits. The studied groups not only maintain Yoruba funeral rites but in addition carry out the leading roles. The empirical data jointly with the theory allows us to understand the contradictions present on the narratives of both men and women, facing the many forms of producing masculinity and femininity and opposing male supremacy. Studying the data resulted in understanding the duality within the system of beliefs of Irmandade da Boa Morte and Culto de Babá Egun practitioners go beyond their formal procedure and are present in their everyday lives together with the importance of all involved in the rituals.

Key words: Death. Life. Masculinity. Femininity. Performance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Irmãs de bolsa, sinal de continuidade	47
Figura 2 – Irmãs de bolsa	48
Figura 3 – Irmãs de bolsa	48
Figura 4 – Integrantes reverenciam a Virgem Maria	50
Figura 5 – Integrantes e a população caminham reverenciando Maria	50
Figura 6 – A Ceia Branca	55
Figura 7 – Iguarias servidas na Ceia Branca	55
Figura 8 – Procissão de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória	58
Figura 9 – Moradores observam a passagem da procissão da Glória	59
Figura 10 – Olhar a festa	59
Figura 11 – Egun na Nigéria	68
Figura 12 – Pano confeccionado com a representação do Babá de Xangô, cultuado em Itaparica	68
Figura 13 – A imagem da Boa Morte é carregada por homens durante a procissão em que a morte é reverenciada	98
Figura 14 – Neia, que durante anos acompanhou a integrante Filhinha, ascendeu de acompanhante para posto de Irmã de bolsa	100
Figura 15 – Aprendendo feminilidade: meninas com traje de gala da Boa Morte	101
Figura 16 – Roda de conversa feminina no Bela Vista	141
Figura 17 – Conjunto de fotos de Iyemanjá, 2 de fevereiro de 2011	147
Figura 18 – No Bela vista, crianças brincam e aprendem com os adultos os preceitos dos rituais	152
Figura 19 – Principal máscara da Sociedade Gèlèdè, denominada Èfè	168
Figura 20 – Integrantes vestem as cores-símbolos dos três tipos de axé	174
Figura 21 – Conjunto de fotos de Edans da Sociedade secreta Ogboni	175
Figura 22 – Teresa, Iyakekerê do terreiro Babá Agboula	185
Figura 23 – Conjunto de fotos de algumas transformações ocorridas na Boa Morte	192

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Rituais religiosos	26
Universo de pesquisa	30
CAPÍTULO 1 – UNIÃO NECESSÁRIA: MORTE E VIDA	36
1.1 Quando o assunto é a morte	37
1.2 Cosmogonias mortuárias africanas: breves considerações	39
1.3 Importância dos rituais mortuários	44
1.4 Irmandade da Boa Morte: preservação da vida	46
1.4.1 O que cabe às mulheres	52
1.4.2 O ciclo da festa	54
1.4.3 A performance de Maria	56
1.5 O Babá Egun: preservação da tradição da vida	60
1.5.1 Manifestação da existência: Egun vem à terra	63
1.5.1.1 O espetáculo do culto Babá Egun	64
1.5.1.2 Características e diferenças de eguns	65
1.5.1.3 A roupa ritual do Egun	67
1.5.1.4 A dança ritual de Babá Egun.....	69
1.5.2 A origem do Culto de Babá Egun	71
1.5.2.1 O Culto de Babá Egun no Brasil, na Bahia	72
1.6 Cosmovisão aproximada	74
CAPÍTULO 2 – A CONSTRUÇÃO DAS FEMINILIDADES E MASCULINIDADES NA IRMANDADE DA BOA MORTE	79
2.1 Gênero, desconstruções e perspectivas	79
2.1.1 Para entender o conceito de masculinidade e feminilidade	83
2.2 Ritual e performance do corpo: por uma identidade de poder	86
2.2.1 Masculinidade velada	93
2.2.2 Nas brechas do gênero: transmissão de feminilidades	99
2.3 Interdições femininas nos rituais mortuários	103
2.3.1 O mundo dos orixás e a morte/vida	107

2.3.2 Exú	114
2.3.3 Boa Morte: ritual, segredo e poder através dos orixás da esquerda	119

CAPÍTULO 3 – CONSTRUÇÃO DE MASCULINIDADES

E FEMINILIDADES NO CULTO DE BABÁ EGUN	123
3.1 O homem e seu mundo	123
3.2 No véu da masculinidade ou na performance da vida	130
3.2.1 O mundo das meninas: engendrando feminilidades	134
3.2.2 Jogar conversa fora ou articulação feminina	139
3.2.3 Conversa de homem: manutenção de espaços masculinos	145
3.3 Mulheres indispensáveis, homens essenciais: construindo um universo para pessoas	157

CAPÍTULOS 4 – MASCULINIDADES E FEMINILIDADES:

DIFERENÇAS OU COMPLEMENTARIDADES	163
4.1 União pela morte: morte na vida e vida na morte	163
4.1.1 As mulheres em ligação com o masculino	166
4.1.2 Duas metades, uma existência	171
4.2 Performance, masculinidades e feminilidades como estratégias de poder	177
4.2.1 Masculinidades e feminilidades na engrenagem tradicional	183

CONSIDERAÇÕES FINAIS	191
-----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS	196
--------------------------	------------

GLOSSÁRIO	204
------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Interpretar o ritual como um meio simbólico alternativo para exprimir aquilo que pode ser expresso por outros meios e, em particular, sob a forma de mito, é ignorar aquilo que o ritual tem, em si próprio, de diferente. todavia, uma vez começemos a considerar a forma do ritual como distinta da forma do mito, somos levados a ver que o ritual não é apenas uma maneira alternativa de exprimir certas crenças, mas que certas coisas só podem ser expressas através do ritual (CONNERTON, 1999, p. 62).

A morte é algo inerente a todas as culturas, porém, ainda hoje é assunto tabu, visto que na maioria das vezes o assunto só é discutido quando de fato ela ocorre. Embora seja um evento que se encontra em todas as sociedades, a forma como cada uma delas o concebe é diversa, quer na maneira de lidar com o cadáver, quer na forma de entender aspectos que envolvam a legitimação social do morrer. Há casos em que os rituais¹ que envolvem a vida pós-morte são realizados apenas pelos homens; em outros, homens e mulheres envolvem-se tanto nos cuidados para com o cadáver quanto nos rituais que possibilitam a presença dos espíritos ancestrais no meio de seus descendentes. Este estudo busca ampliar a compreensão do tema, no que toca às questões da morte, não apenas pelo viés ritualístico religioso, mas pelas dimensões: performática, secreta, do poder e, principalmente, pelas masculinidades e feminilidades. Porquanto é bom salientar, desde já, que o sentido dado às categorias masculinidades, feminilidades e performance nesse trabalho é para se referir à forma como cada grupo se coloca diante dos rituais celebrados.

Levando em conta que os rituais mortuários, especialmente aqueles que invocam e fazem surgir os ancestrais novamente na terra, sobretudo no complexo nagô, no qual a execução de tais atos é exclusividade masculina, uma questão se coloca: de que maneira a

¹ Utilizarei neste trabalho o termo rituais; porém é preciso fazer uma diferenciação entre rito e ritual, visto que normalmente os dois termos são usados indistintamente, porquanto não existe um consenso. Para Aldo Natale Terrin, quando se usa o termo “rito” faz-se referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço. Assim, se diz que o rito do Bar Mitzwah é o rito que faz com que o menino se torne homem, no judaísmo, assim como no cristianismo o rito do batismo faz da criança um indivíduo cristão. Trata-se, pois, de ações rituais realizadas no seio de uma religião ou de uma cultura e reconhecidas como tais. Trata-se de ações que são diferentes das ações da vida ordinária e se distinguem do comportamento comum. Quando, ao invés, falo de “ritual”, faço referência a uma ideia geral da qual o rito é uma instância específica. Assim, não existe o ritual, que é uma abstração. Fala-se, porém, de ritual, na Igreja Católica, mas com outro significado, isto é, como texto exemplar para a execução dos ritos e das liturgias. Por isso, o ritual seria somente uma ideia que os estudiosos formulam como conceito de rito. Ele, em outras palavras, seria “o que é definido de modo formal e mediante caracterizações, enquanto o rito é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião ou cultura” (TERRIN, 2004, p. 20); contudo, neste trabalho, usarei o termo ritual para definir as ações que não são praticadas cotidianamente.

Boa Morte, sendo uma organização feminina, acessa lugares que são ditos como masculinos, visto que elas também realizam rituais que homenageiam os ancestrais? Este fato se contrapõe à extrema invisibilidade e estigmatização da figura feminina dentro do culto e dos rituais mortuários; apesar disso, a mulher, em todo processo de criação e em determinadas cosmogonias africanas, mostra-se importantíssima no universo como um todo. Eis aqui as razões antropológicas deste estudo.

Foi objetivo deste trabalho compreender as relações entre rituais mortuários, performance, masculinidades, feminilidades e segredo; assim, lancei mão de autores como Juana Elbien e Braga sobre o universo do Terreiro de Lesén-Egun de Babá Agboula, a fim de compreender o complexo mortuário nagô; Schechner, Turner, Huizinga e Geertz para entender a questão da performance; já Connell, Almeida, Klien, Saffioti, Scott e outros, para entender as dimensões da masculinidade, feminilidade; por fim, utilizei as concepções de Gramsci e Foucault para compreender a hegemonia e o poder.

Desde já é bom diferenciar o ritual do axêxê do culto a Egun, praticado mais intensamente na Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Recife. O Axêxê tem por finalidade encaminhar o espírito da pessoa que morreu para o lugar apropriado, isto é, para o orun; é um ritual de passagem, limpeza, purificação e organização, já que a morte é por excelência elemento de desordem. Esses rituais podem ser realizados por mulheres ou homens com saberes adequados à função; neste caso, não há aparição de espíritos materializados. Faz-se, através do jogo de búzios, a consulta do espírito do morto para saber seus últimos desejos. Já o culto aos Eguns constitui a invocação de ancestrais ou Babá; normalmente estes espíritos foram personalidades ilustres de linhagem familiar² consanguínea ou através de laços religiosos iniciáticos e que pertencem ao mesmo axé. Os ancestrais materializam-se em grandes figuras (descritas no capítulo 1), têm a função de trazer aos descendentes a orientação, possibilitar a prosperidade, advertir sobre más condutas e dar-lhe força para vencer as adversidades cotidianas; os rituais realizados em honra aos Babás Eguns funcionam como elemento aglutinador ou restaurador de forças, na medida em que interferem na vida individual e coletiva de cada grupo.

Em contrapartida, nem todas as pessoas podem lidar com esses espíritos; em princípio, apenas os homens são designados para esta função, já que existem diferentes visões e

² Família, quando utilizado no sentido lato do termo, diz respeito aos laços estabelecidos por pessoas através da consanguinidade, mas ao referir-se à família de santo diz acerca das pessoas integradas por meio de ritos iniciáticos, pertencentes ao mesmo pai ou mãe de santo e do mesmo axé. Para maiores detalhes sobre o assunto, ver a obra *A família de santo nos candomblés jejes-nagos*, de Vivaldo da Costa Lima (2003); sobre família, ver *As estruturas elementares de parentesco*, de Lévi-Strauss (2003).

concepções acerca do morrer. Nesse processo de interação, as forças sobrenaturais e as ações físicas desempenham fulcral participação, visto que a comunicação ou a sociabilidade entre dimensões aparentemente antagônicas elaboram a ação ritual mortuária com signos e significados múltiplos. Esta multiplicidade de visões aponta para o que tinha observado Arnold von Gennep (1978), que afirma que, entre os povos, a idade, o sexo, a posição social não são tão variáveis quanto os ritos funerários. Isso dá a dimensão de visões diferentes coexistindo em sociedades semelhantes ou grupos culturalmente diversos. Dada a variedade de visões, restringirei a análise a dois grupos – Babá Egun e Irmandade da Boa Morte. Apesar de operarem com concepções africanas ressignificadas de morte, suas práticas são impregnadas por influências ocidentais e reinterpretações simbólicas.

Nas homenagens feitas anualmente aos Babás – ancestrais divinizados –, os homens são os seus principais oficiantes; quanto às mulheres, estas possuem funções bem definidas e limitadas. Os espíritos se fazem presentes, interagem com os seus descendentes e também com o público em geral; servem como intercessores das pessoas que necessitam de auxílio espiritual; nessas cerimônias não há um corpo do defunto. Já as cerimônias do ciclo da festa no mês de agosto, promovidas pela Irmandade da Boa Morte, ligam-se aos espíritos mortuários através das comidas, cânticos, danças, procissões e missas; estes comportamentos colocam suas integrantes em contato com o universo mortuário. Aqui, a morte africana é revestida pela simbologia católica, ao mesmo tempo que a Boa Morte transita também pelo universo de candomblé. As cerimônias públicas expressam basicamente símbolos do catolicismo. Isso se contrapõe aos símbolos de candomblé que se constituem em rituais privados, ou seja, banhos, sacrifícios de animais, comidas que são arreadas para alguns orixás, limpezas de espaços; esses atos, no entanto, são veementemente negados pelas integrantes. Atualmente, elas assumem que pertencem ao candomblé, mas afirmam que no período da festa fazem apenas ritos católicos dedicados a Maria, mãe de Jesus.

A atitude de negação das integrantes da Boa Morte traz à tona a perseguição que as religiões de matriz africana sofreram no período escravista e que, ainda hoje, são alvo de muito desrespeito. O comportamento das integrantes coloca em relevo as adversidades superadas pelos adeptos que viram uma religião, tida como marginal, tornar-se símbolo da nação brasileira. Bernardo (1998), ao pesquisar o papel da mulher negra, toca em questões como o racismo; a maioria das mulheres entrevistadas para o estudo mostram que se esqueceram das lembranças que lhes causaram muitos sofrimentos. A atitude das mulheres negras de São Paulo avizinha-se ao das integrantes da Boa Morte, porque ambas ainda sentem em seus corpos os reflexos de um passado nefasto; dessa forma, a Boa Morte, ao esconder os

aspectos do candomblé, torna-os privados, constituindo um dos motivos de formulações acerca do caráter secreto da organização. Vale ressaltar que foi graças à discrição, dentre outros aspectos, que essas mulheres conseguiram e conseguem manter a sua identidade.

Quanto aos rituais, na Boa Morte não há a presença de um corpo humano materializado, exceto a imagem do corpo da Virgem Maria, presente nas procissões e missas. Entretanto, no universo religioso, os objetos são carregados de significação simbólica do contexto de candomblé, por isso deduzo que há uma coexistência de elementos católicos e africanos.

Embora a morte seja o elemento centralizador, quer no ritual do axêxê quer no Culto de Babá Egun ou na Irmandade da Boa Morte, todos apresentam elementos convergentes e divergentes, visto que o axêxê procura expulsar as forças nefastas e desorganizadoras para longe da coletividade, enquanto a Boa Morte e Babá Egun buscam unir os dois mundos; todavia, o controle dessas forças expõe os oficiantes a uma série de perigos; há, ao mesmo tempo, a limpeza e o contágio. Para que haja a limpeza das forças consideradas desorganizadoras é preciso que os oficiantes e o grupo penetrem na dimensão impura, a fim de restaurar a coesão social, trazendo a ordem e conseqüentemente a purificação, a restauração das forças que haviam se dissipado com o advento mortuário. O penetrar na dimensão mortuária não é uma tarefa fácil, exige um conhecimento especializado, restrições; à medida que se faz adentrar no universo desconhecido, fica-se exposto até mesmo à própria morte. O axêxê, a Boa Morte e o Culto de Babá Egun têm em comum o trato com os rituais fúnebres.

Mary Douglas (1991), no livro *Pureza e perigo*, faz uma análise pormenorizada dos padrões de impureza de algumas sociedades e dos rituais de purificação empregados para expulsar a negatividade. Olhando por este ângulo, a morte representa a impureza que põe em perigo a ordem; contudo, os rituais permitem reorganizar a vida coletiva, já que a impureza ou poluição é um tipo de perigo que se manifesta onde a estrutura social ou força cósmica está definida; neste caso, a morte é o elemento marginal facilmente identificável que pode ser combatido adequadamente (DOUGLAS, 1991). Thomas (1982), ao analisar a morte nas sociedades africanas encontrou variadas formas da representação: boa morte, a morte como vida, como punição, como algo desejável e como reparação; assim a morte não pode ser vista como algo que polui; em alguns casos, ela pode ser considerada algo que repara, tal como é uma das funções dos ancestrais quando vêm à terra. Tal como na reflexão de Lévi-Strauss

(1989)³, os rituais mortuários ligam-se a um série de oposições, como pureza/impureza, destruição/restauração, corpo/alma, matéria/espírito, morte/vida, por fim, masculino/feminino, oposições encontradas em todas as épocas e em todas as culturas antigas ou modernas. Essas representações não se apresentam da mesma forma em situações ou contextos; todavia, independentemente do tipo de oposição, elas podem variar de acordo com a teia social, na qual cada fio vai compor um determinado tecido. A experiência ritual para um expectador, adepto ou oficiante possui significação diferente para indivíduos diferentes. Assim, cada experiência pode ser entendida como um texto que se abre a múltiplas leituras e interpretações.

Na maioria das sociedades, sobretudo entre os nagôs, a realização dos rituais que vão garantir a passagem do indivíduo para a comunidade ancestral é responsabilidade dos homens. Este corte de gênero pode ser visto a partir de uma visão hegemônica, onde as relações de classes e as dinâmicas culturais são usadas por um grupo que exige e impõe ao outro uma relação de força; o hegemônico julga-se superior e dispõe de mecanismos estruturantes de dominação. Nesta relação, quase sempre as mulheres são vítimas; trabalham na quase invisibilidade, mas, por outro lado, fazem parte e são indispensáveis no tecido social.

A hegemonia proposta por Gramsci é utilizada para pensar as relações entre homens e mulheres dentro dos rituais mortuários dos grupos pesquisados, visto que a hegemonia masculina serve de base para as nossas reflexões. Essa hegemonia não requer luta armada ou violência física; faz-se fortalecer pelo silêncio das forças, por determinações culturais, contando, muitas vezes, com a participação do grupo ou pessoas dominadas; além disso, ela perpassa todas as esferas da vida dos indivíduos. O conceito de Gramsci permite, ao mesmo tempo, identificar nas relações de gênero as dinâmicas e as rupturas dessa hegemonia.

Ao levar em conta a visão hegemônica sobre o mundo, procurei verificar as estratégias usadas para a manutenção do poder nas mãos dos homens. Ressalta-se, ainda, que tanto mulheres quanto homens executam suas performances (GOFFMAN, 2007) a fim de manter seu *status*. Portanto, serão confrontados os jogos praticados por cada um desses atores na dinâmica cotidiana do culto mortuário. Embora não se queira masculinizar as mulheres, conforme se pode ver em Bourdieu (2010, p. 41), sabe-se que

[...] as divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais de dominação que estão instituídas entre os gêneros se inscrevem, assim progressivamente em duas classes de *habitus* diferentes, sob a forma de hexis corporais opostos e complementares e do princípio de

³ Sobre os pares de oposições, ver a obra *Pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (1989).

visão e de divisão, que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre masculino e feminino.

Bourdieu (2010), ao lançar tal pensamento, leva a refletir que a dominação masculina é, antes de tudo, fruto de um processo histórico antigo. Muitas vezes essa dominação está no inconsciente das pessoas em jogo que, querendo defender uma postura de igualdade entre os sexos, assumem uma posição contraditória; isso se verifica na prática e nas ações antes criticadas. Nesta perspectiva, o gênero pode e deve ser entendido como uma construção histórica das relações de poder entre homens e mulheres, sem antes refutar as definições de masculinidade e feminilidade, colocando-as numa base dicotômica. Desta maneira, o conceito de gênero passa a variar conforme o tempo e a cultura⁴, assumindo um caráter dialético sobre as relações sociais, nas quais se consideram aspectos individuais e coletivos nos locais onde atuam. Embora a masculinidade e a feminilidade possuam bases comuns, o mais correto seria falar masculinidades e feminilidades, uma vez que essas categorias podem apresentar variações de acordo com o relevo social, assumindo traços identitários de um determinado grupo. Independentemente do grau de variação, as masculinidades e feminilidades apresentam elementos de convergência e especificidade quando analisadas dentro de uma base comum.

Para Michel Vovelle (1987)⁵, os aspectos das conjunturas sociais são responsáveis pelas variações da sensibilidade coletiva, cuja orientação está no fato histórico, que se tornam diversas quando se levam em conta os meios, lugares e o modo de cada grupo lidar com o evento da morte. Desta forma, há uma diversidade de práticas sociais no tratamento desta. O autor ainda acrescenta que é fundamental atribuir o devido valor ao contexto sócio-histórico no qual ocorreu o evento.

A experiência dessas categorias pode apresentar, por exemplo, significados diferentes para coisas aparentemente iguais. É do universo religioso e do cotidiano de seus participantes que se ocupa este estudo.

Alguns textos teóricos de Hertz (1960), Mauss (2003), Leite (2008), Morin (1970), Philippe Ariés (1989), Jack Good (1996) e Thomas (1983), lançam um olhar mais fixo acerca da morte e dos rituais mortuários; abordam, sobretudo, aspectos coletivos e simbólicos que

⁴ Neste trabalho, tomarei emprestadas as concepções de cultura defendidas por Clifford Geertz (1989, p. 103), nas quais a cultura é entendida como um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. A cultura como teia de significados deve ser entendida como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

⁵ Grande historiador francês e precursor dos estudos da *História das mentalidades*, na obra *Ideologias das mentalidades* desenvolveu um vasto estudo sobre as influências do meio na determinação e maneira como cada grupo ou indivíduo trata os fatos mortuários.

resultam nas representações que nortearão as atitudes e os comportamentos das sociedades perante a morte. Embora abordem aspectos diferentes, todos se preocupam em entender os impactos físicos e espirituais da morte, bem como os impactos causados por ela. Hertz (1960), na obra *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, afirma que as atitudes das pessoas em torno do falecido são o que verdadeiramente garante a legitimação do grupo, bem como o fortalecimento das relações sociais e dos valores, regras e costumes. O paradigma cultural da morte configura-se, portanto, como uma instituição de coesão social, expressa pela solidariedade entre indivíduos diante da morte. Esta análise de Hertz encontra base no pensamento de Durkheim (1989); ele diz que a coletividade tem supremacia sobre o indivíduo e a participação nos ritos leva ao êxtase e à efervescência coletiva. No caso do axêxê, a participação nos rituais serve como forma de expulsar uma ameaça que atinge a todos do grupo.

Os rituais mortuários ditam regras na vida social. Nesse sentido, a Boa Morte e o Culto de Babá Egun associam elementos e significados como forma de vivenciarem a fase mortuária, que também compõem o ciclo da vida, que pode ser entendida pelo princípio da circularidade, em que vida e morte fazem parte do mesmo círculo. A morte seria apenas mais um dos sucessivos estágios vividos pelo homem. No Brasil, a circularidade aparece nas simbologia do orixá Oxumaré que liga o aiyê e o orun; esta divindade também faz parte dos eboras da criação dos seres. Dentro da cosmogonia africana, Thomas (1982) fala da cobra como símbolo de imortalidade, pois as sucessivas mudanças de pele são uma forma de reivindicar a regeneração perpétua; associa-se assim às fases da vida. Em outra passagem do livro *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire*, o autor lança mão de um mito do povo *fon* e mostra de que maneira o homem se tornou imortal (THOMAS, 1982, p. 33). A mitologia conta que Deus estava satisfeito com a criação do mundo e da humanidade e enviou do céu um vodun com a finalidade de entregar para a humanidade os símbolos da imortalidade; no entanto, o vodun, ao chegar à terra, ficou encantado com tanta beleza. Por vaidade, se transformou em um arco-íris, ele piscou e abriu os olhos dos humanos, mas se esqueceu da missão que lhe foi confiada. Irritado, Deus puniu todos os homens tornando-os mortais e, por não cumprir sua missão, o vodun foi condenado a rastejar-se pela terra. O mito mostra que a imortalidade humana foi proveniente de uma transgressão, mas evoca o vodun Oxumarê como aquele que tem acesso aos dois planos da existência.

A dimensão coletiva e as concepções dos rituais contribuem para a criação do sistema de representações mortuárias, a medida que ratificam as estruturas e as lógicas sociais que se revelam por meio das práticas adotadas em torno do acontecimento da morte. Para Geertz

(1989), os ritos buscam oferecer uma explicação não necessariamente verbal ao sofrimento, a fim de torná-lo suportável; desta forma, os enlutados com os demais participantes do grupo tornam-se mais coesos e resistentes ao impacto advindo da morte.

Os rituais mortuários praticados pelos grupos supracitados são ricos em simbolismo. Os rituais são compostos por vestimentas, lavar o corpo, cânticos entoados, a destruição dos pertences do falecido e, em alguns casos, os rituais são realizados com o corpo presente. Tudo isso evidencia, essencialmente, a necessidade de reorganização do grupo social, já que a morte é por excelência um fator desagregador; portanto os rituais feitos servem, não apenas como rituais de passagem, mas, sobretudo, como forma de trazer a normalidade ao grupo social. A esse respeito, o autor afirma que

O símbolo é um signo ligado à coisa por uma convenção arbitrária, porque representa uma ligação real entre o objeto e o significado por este objeto. De acordo com J. Piaget: “Um símbolo deve definir-se como laço de semelhança entre o significante e o significado, enquanto o signo é arbitrário” e necessariamente repousa sobre uma convenção; o signo, portanto, requer a vida social para constituir-se, enquanto que o símbolo pode ser elaborado individualmente (como nos jogos infantis.) Além disso, é óbvio que os símbolos podem socializar-se, em um símbolo coletivo, é em geral metade signo, metade símbolo. Ao contrário, o signo puro é sempre coletivo (THOMAS, 1983, p. 513)⁶.

O símbolo mortuário pode, ao mesmo tempo, ser individual e, enquanto signo, ser representação coletiva, mas as estruturas internas colaboram na definição desse campo simbólico.

Foucault (1988), na sua obra intitulada *A História da sexualidade: a vontade de saber*, explicita o caráter dialético das estruturas; mas podemos ligar essa base estrutural às atitudes das pessoas diante da morte. A atribuição ao valor da vida constituiu para Foucault a grande ruptura realizada no Ocidente. Isso favoreceu os discursos que relacionavam as ciências humanas e o controle social dos corpos, enfatizando, sobremaneira, o social; enquanto valor, a que chamou de *biopoder*, associa-se às categorias como nascimento, sexualidade e reprodução. O que significa dizer que todas as atitudes possuem seu peso, inclusive as que tocam à morte. E para que haja controle é preciso se estabelecer relação de poder. No universo dos rituais mortuários, buscamos compreender a relação dos homens com as

⁶ Tradução livre de: “*El símbolo no es el signo vinculado a la cosa por una convención arbitraria pues supone un vínculo verdadero entre el objeto y significada por este objeto. Según J. Piaget: ‘Un símbolo debe definirse como u lazo de similitud entre el significante y el significado, mientras que el signo es arbitrario’ y reposa necesariamente sobre una convención, El signo requiere por lo tanto de la vida social para constituirse, mientras que el símbolo puede ser elaborado por el individuo solo (como en los juegos de niños). Es obvio por otra parte que los símbolos pueden socializarse, y un símbolo colectivo es en general mitad signo, mitad símbolo. Por el contrario, un puro signo es siempre colectivo*”.

mulheres como adeptos, uma vez que no culto de Babá Egun as mulheres são excluídas de parte dos rituais que envolvem a invocação dos ancestrais. Em contrapartida, a Boa Morte também exclui os homens das cerimônias que realiza. Assim imerge-se nesses espaços na tentativa de entender qual a relação de poder que se estabelece entre essas pessoas ou em que medida homens e mulheres contribuem para a manutenção de determinados privilégios, já que a maior parte da literatura e a oralidade legitimam a supremacia masculina nas questões relacionadas à morte. Pelo menos dentro das concepções e mentalidade nagô, visto que em outras sociedades isso pode apresentar-se de forma diversa, por exemplo, na mentalidade mina, na qual as mulheres são detentoras desses rituais.

Foucault (1979), no livro *Microfísica do poder*, vai mostrar que existem vários tipos de poder; mesmo em uma situação de dominação, o dominado também o tem. São poderes que o autor denomina de micropoderes, mas igualmente servem para dar sustentação a um sistema; o fato de serem considerados micros não quer dizer que eles sejam menos importantes.

Na investigação etnológica, Juana Elbien dos Santos (1984), no livro *Os Nàgò e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*, desenvolveu sua análise em torno da morte, privilegiando desde os mecanismos estruturais, interpretações, elaboração do sistema ritual. A autora trata de maneira pormenorizada cada elemento ritual africano e as adaptações sofridas no processo diaspórico. A pesquisa envolve os cultos mortuários praticados no Ilê Agboula, em Ponta de Areia, Itaparica.

Outro estudo desenvolvido no Ilê Agboula foi do antropólogo Júlio Braga (1992). Nele, o autor trabalha e analisa as significações do culto de Babá Egun com o intuito de compreender o papel do culto aos ancestrais na construção das bases da vida cotidiana. Esse trabalho apresenta uma série de vivências que permitem acessar algumas estruturas sociais daquela comunidade. O autor ainda evoca as influências do culto na conformação do que é ser negro. Contudo, não questiona a divisão sexual das tarefas. Foi analisando os documentos e observando nos rituais a suposta supremacia masculina, que percebi que havia uma brecha sobre o papel fulcral das mulheres; por outro lado, a Irmandade da Boa Morte realiza rituais em homenagens aos ancestrais. A percepção dessa brecha possibilitou à pesquisadora chegar à problematização central dessa investigação: Da perspectiva das subjetividades da masculinidade e da feminilidade como processos contraditórios, na medida em que delas surgem outras realidades igualmente contraditórias – a mulher/rituais mortuários –, de que maneira as mulheres subvertem a ordem dos rituais mortuários para acessarem um espaço dito como masculino? E de que forma os homens conseguem manter seu status de poder? A

premissa é a de que homens e mulheres utilizam performances de masculinidades e feminilidades para assegurarem as práticas dos rituais mortuários, bem como garantirem a manutenção do status de poder dentro dos referidos grupos, ou seja, as mulheres, ao invés de questionarem a exclusão feminina nos rituais, usam o corpo para subverterem a ordem vigente. Além disso, mulheres e homens usam estratégias corporais da masculinidade hegemônica e da feminidade dita subalterna para vencer as contradições rituais.

Além desses dois estudos realizados em Itaparica, no Terreiro de Babá Agboula, outros trabalhos também empreenderam esforços na compreensão do campo simbólico em torno da morte. Em 1996, o estudo intitulado *A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun*, de Acácio S. A. dos Santos, analisa, dentre outras coisas, a maneira como adeptos de candomblé, irmandades negras e o culto de Babá Egun concebem a morte. No que toca às questões relacionadas ao Egun, o trabalho de campo foi realizado no terreiro Ilê Obanilê Egun Gun Gun, localizado em Diadema, fundado pelo venerado Roxinho, que pertencia ao núcleo de Ponta de Areia, em Itaparica, e ainda hoje é uma grande referência; diferentemente desta investigação, o estudo não faz referência às questões da masculinidade, feminilidade e performance. Todos os trabalhos possuem sua importância e colaboram para a compreensão sobre a morte africana que, em parte, foi ressignificada no Brasil; ajudam no entendimento dos elementos identitários das pessoas que fazem parte dos grupos; todavia, nenhum trabalho, até o momento da conclusão desta tese, desenvolveu estudo relacionado às masculinidades e às feminilidades no culto de Babá Egun, no terreiro do Agboula.

Quanto à Irmandade da Boa Morte, o historiador Luiz Cláudio Nascimento⁷ discutiu a Irmandade pelo viés histórico, buscando apreender a vida das primeiras fundadoras até a atualidade, ligando as suas integrantes aos primeiros candomblés de Salvador e Reconcavo. É por meio do fio da memória puxado por Nascimento que cheguei às primeiras mulheres da Boa Morte que, simultaneamente, atuavam tanto na Irmandade quanto nas principais casas de candomblé de Salvador. Suas pesquisas tornaram-se referências obrigatórias, dada a relevância e profundidade; para mim, em particular, o trabalho traz uma série de fatos que elucidam muitos depoimentos das atuais integrantes. Em outra perspectiva, a pesquisadora Francisca Marques (2003), na dissertação de mestrado, que se intitulou *Samba de roda em Cachoeira, Bahia: uma abordagem etnomusicológica*, e na tese de doutorado, cujo título é

⁷ Para maiores detalhes, ver os trabalhos *A presença do candomblé na Irmandade da Boa Morte: uma investigação etnográfica sobre ritos mortuários e religiosidade afro baiana* (2001) e o livro *A Boa Morte em Cachoeira: contribuição para estudo etnográfico* (1988).

Festa da Boa Morte e Glória: ritual, música e performance (2009), mostra a Irmandade a partir da perspectiva musical. Embora tenha abordado as questões religiosas e históricas, o eixo central de seu trabalho é a música, quer no ritual religioso quer na performance.

O estudo de grupos afro-brasileiros requer uma investigação não apenas das questões históricas, mas um estudo acerca do corpo, pois foi no corpo que os escravizados criaram condições para a sobrevivência de suas culturas, foi nele e sobre ele que os negros e negras inscreveram, guardaram e performaram o que hoje chamamos de culturas afro-brasileiras. É de David Le Breton⁸ (2006, p. 39) a afirmação de que “O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ele é modelado conforme os hábitos culturais”, produzindo eficácias simbólicas e materiais. A afirmação de Le Breton é reveladora, no sentido de mostrar que o corpo serve como instrumento de dominação ou de resistência, quando instrumentalizado para tal. No nosso caso, o corpo no espaço ritual e também fora dele revela-se como peça estratégica na configuração dos papéis desempenhados. Homens e mulheres usam a performance corporal para assegurar o poder e neste sentido essa prática não difere dos atos mágicos, religiosos ou simbólicos. Le Breton (2006, p. 28-29), em suas análises, aponta:

O corpo é uma realidade mutante de uma sociedade para outra: as imagens que o definem e dão sentido a sua existência invisível, os sistemas de conhecimento que procuram elucidar-lhe a natureza, os ritos e símbolos que o colocam socialmente em cena, as proezas que poderia realizar, as resistências que oferecem ao mundo, são incrivelmente variados, contraditórios até mesmo para nossa lógica aristotélica do terceiro excluído, segundo a qual se a coisa é comprovada seu contrário é impossível [...].

De igual modo, veem-se as integrantes da Boa Morte realizando rituais que, em princípio, seriam funções masculinas. Mas elas não se incomodam com os rótulos atribuídos a partir de um exercício de uma atividade. As características físicas e morais, os atributos empregados ao sexo dizem respeito às opções culturais e sociais e não são uma marca natural que fixa o homem e/ou a mulher em um destino biológico. A condição do que é ser homem ou ser mulher não se limita apenas à inscrição do corpo; essa condição resulta do embricamento social, ligando-se aos sistemas educativos e aos modos de vida de cada sujeito.

Não obstante ser um tema recorrente na antropologia – embora a ciência tente se mostrar neutra, falando de indivíduos genéricos, quando na verdade participa de um jogo de construção da diferença das mulheres em relação a uma esfera dominante de gênero, em que as primeiras ficam prejudicadas –, a dimensão de gênero, na perspectiva das masculinidades e

⁸ Antropólogo francês, especialista na área de estudos sobre o corpo, sobretudo na obra *A sociologia do corpo* (2006), aponta várias formas de uso do corpo.

feminilidades, no que tocam à morte, não foram objeto de investigação, até o momento. Em alguns trabalhos, a dimensão mortuária é tratada pelo viés da complexidade dos rituais africanos, pela relevância histórica e pela identidade; reconheço a importância dos estudos realizados por estes pesquisadores, porém o recorte de gênero não constituiu elemento central, como também não há em nenhuma discussão a junção da Boa Morte e de Babá Egun⁹. Neste trabalho, as categorias de masculinidades e feminilidades são entendidas como móveis, podendo ser encontradas no grupo de mulheres ou de homens, haja vista que estas são construídas socialmente. Quanto ao segredo, este constitui a base dos grupos pesquisados; além disso, ele revela-se como uma forma de poder, visto que os bens simbólicos, quando encontrados nas mãos de poucos, revestem-se desse caráter.

Corriqueiramente o termo feminino e feminilidade são usados como sinônimos, tal como Freud (1980) o fez em 1932, na sua obra *Feminilidade*. Para ele, a feminilidade indicaria uma certa bissexualidade, isto é, o indivíduo apresenta porções do masculino e do feminino, portanto a pessoa é, ao mesmo tempo, masculino e feminino; para ele, a mulher detém mais características femininas e o homem mais características masculinas, por isso foram considerados por muitas feministas como reducionistas e misóginos, tal como Saffioti (1995). Acredito que, fazendo as devidas ponderações, se possa tomar de empréstimo parte da definição da feminilidade freudiana, acrescentando a ela a categoria masculinidade; uma vez que o autor coloca a feminilidade em um campo movediço, assim também é feito aqui em relação à masculinidade, já que ambas estão fora do alcance da anatomia. Deste modo, as categorias empregadas ao longo deste trabalho não estão vinculadas estritamente à mulher ou ao homem, elas se constituem de flutuações e revezes dentro de um contexto sociocultural e político onde se leva em conta a autodescrição. Ainda neste sentido, a bissexualidade da masculinidade ou feminilidade é vista como parte inerente a toda pessoa e não se relaciona à opção sexual dos indivíduos, tanto na Irmandade da Boa Morte quanto no Culto de Babá Egun.

Connell (1987), ao estudar as relações de gênero, focadas em grupos de meninos, rapazes, descobriu não apenas tipos diversos de masculinidades, tais como subordinadas, cúmplices, marginalizadas e hegemônicas, todas elas pertencentes à ordem interna de gênero que, ao se inter-relacionarem com as estruturas como classe e raça, criam relações mais amplas entre elas. Neste sentido, a categoria gênero é genérica e, como tal, não contempla

⁹ Em relação aos estudos sobre o culto de Babá Egun, o desvio da regra seria a dissertação de Santos (1996) que, embora tenha abordado a morte nas irmandades negras, dedica um capítulo especialmente à Boa Morte e outro ao Culto de Babá, em Diadema, São Paulo, todavia o autor não trabalha na perspectiva do ritual como performance ou do gênero (masculinidades/feminilidades).

casos específicos. Em certa medida, grande parte dos estudos produzidos nas décadas de 1960, 1970 e 1980 acreditava resolver essas lacunas definindo conceitual e historicamente tal construto; ao contrário, a grande maioria incorria no erro de apresentar uma análise, quase sempre, imprecisa. Nesse ínterim, em 1960, Stoller (1982), cunhou a expressão *identidade de gênero*. Tal expressão ainda hoje é utilizada para significar a construção social dos seres humanos, não apenas a partir da diferença anatômica dos sexos, mas pela identidade. A definição considera principalmente as características com as quais os indivíduos se identificam e adquirem ao longo da vida; a própria palavra identidade já evoca questões como classe, raça/etnia.

Sublinho aqui algumas considerações sobre o construto gênero que, embora criticado, é usado de forma exemplar para se pensar as relações entre os seres humanos. Desde já, explícito que, embora masculinidades e feminilidades sejam inerentes ao gênero, entendo que elas são vivenciadas de forma diferente; não existe um grupo de indivíduos igual ao outro, de igual modo essas categorias também o são, por isso a ênfase dada nesse viés.

Laurentis (1994) afirma que o gênero pode ser visto como símbolo cultural, representando instituições, organizações, cujas identidades múltiplas, contraditórias e subjetivas são evocadas; para ela, o gênero deve figurar como mecanismo regulador de relações não apenas homem/mulher, mas igualmente as relações homem/homem e mulher/mulher; deve, pois, representar a multiplicidade do ser humano. Saffioti (1995) defende a concepção de sujeito múltiplo; na sua concepção, a multiplicidade vai ao encontro da contraditoriedade potencializada do ser humano, contemplando as divisões e atribuições assimétricas entre os sexos. Nesta mesma linha, seguem Miguel V. Almeida (2000)¹⁰ e Joan Scott (1990)¹¹ que, além de revisarem a teoria feminista, agregam ao conceito uma visão mais precisa acerca da dicotomia, simbolicamente construída através das diferenças sexuais humanas. Connell (1995) vai além do fato de defender algumas propostas do feminismo; adiciona ao conceito de gênero a noção de *estrutura de relações de gênero*, através da qual é possível reconhecer a complexidade das sociedades, ao tempo em que garante maior apreensão da dinâmica histórica de gênero. Isso significa dizer que o gênero é muito mais que interações sociais, face a face entre homens e mulheres; ele engloba o “Estado”, a família e a sexualidade (CONNELL, 1995).

¹⁰ O autor, no livro *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade* (ALMEIDA, 2000), traz uma reflexão sobre o conceito de gênero, focando especialmente a masculinidade de um povoado de Portugal, ao tempo em que aponta para a vivência diferenciada da categoria.

¹¹ A historiadora norte-americana e autora do artigo *Gênero: uma categoria útil* faz uma reflexão da categoria gênero, porém aponta caminhos para o seu uso adequado.

A categoria gênero, quando usada sem as ponderações necessárias, acarreta uma série de problemas, dentre os quais a legitimação da hegemonia masculina ante a suposta inferioridade das mulheres; aliás, os homens as colocam no recalque do inconsciente, naturalizando atitudes e comportamentos como se as mesmas não existissem. Dados os problemas já mencionados, o conceito de gênero não pode ser usado como única categoria analítica para falar dos problemas vivenciados pelas mulheres, quer na Boa Morte quer no Culto de Babá Egun. Desta maneira, optei por tratar a questão do gênero, focando nas masculinidades e feminilidades, pois estas duas constituem um projeto de gênero dinâmico no que toca à organização da prática, além de enxergar nelas formas divergentes das que são normalmente apresentadas. Classicamente, masculinidade e feminilidade são usadas para classificar, para se referir à divisão sexual do trabalho, para a divisão do trabalho sexual, ao passo que salientam toda a dicotomia perpetrada pela visão hegemônica (ALMEIDA, 2000, p. 19).

Stoller (1982), em 1953, cunhou, através de um estudo da transexualidade, a importância social do sentir-se homem ou mulher e a ideia de que é por ela que a criança adquire sua identidade de gênero, fundamentando assim que a masculinidade é adquirida. Tomei a liberdade, nesta pesquisa, para acrescentar que a feminilidade também o é.

Normalmente, quando se fala em gênero, logo se remete às diferenças corporais entre mulheres e homens assentadas na biologia, que define o que constitui o feminino e o masculino, reforçando as dicotomias e diferenças. Tais características fazem parte de uma construção advinda do senso comum, baseadas nas crenças de instituições sociais e culturais sobre a diferenciação do sexo biológico, sem levar em consideração o entendimento das relações sociais e culturais de gênero, sem ter em conta que o gênero é produto das interações sociais, que pode variar quando se assenta nos aspectos culturais (FASTING, 2006). Seguindo esse raciocínio, os grupos religiosos aqui investigados podem, em certa medida, ser entendidos como espaços de segregação do sexo, isto é, do feminino ou masculino.

Além dos problemas acima mencionados, os autores e autoras supracitados revelaram ainda que o conceito de gênero possui pontos obscuros que suscitam outros questionamentos; são pendências que não estão explicitadas nos enfoques dados nos seus referidos estudos. Estes últimos não fazem qualquer referência ao patriarcalismo (LERNER apud SAFFIOTI, 2004). O patriarcado, como estrutura de poder, penetrou em todas as esferas da vida social, causando danos a toda a sociedade, inclusive para o homem (CONNELL, 1990). Desta premissa, o conceito de gênero não serve para pensar todas as situações, tal como é utilizado, na maioria dos estudos; não diz respeito a nenhum segmento, tampouco responde às

inquietações de grupos, como dos gays, lésbicas, negros, negras, pobres, inter-raciais etc. Para Scott (1990), o termo gênero enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade. A polissemia do conceito revela, ainda, uma construção binária e hierárquica da diferença sexual humana; ademais, o construto pode servir para fomentar, fortalecer e legitimar o direito político conferido aos homens pelo fato de serem homens.

Deste ponto, pode-se presumir que o patriarcado traz implícita a incitação de confronto político entre grupos diferentes ou talvez biologicamente iguais, não apenas com agressões de homens dirigidas às mulheres, aos homossexuais, às lésbicas; grosso modo, seria, por assim dizer, a dominação do gênero pelo gênero. A partir disto não se pode pensar a dominação-exploração originária do binarismo, já que o sexo é biologicamente igual, mas socialmente diferente.

Na tentativa de resolver esse problema conceitual, outros estudiosos optam por utilizar o conceito de patriarcado como forma de denunciar a dominação masculina sobre as mulheres, mas esta também é uma categoria histórica e não ontológica; logo, é datada, servindo apenas para se pensar a opressão em um dado período histórico, período em que se acredita ter havido uma supremacia masculina; fala-se aqui de alguns milênios de anos atrás, enquanto a sociedade humana tem mais ou menos 230 mil anos (JOHNSON apud LERNER, 1986). Tais autores postulam que o uso desse conceito incorre na naturalização da relação de dominação-exploração da mulher sem que haja a nomeação dos dominadores, pois até mesmo os estudos feministas denunciam a dominação masculina; entretanto seus opressores ficam subentendidos. Por outro lado, há uma corrente de estudos feministas que defendem o patriarcalismo, pois atestam que a história registra sociedades igualitárias do ângulo de gênero, portanto a discriminação feminina funda-se nas próprias relações sociais. (KURZ apud SAFFIOTI, 2004). Porém, ao revisar a história da dominação masculina sobre a mulher, Saffioti (2004, p. 33) revela que

Não foi gratuita a alta consideração devotada às mulheres por parte dos homens, quando ainda não conhecia a participação masculina no ato da fecundação. Capazes de engendrar uma nova vida, de produzir todos os nutrientes necessários ao desenvolvimento dos fetos e, ainda, de fabricar internamente leite para alimentar os bebês, eram consideradas seres poderosos, mágicos quase divinos. Caíram do pedestal, quando se tomou conhecimento da imprescindível, mesmo que efêmera colaboração masculina no engendramento de uma nova vida, mas persistiu a inveja de dar à luz novas criaturas.

Saffioti, no trecho acima, faz uma denúncia ao revelar que os homens tinham uma maior consideração às mulheres, por acreditar que não havia a participação masculina no ato conceutivo; no entanto, essa situação ganha novos contornos quando estes descobrem sua participação na fecundação. Não apenas os homens as colocam em um lugar de subalternidade como chamam para si a maior importância no engendramento de uma nova vida; contudo, a autora aponta que ainda assim os homens teriam inveja da mulher pelo fato dela dar à luz.

Rituais religiosos

Por inserir-se no campo da antropologia da religião, é bom desde logo dizer qual a definição de religião que norteia este trabalho. O norte-americano e antropólogo Geertz (1989, p. 104-105) afirma que a religião é um

[...] sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas penetrações e duradoras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A definição do autor é de extrema importância para se compreender a temática deste trabalho, uma vez que explicita o caráter cultural da religião e, como cultura, se faz produto e produtora de significados, a partir dos quais os grupos aqui estudados interpretam o seu cotidiano e organizam atitudes e comportamentos. Essa interpretação, muitas vezes, passa por um processo de ritualização, onde símbolos e significados dialogam, ainda que a realidade aparente seja contraditória. Nesta linha de raciocínio, a crença é um fator muito importante para os desdobramentos deste trabalho. Geertz (1989) estabelece uma relação entre crença e ritual, na qual a crença religiosa e o ritual se confrontam e confirmam mutuamente; ambos têm sua existência fortalecida no outro; a crença leva um *ethos* a representar um tipo de vida implícita no estado real do cotidiano, apreendendo os significados retidos através de cada símbolo, interpretado individual ou coletivamente. As afirmações que constituem a crença são a rubrica com a qual interpretamos os processos sociais, psicológicos e religiosos; é também por ela que modelamos comportamentos e atitudes da experiência cotidiana (GEERTZ, 1989).

Geertz define ritual religioso como um comportamento consagrado, no qual o complexo simbólico se reveste de autoridade persuasiva, fundindo ethos e visão de mundo; os símbolos religiosos podem ser representados pelos relatos míticos ou dramatizados, isto é, eles podem ser performatizados. Quando encenados publicamente, os rituais religiosos são considerados por Geertz como performances culturais ou cerimônias culturais. Embora tenha sido adaptado, o termo foi cunhado pela primeira vez para designar um conjunto de ações organizadas e apresentadas ou realizadas em um determinado lugar. O conjunto de ações denomina-se *performers*. As performances culturais, especialmente as religiosas, envolvem linguagens verbal e não verbal: canto, dança, encenação ou dramatização, as artes plásticas e gráficas; estes elementos comunicam-se e combinam-se entre si de diversas maneiras, com o intuito de representar uma dada cultura (TURNER, 1988, p. 23).

Quanto à performance, ela constitui o ato de mostrar-se, fazendo-o pelo apontar, sublinhar e demonstrar a ação (SCHECHNER, 2003). Tal como sugere a definição de Schechner, a performance aqui ganha contornos diferentes daquele que é usado corriqueiramente para se referir às representações teatrais e aos espetáculos. Tudo que é apresentado constitui ato performativo e, neste sentido, tanto a Irmandade da Boa Morte quanto o Culto de Babá Egun apresentam algo para um determinado público; há, portanto, atores e expectadores.

Embora tenha surgido a partir da interação de uma investigação teatral, no trabalho sobre a antropologia da performance e da experiência de Victor Turner, o autor estabelece uma relação entre a performance teatral e ritual; rito e teatro são correspondentes, ambos precisam ser performatizados para melhor ser compreendidos. Entretanto, Schechner (2010, p. 29) adverte: “todo teatro é *performance*, mas nem toda *performance* é teatro”. Assim, a representação ou apresentação realizada por Babá Egun e Boa Morte é considerada performance na medida em que possui a estrutura, encadeamento de fases, cenário mais ou menos fixo, definição de papéis, uma presença contínua diante de um grupo particular de observadores; os rituais ou as performances podem exercer influência sobre grupo ou pessoa que são meramente expectadores (GOFFMAN, 2007).

Neste particular, os grupos pesquisados podem utilizar a performance da masculinidade e da feminilidade para colocar frente à sociedade mais ampla; embora afirmem a especificidade de gênero – masculino/feminino –, o recorte de gênero não é tão estanque quanto as afirmações de seus membros; por vezes, apresentam brechas e fronteiras tênues, nas quais é possível encontrar a presença masculina no feminino e vice-versa:

Uma condição, uma posição ou um lugar social não são coisas materiais que são possuídas e, em seguida, exibidas; são um modelo de conduta apropriada, coerente, adequada e bem articulada, representado com facilidade ou falta de jeito, com consciência ou não, com malícia ou boa-fé, nem por isso deixa de ser algo que deve ser encenado e retratado e que precise ser realizado (GOFFMAN, 2007, p. 74).

Embora o indivíduo religioso viva corriqueiramente entre o senso comum e o religioso, como afirma Geertz, ele mergulha em formas convergentes e divergentes, mas através dos rituais há uma certa interação entre elas. As formas como o indivíduo religioso vê o mundo criam impactos e conteúdos diferentes de acordo com o tecido sociocultural.

Símbolos rituais são ricos em significados polissêmicos, sua atuação é transportada para a esfera cotidiana, seus atores compreendem, sentem parte do ritual de um jeito, assim os rituais modelam seus atores, observadores, de maneira diversa; por vezes são impregnados de visões múltiplas e complexas, como o é a visão que o homem lança sobre as mulheres; deste modo, as limitações de acesso das mulheres em relação aos rituais mortuários podem desvelar umas das formas de opressão sobre elas. Tais comportamentos encontram legitimação nos rituais na sua forma persuasiva e talvez autoritária. É certo que quase não há contestação acerca de um determinado ritual, ele está imbuído de uma lógica simbólica e sua significação se reverbera para além do espaço religioso; neste sentido, este estudo procura compreender em que medida as atitudes, a reflexividade das performances rituais refletem-se sobre os grupos aqui estudados.

A Boa Morte tem como objetivo principal o culto à morte. Embora seja uma visão mortuária permeada pelas perspectivas católica e do candomblé, o estilo de vida daquelas mulheres é o do povo-de-santo; ainda, assim, os rituais realizados por elas encontram-se impregnados por diferentes vivências. Com isso, não quero dizer que os elementos do catolicismo não estejam presentes nas homenagens realizadas pelas irmandades; eles estão presentes, porém suas integrantes os colocam de forma diferente, pois os símbolos só ganham significância quando estão em lugar preparado para tal. A saber, todas as cerimônias públicas realizadas seguem a tradição do catolicismo barroco, conservando as mais elaboradas procissões, que concorrem com o grande número de turistas, antropólogos, jornalistas e afins. Nestas procissões, a figura venerada é a da Virgem Maria. Para as integrantes da Irmandade, Maria não morreu, mas apenas adormeceu e ao acordar estava na glória. Este fato liga-se à concepção de morte das pessoas que integram o culto de Babá Egun, já que elas acreditam que o indivíduo não morre, mas o que ocorre é uma mudança de posição dentro do círculo da vida; portanto, tal mudança conduz o indivíduo para um outro espaço, denominado *orun*.

Alguns estudiosos, como Verger (1987), Bastide (1971) e Nascimento (2001), atribuem essa concepção ao conhecido sincretismo brasileiro, por vezes apresentado em seus estudos com uma carga forte de reducionismo e funcionalismo. Mas acrescento que esse processo sincrético pode ser considerado uma ressignificação ou, ainda, adaptações sofridas ao longo da história, para dar sentido à cultura e ao contexto social, quando da fundação da Irmandade. Para além de ser um culto católico ou de candomblé, este culto é brasileiro, feito com elementos culturalmente diversos, que dá sentido à vida do grupo que o pratica.

Através dos rituais mortuários, os espíritos ancestrais podem se fazer presentes no aiyê, isto é, na terra, normalmente com a finalidade de aconselhar, repreender ou acalmar algum ente que se encontra em desespero. Essa relação passado/presente auxilia na elaboração da vida cotidiana. Ainda que algumas imagens sirvam para iluminar fatos do dia a dia aparentemente obscuros, desta forma esclarece o autor:

[...] podemos afirmar, deste modo, que nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado e que as nossas imagens do passado servem normalmente para legitimar a ordem social presente. E contudo, estas questões ainda que verdadeiras, são insuficientes quando colocadas desta forma. E que as imagens do passado e o conhecimento dele recolhido são, conforme pretendo demonstrar, transmitidos e conservados através de performances (mais ou menos rituais). (CONNERTON, 1999, p. 4).

Busco no passado referências a fim de ligar o presente; portanto o presente dá um colorido especial quando dele se utiliza nas suas vivências. Esta reflexão está em consonância com os cultos praticados na Boa Morte e Babá Egun, visto que ambos usam a memória para recriar o momento presente. Para Pollak (1987), é por meio da memória que as instituições asseguram a sua continuidade e garantem a transmissão de traços fundamentais para a sobrevivência do grupo. A este respeito, o fragmento da análise de Geertz (1989, p. 11) revela:

Nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidas que possam parecer, tem sua perenidade assegurada. Sua memória, contudo, pode sobreviver a seu desaparecimento, assumindo em geral a forma de um mito que, por não poder ser ancorada na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas.

Retornando ao universo de pesquisas e abordando as especificidades de cada um, percebo que enquanto na Irmandade da Boa Morte a interdição é para os homens, no culto de Babá Egun a interdição recai sobre as mulheres, cuja participação é bastante limitada e o cuidado feminino deve se voltar para o que se refere aos orixás. O fato desses rituais serem praticados na sociedade brasileira trazem, por assim dizer, uma visão cultural multifacetada

para que possa manter seus costumes ao longo dos quase três séculos. Contudo, em Itaparica, os adeptos do Culto de Babá Egun reivindicam a pureza da tradição quando dizem que fazem com que o culto se mantenha da mesma forma que trouxeram da África. Com efeito, para Douglas (1991), a reivindicação da pureza é uma busca sem fim, já que ela não existe.

O universo da pesquisa

É sabido que os estudos etnográficos sobre a morte no Brasil abordam vários aspectos de sua realidade, porém, salvo engano, nenhum enfatiza as construções de gênero que perpassam os sistemas de significação simbólica e as dinâmicas sociais. Assim, este estudo se insere neste universo para refletir sobre os atores sociais que se envolvem nesses eventos, na medida em que busca focar as atitudes diante da morte em contextos díspares. Toma-se como campo etnográfico a Irmandade da Boa Morte e o Culto de Babá Egun.

A Irmandade da Boa Morte teve sua fundação no antigo bairro residencial da Barroquinha, em data incerta, porém são encontrados alguns documentos que mostram sua atuação desde meados do século XVIII. Na época, a região abrigava várias etnias africanas, dentre as quais pessoas de altíssimo conhecimento religioso; em Salvador, recebia o amparo da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios, já que naquela época não possuía estatuto ou compromisso, por isso qualquer negociação com as autoridades governamentais e eclesiásticas eram feitas pelos “Irmãos dos Martírios”. Com a expansão urbana e por razões citadas (capítulo 2), ela, ou parte dela, é transferida para Cachoeira, no Recôncavo Baiano, que por sua vez possuía diversos povos africanos.

O Culto de Babá Egun, segundo relato dos adeptos, sempre ocupou as terras de Itaparica, tendo se expandido para outras localidades da mesma ilha, mas todos mantêm a mesma estrutura ritual. Com o passar dos anos, o culto é levado pelos sacerdotes para outras cidades e estados, como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Recife; contudo, a nossa investigação se desenvolve na terreiro de Babá Agboula, casa-matriz das demais casas existentes. Tanto as primeiras integrantes da Boa Morte e do culto de Babá Egun estiveram juntos em Salvador, mais precisamente na Barroquinha, visto que o núcleo religioso dos grupos mencionados era composto respectivamente pela Piora Iyá Nossô Maria Júlia Figueiredo, da Irmandade, que ocupava simultaneamente o cargo de Iyalodê e Eleru nas organizações secretas Ogboni e Gèlèdè, e pelo Oluwô Bamboxê Êssa, um dos líderes do

Aramefá e do culto de Babá Egun, que na época ocupava o cargo de mesário da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios. É provável que a expansão urbana tenha levado as mulheres a se deslocarem para Cachoeira e os homens para a Ilha de Itaparica. É importante ressaltar que os dois grupos se originaram no período escravista, portanto são cultos que andaram conforme se expandia a população escravizada.

A escolha da dimensão do gênero, com foco sobretudo nas masculinidades e feminilidades foi importante no desenvolvimento do campo. Na Boa Morte, apesar de ter conhecido a Irmandade desde criança, ter estado na cidade diversas vezes e até convivido na casa de algumas integrantes mais intensamente durante o mestrado, as visitas no período de 2007 a 2010 foram também bastante profícuas, no sentido de ampliar a compreensão de aspectos relacionados à concepção de morte e a relação com os homens.

Mesmo já tendo ouvido falar por pessoas ligadas ao condómió, a minha inserção no Culto de Babá Egun se deu por intermédio de um Ogã do terreiro Viva Deus, de Cachoeira, que há muito tempo frequentou e colaborou com as festas no terreiro de Babá Agboula. A primeira visita foi feita em setembro de 2006, fora do período de festa, momento em que fui apresentada a Iyakekerê, isto é, à líder feminina; ela, por sua vez, se encarregou de me apresentar aos demais membros, alertando-os que em outra oportunidade iria voltar para assistir a festa e fazer algumas entrevistas. Inicialmente, fui recebida com um misto de acolhimento, desconfiança e estranhamento, mas aos poucos fui sendo inserida nas conversas e participando de algumas atividades realizadas pelas mulheres. A partir de então comecei a frequentar as festas que são realizadas quatro vezes por ano, além das visitas com permanência no local de quinze a vinte dias. O contato com as pessoas me permitiu vivenciar o cotidiano dos grupos e também a relação deles com o público em geral. Mesmo gozando de alguns privilégios por ficar hospedada em casa de pessoas ligadas ao grupo, houve um estranhamento natural em relação à minha atuação como antropóloga, sobretudo no que toca aos rituais mais privados e até mesmo nos públicos. Por outro lado, esse contato com as pessoas, com o povoado, as quitandas fez com que eu percebesse que a estrutura ritual começa no privado (jogo de búzios, preparação da comida, preparação das roupas e espaços, sacrifícios, banhos de purificação...) e depois torna-se pública, visto que à festa aberta antecede uma série de rituais internos. A parte pública se faz em forma de Ajeun, no xirê, oferendas, despachos, na divisão dos espaços em masculino ou feminino ou lugar reservado para as integrantes ou pessoas em geral; tudo isso realizado com o rigor necessário para que os rituais tivessem eficácia.

A questão do acesso aos espaços pelos integrantes constituiu desde o início um dos pontos a ser estudado, a partir do viés mortuário e sob a ótica do poder, já que a restrição a algumas informações ou conhecimentos colocam os indivíduos em situações diferentes. Por estar intimamente relacionado à natureza religiosa, o segredo é elemento regulador e fundamentador, isto é, permite ao indivíduo acessar os fundamentos da religião; tal fato é conseguido por fases iniciáticas ou graduais, na medida em que os segredos revestem os indivíduos de poder, ainda que ocupem a base da hierarquia. Estes fatos configuram a esfera religiosa do estudo.

Para melhor compreender esses traços, centrei o foco, no primeiro momento, na observação dos espaços rituais, do cotidiano das mulheres e homens dos referidos grupos, bem como procurei observar de que maneira eram vivenciadas e engendradas as masculinidades e feminilidades dentro e fora dos cultos. Essas observações levaram-me a acrescentar o caráter performático na análise, pois percebi que essas eram vivenciadas de forma diversa e possuíam uma forte representação. A cada cântico, cada dança, cada gesto, cada vestimenta, a reação do público fazia emergir novos homens e novas mulheres, ora revestidos de poder e autoridade, outras vezes revestidos de estratégias para manutenção de posição. A opção pela análise do caráter performático das masculinidades e das feminilidades dos rituais mortuários¹², aliada ao segredo, justificam o recorte empírico e antropológico deste estudo.

A pesquisa de campo foi realizada em Cachoeira e em vários terreiros de Babá Egun, em Salvador, Lauro de Freitas e Itaparica. Também observei o ritual de axêxê de um Babalaxé, festas de candomblé em que os ancestrais são homenageados. A observação e participação nesses últimos rituais foram fulcrais na definição do recorte e na escolha do terreiro, visto que, a partir delas, pude fazer algumas diferenciações entre os rituais, isso possibilitou melhor inserção no tema, já que os rituais, embora façam homenagens aos antepassados, são coisas diferentes. A escolha do terreiro de Lesen-Egun Ilê Agboula, localizado em Ponta de Areia, se deu por ele ser o primeiro terreiro no Brasil a invocar Babá Egun. Hoje, encontra-se sem um dirigente oficial, já que o Alabá Domingos dos Santos faleceu há 5 anos e ainda não foi definido o novo sacerdote. Apesar da pesquisa ser desenvolvida na casa-matriz, não me furtei em visitar outros terreiros de Babá na Bahia, sobretudo as casas que descendem do Agboula. Na oportunidade, entrevistei vários

¹² A realização do doutorado sanduíche em Portugal, com a orientação do professor Miguel Vale de Almeida, contribuiu sobremaneira para o amadurecimento, compreensão e delimitação da masculinidade e feminilidade como elemento central deste trabalho.

dirigentes, entre os quais Ojé Laelcio, da casa Babá Obá Nilé, no Rio de Janeiro. Na Bahia, visitei o terreiro Ilê Oiá Tuntum, antigo Barro Branco, cujo dirigente é Eduardo dos Santos, o Ilê Omo Ilê Odeã, do dirigente Arisosvaldo, conhecido como Petu; o terreiro Ilê Alatê Orun, dirigido por Barué, localizado hoje em Lauro de Freitas; O Ilê Lekióbé, dirigido por Budijó, situado em Amoreiras. Em relação ao terreiro Axipá, do famoso Alapini Mestre Didi, não obtive êxito; todas as tentativas esbarraram na burocracia; mantive apenas conversas informais com os filhos.

Adotei o procedimento de primeiro agendar dia e hora para realizar as entrevistas; entretanto, os Ojés mais velhos nunca estavam na hora combinada. Percebi que se tratava de uma tática para que não fossem realizadas as entrevistas; então, sempre chegava pelo menos meia hora antes da hora combinada, o que resultou numa estratégia eficaz. Já em relação às mulheres, não tive grandes dificuldades, uma vez que a Iyakekerê fazia a intermediação. Em alguns momentos, tanto na Boa Morte quanto no Babá Egun, não tive autorização para filmar, fotografar ou gravar. Foram realizadas cerca de 28 entrevistas; destas, dezesseis com homens e as demais com mulheres. Durante as entrevistas gravadas, alguns entrevistados, ao falar sobre os rituais mais internos, solicitavam que desligasse o aparelho. Assim todas as vezes que isso ocorria tentava memorizar o máximo das informações e ao término da entrevista, reservadamente, anotava as partes não gravadas com algumas indicações, visto que eram fatos reveladores que corroboravam para melhor compreensão dos rituais e o cotidiano de seus adeptos. Soma-se a estes episódios o fato de um dos entrevistados solicitar que não fosse gravada ou anotada a sua entrevista, o que foi atendido prontamente.

Já a escolha da cidade de Cachoeira deu-se por sediar a Irmandade da Boa Morte. Na oportunidade, entrevistei quinze integrantes, mais dois homens que atuavam na Irmandade e cinco mulheres da cidade de Cachoeira. Todavia, centrei a atenção na observação das atividades das integrantes dentro e fora do ciclo da festa; isso me permitiu a percepção acerca das relações que as mesmas mantêm com os homens e como as masculinidades e feminilidades são transmitidas às gerações mais novas.

Utilizei os recursos de fotografia, filmagem e caderno de campo para registrar a parte visual dos rituais que me foram permitidos. A utilização desses recursos permitiu que eu apreendesse os momentos de preparação das festas públicas, gestos, palavras não ditas, o cotidiano da população do Agboula, sobretudo nos momentos de brincadeiras em que as crianças e adolescentes reproduziam, consciente e inconscientemente, gestos, atitudes e comportamentos dos mais velhos, mostrando-me que as masculinidades e feminilidades são construídas especialmente na referência com o outro. Os trabalhos de Thomas (1982, 1983),

Hertz (1960), Ziegler (1977), Leite (2008), Nascimento e Isidoro (1988), Santos (1984), Júlio Braga (1992) nos ajudam na análise dos fatos observados e apreendidos pelos instrumentos tecnológicos, na Irmandade da Boa Morte e no terreiro de Babá Agboula. Após contestar os paradigmas aparentemente contraditórios dos grupos investigados, é interessante verificar de que maneira essas contradições de masculinidades e feminilidades são produzidas e quais são as performances utilizadas tanto por homens quanto por mulheres para subverterem a ordem dominante.

Esta tese, com o intuito de atingir os objetivos propostos, está dividida em quatro capítulos. No primeiro, intitulado *União necessária: morte e vida*, são abordadas as concepções mortuárias por meio da produção de valores e significados das sociedades africanas e ocidentais, destacando preferencialmente as assimetrias entre os dois pensamentos; assim como a importância dos rituais mortuários para os adeptos da Irmandade da Boa Morte e o Culto de Babá Egun, no que tange à imortalidade do ser humano. Analiso a relevância do tema, tendo em vista os diferentes papéis desempenhados por homens e mulheres dentro dos referidos rituais. Na oportunidade, apresento os grupos investigados, com suas convergências e divergências.

Em seguida, no capítulo dois, nomeado como *A construção das feminilidades e masculinidades na Irmandade da Boa Morte*, proponho-me a fazer a apresentação das maneiras como as masculinidades e as feminilidades são construídas ou engendradas nas crianças e “irmãs de bolsa” pela Irmandade da Boa Morte. Esta parte ainda analisa as formas como as mulheres da Irmandade conseguem penetrar nos rituais mortuários, sendo estes, supostamente, masculinos. Com o propósito de entender o jogo performático ou as estratégias usadas pelas integrantes, parto da análise do gênero como categoria tradicional e genérica para o entendimento desta como uma construção social. Saliento as contradições entre o discurso e a prática, posto que os homens são negados pelas práticas discursivas, porém estão presentes na estrutura do grupo; mostro assim que os espaços não são tão estanques quanto parecem ser.

O terceiro capítulo, cujo título é *Construção de masculinidades e feminilidades no Culto de Babá Egun*, por sua vez, concentra-se na discussão do sagrado como determinante de normas e comportamentos, sobretudo naquilo que se refere aos dilemas vivenciados pelas mulheres em relação à interdição sofrida nos espaços rituais. Questiona-se a postura masculina e as performances utilizadas para fazer valer a masculinidade hegemônica, à medida que mostro de que maneira são transmitidas as noções da feminilidade considerada pela visão masculina como subalterna e o processo de aceitação da ordem vigente pela mulher

como uma reificação da ordem sobrenatural, revelando a discriminação entre um Egun masculino e feminino. Paralelamente, mostro as vozes femininas que clamam por mudança, ainda que para isso tenham que tocar em pontos conflituosos, como o da tradição. Por suscitar justificativas para a inserção da mulher e do homem nos rituais mortuários, analiso, por meio da mitologia, a importância tanto do homem como da mulher na realização das homenagens aos ancestrais.

De posse do esclarecimento das categorias fundamentais, seus usos, engendramentos e performances, o quarto e último capítulo leva o título *Masculinidades e feminilidades: diferenças ou complementaridades*, no qual são apresentados e novamente analisados os pontos convergentes e divergentes entre os grupos investigados, a partir do retorno às origens históricas. Para isso precisei olhar para a fundação do candomblé da Barroquinha, em Salvador, com a intenção de localizar pessoas proeminentes que organizaram, à sombra deste candomblé, associações secretas como Ogboni, Gèlèdé e Egungun; dentre as personalidades, a famosa Maria Júlia Figueiredo ou Iyá Nassô, a Eleru e Bamboxê que transitavam em mais de uma organização. Através da simbologia das cores, torno evidente o caráter complementar do homem e da mulher, desde o tempo primordial. Por fim, retomo neste capítulo a discussão das masculinidades, feminilidades e performances para justificar o jogo empreendido pelos adeptos da Boa Morte e Babá Egun para garantir o poder perpassado secularmente.

CAPÍTULO 1 – UNIÃO NECESSÁRIA: MORTE E VIDA

O ritual produz um efeito que, mais do que figurativamente mostrado, é realmente produzido na ação (HUIZINGA, 2008, p. 18).

A morte é um evento que desperta sentimentos diversos: angústia, horror, medo, comportamentos antagônicos e até fascínio por diferentes fatores aqui evidenciados. Ao revisitar a temática dos rituais mortuários, fi-lo considerando a participação de homens e mulheres nos espaços rituais e circundantes. A análise privilegia aspectos relativos ao simbolismo dos rituais mortuários, como elementos de ligação com a vida, a linguagem gestual de homens e mulheres; termina por evidenciar a questão do ritual e o segredo, que dão terreno para a manutenção do poder hierarquizado dentro dos grupos. Com base na etnografia, destaco as performances corporais, as masculinidades e as feminilidades como categorias estruturantes.

Nas sociedades ocidentais costuma-se definir a masculinidade a partir da definição de indivíduo como um ser ativo sexualmente, aquele que tem o domínio da ação sobre as mulheres e também sobre outro homem. Mas não seria apenas a sexualidade ativa que estaria relacionada à masculinidade; soma-se a isso a agressividade, observada em alguns meninos; assim seria uma masculinidade hegemônica. Essa ideia reforça a crença de que as masculinidades vêm atreladas à violência física e pela inculcação de que os homens são detentores de segredos e que, portanto, são seres superiores às mulheres. Para Almeida (2000), o modelo de masculinidade é competitivo, hierarquizado, incluindo por isso o espectro da feminilidade.

Já a feminilidade é constituída durante a vida, especialmente a vida das meninas que são ensinadas por suas mães desde a mais tenra idade. Esses aprendizados refletem as regras de mundo que operam com a égide masculina, tais como o aprendizado do cuidado com a casa, o preparo dos alimentos, o trato com o corpo antes de um baile, a forma de se sentar, a escolha das cores e vestuários, organizações das festas e rituais religiosos, que reafirmam cotidianamente as feminilidades. Mas o feminino não corresponde à outra face da moeda; por vezes são consideradas excludentes, mas sua construção se processa na referência da figura masculina, já que normalmente tudo é feito para agradá-lo.

Entretanto é preciso salientar que as estratégias empreendidas pelas mulheres vão além da fragilidade feminina que os homens acreditam ser inerente às mulheres, comportamento

legitimado por quase todas as sociedades. Assim, masculinidade e feminilidade são entendidas como categorias móveis, assimétricas e desiguais. Antes, porém, de adentrar à análise das fases constitutivas do advento da morte e os rituais que conduzem o indivíduo a uma existência plena, direi algumas palavras sobre os dois grupos que servem de terreno para este estudo.

1.1 Quando o assunto é a morte

A partir do século XIV, a Europa sofre com as grandes calamidades e mazelas que assolavam quase todo o mundo. Com isso, houve uma crescente expansão da solidariedade entre as pessoas, não apenas em torno dos vivos, mas também dos mortos, através das atitudes que facilitariam a vida pós-morte. Nesse contexto, a Igreja Católica, especialmente, apregoava um conjunto de atitudes e rituais, no sentido de atenuar os sofrimentos. Deste modo, confissões, penitências e grandes jazigos eram edificadas, além de compra de terreno no céu; tudo para tornar o descanso pós-morte menos árduo. Por meio de homilias, documentos e comportamentos suspeitos, a Igreja perpetuava o horror à morte, ao passo que engendrava nos fiéis o medo de Deus e a repulsa do inferno, ou do limbo até o julgamento final.

As pinturas no mundo ocidental retratam os doentes nos momentos derradeiros, a iconografia do inferno, a figura de Lúcifer e o próprio Satanás. Aliam-se a esses fatos a caça às bruxas e aos judeus, a guerra dos cem anos, que contribuíram decisivamente para a disseminação do medo e aversão à morte no homem ocidental, levando-o a se tornar refém dos dogmas do catolicismo e, mais tarde, do protestantismo que, embora divergente, utilizava o horror imaginário para conseguir a adesão dos fiéis.

Em contrapartida, a Igreja oferecia-lhes a conquista do reino dos céus, isto é, a salvação da alma. Esse medo apregoado pela Igreja adiciona-se a um medo simbólico, que engendra na cosmovisão ocidental a ideia de insegurança, visto que, entre os vivos, a morte possui algo de ilegítimo, vive à margem, portanto é inoportuna. Conseqüentemente, o homem é transformado em um indivíduo medroso. Porém, esse pânico não atingiu toda a humanidade, uma vez que alguns povos orientam suas vidas através de outros referenciais.

O medo faz parte da constituição de todo ser humano; até mesmo quando se quer negá-lo, ainda assim ele está presente de alguma forma. Não obstante as inúmeras angústias, o medo da morte é aquele que mais aflige, porquanto todos os seres humanos estão a ele submetidos (DELUMEAU, 2009). Esse medo se diferencia dos demais, pois, em alguns

casos, pode-se encontrar uma forma para evitá-lo, a exemplo do desemprego, das epidemias, das grandes tragédias mundiais, das doenças e de tantos outros medos. Mas, infelizmente, o medo da morte é desconhecido, portanto não existe qualquer meio para contê-lo. Por isso, é mais fácil negar a morte e torná-la distante das conversas e discussões cotidianas. Essas atitudes fazem com que o homem não reflita sobre o tema e o faz pensar que é um imortal, como mostra a afirmação sobre tal tema:

Todas as civilizações, incluindo a nossa, desenvolveram-se fazendo recuar o medo e, portanto, com vitórias sobre o medo. Os progressos técnicos permitiram combater as doenças, aumentar a produção agrícola, melhorar as condições de vida. Os progressos do direito reforçaram nossas liberdades individuais e nossa proteção pessoal. Os ocidentais são mais individualistas e menos fatalistas que os não-ocidentais. Mais sujeitos a medos ou mais frágeis diante deles. Somos mais apegados aos bens terrestres que a maioria dos não-ocidentais. (DELUMEAU, 2007).

Por outro lado, como já referido anteriormente, a maioria das sociedades tem uma visão diferenciada da morte; no Brasil, encontramos especialmente as pessoas ligadas ao candomblé, aqui representados pela Irmandade da Boa Morte e o culto de Babá Egun, os quais constituem objetos de nosso estudo.

A Boa Morte é uma Irmandade feminina, cujo interdito de participação recai sobre os homens. Sua sede atualmente encontra-se na cidade de Cachoeira, de onde presta homenagem às integrantes falecidas, utilizando-se do catolicismo e do candomblé.

Quanto ao Culto de Babá Egun, acredita-se que foi na Ilha de Itaparica, em meados do século XVIII, que o Culto à Babá Egun começou a se desenvolver e até hoje envolve quase todos os moradores da localidade de Ponta de Areia, bem como as pessoas que praticam as religiões de matriz¹³ africana. Esse culto é organizado e realizado por algumas comunidades, dentre outras localidades, na Ilha de Itaparica, sobretudo no terreiro de Lesen-Egun Babá Agboula, casa fundadora dessa expressão religiosa.

Esse culto tem como dirigentes os homens, titulados como *Ojés*, responsáveis pela condução dos cultos trazidos na memória dos africanos e, no Brasil, ressignificados por seus descendentes que foram obrigados a aqui desembarcar. No culto de Babá Egun, a interdição recai sobre as mulheres, cuja participação é bastante limitada, devendo, inicialmente, cuidar somente das tarefas relativas aos orixás. Além da supremacia masculina, o culto se sustenta por tratar das divindades ancestrais mortuárias.

¹³ Quando utilizamos nesta tese o construto matriz africana, o fazemos pensando em termos de continente; todavia reconhecemos as diferentes bases religiosas que originaram as também diversas manifestações religiosas africanas no Brasil.

1.2 Cosmogonias mortuárias africanas: breves considerações

Falar de morte é falar daquilo que normalmente não se fala, já que este é um tema que traz sofrimento em quase todas as sociedades, que, em sua maioria, utilizam como mote orientador a visão de mundo ocidental. Contudo, há dois grupos que vêm ao longo de alguns séculos perpetuando valores africanos ressignificados na sociedade brasileira, tendo suas raízes plantadas inicialmente na Bahia. Sua visão tanatológica é revelada por um misto de vida que se confunde com a morte, distanciando-se, em certa medida, da visão mais ampla das sociedades em que estão inseridas. Por vezes, a morte é tão necessária quanto a vida. Conservam, desta forma, uma cosmogonia que se aproxima da cosmovisão africana. Falamos em certa medida, por entender que essa visão está impregnada de múltiplos e diferentes elementos culturais¹⁴, cuja base é igualmente constituída. Desta forma, torna-se necessário mergulhar um pouco na cosmovisão africana para iluminar as discussões afro-brasileiras posteriores.

A maioria das culturas acredita na existência de um mundo paralelo ao mundo dos vivos, para onde o indivíduo vai após a morte; consideram, portanto, que haja um lado físico e outro espiritual. Contudo, em outras culturas, além desses dois mundos, acrescentam que o homem é composto por outros elementos, como é o caso de algumas comunidades angolanas que creem que a composição do homem seja feita pelo corpo, alma e sombra¹⁵, ou entre os *Olo Ngaju* do Sudeste do Bornéu, cuja composição é feita por duas principais partes: *medula da alma*, parte essencial para a individualização da pessoa, e *alma corpórea*, que se constitui das almas dos ossos, cabelos, unhas, etc.¹⁶

Não obstante algumas particularidades, a maioria das sociedades negro-africanas acredita na morte como uma mudança de estágio ou uma passagem para outro plano. Thomas (1983) divide esses estágios em morte física e morte biológica; a primeira se refere à existência visível, a qual alia-se a elementos individuais e coletivos, signos e significação;

¹⁴ Neste trabalho tomaremos emprestadas as concepções de cultura defendidas por Clifford Geertz por entender a cultura como uma teia de signos e significados tecida pelo homem, formada; nela o conjunto de símbolos e significados interage com o sistema simbólico de cada indivíduo. Para Geertz, a interação não deve ser vista como um padrão concreto de comportamento (costumes, usos e tradições), e sim como um conjunto de mecanismos de um processo, tais como planos, receitas, regras e instruções, no qual o homem é agente produtor cultural.

¹⁵ Ver Milheiros (1960).

¹⁶ Mais detalhes, ver Hertz (1960).

enquanto a segunda refere-se à morte biológica, a qual se relaciona ao caráter atemporal e metafísico; porém a existência do cadáver é atual e real. Estes aspectos orgânicos da morte tocam intensamente na sensibilidade. Esta perspectiva proposta por Thomas vai além da concepção popular da morte em que se opera a separação da alma e do corpo, ou da dimensão impressionista como a rigidez cadavérica, o fim do funcionamento do coração e do aparelho respiratório que definem a morte do indivíduo (THOMAS, 1983, p. 33). Esse autor nos impele a examinar as relações sociais surgidas a partir do evento da morte, bem como a ligação do corpo e suas partes com os símbolos envolvidos neste jogo. Para ele,

Assim, todo sistema cultural que repousa sobre o capital humano não tem outra saída, para preservar os homens, do que socializá-los, assumindo a morte no plano do grupo para negá-la melhor no nível do rito. Ao contrário, a sociedade ocidental de hoje, que se preocupa, sobretudo, com acumulação de bens, acelera o processo de individualização e deixa os homens entregues às suas fantasias mortuárias e mortifóbicas. Por isso mesmo enfrenta mais dolorosamente a morte do próximo e a sua própria: por não poder escapar dela, a rechaça; e por não poder evitá-la, se converte em seu instrumento. Por um curioso e, sem dúvida, muito compreensível paradoxo, uma sociedade assim não pode senão depreciar a vida (a despeito de que proclame o contrário) e provocar por vez a sua própria morte. (THOMAS, 1983, p. 50)¹⁷.

É a própria dicotomia entre a morte física e biológica, entre indivíduo e espécie que traduz a própria existência humana e os rituais colaboram para que os indivíduos possam lidar melhor com tamanha complexidade.

Para os nagôs, a existência transcorre em dois planos: o aiyê, o mundo, isto é, o universo físico concreto e a vida de todos os seres que o habitam; e o orun, o além, espaço sobrenatural e abstrato, imenso e infinito, onde habitam seres ou entidades sobrenaturais. É, por assim dizer, uma dupla existência, não pensada apenas em termos de humanidade, mas sim de tudo que existe no aiyê; de forma que cada árvore, cada animal, cada pedra, cidade etc. possui um duplo espiritual no orun (SANTOS, 1984).

Para Leite (2008, p. 29), a representação do homem dentro do complexo nagô se faz da seguinte forma:

¹⁷ Tradução livre de: “*Así, todo sistema cultural que reposa sobre o el capital humano no tiene otra salida, para preservar a los hombres, socializarlos, asumiendo la muerte en el plano del grupo para negarla mejor a nivel del rito. Por el contrario, a sociedad occidental de hoy que se preocupa por sobre todo de la acumulación de bienes, acelera el proceso de individualización, y abandona al hombre a sus fantasías mortíferas y mortifobas. Por eso mismo enfrentamás dolorosamente la muerte, la del prójimo y la propia: al no poder escapar de ella, la rechaza; y no poder evitarla, se convierte en su instrumento. Por una curiosa y sin embargo muy comprensible paradoja, una sociedad así no pudesino depreciar ala vez su propia muerte.*” (THOMAS, 1983, p. 50).

Ara, o corpo, representação visível do homem, é concebido como um complexo externo e outro interno em relação constante. O primeiro deles é percebido pela figura, estabelecendo-se uma distinção entre a cabeça e o *resto* do corpo, talvez em razão de a cabeça aparecer em primeiro lugar nos partos normais e por tratar-se da sede de um outro princípio vital de notável importância: o *ori*. O complexo externo é também noção de movimento, qualidade da capacidade motora propiciada pelos membros inferiores e principalmente pelos pés, *Ese*, permitindo ao homem ocupar espaços físicos e criar espaços sociais. (grifo do autor).

Assim, o homem é concebido dentro de um complexo que envolve elementos de ordem natural e social, e esta mesma ideia que está retida na memória dos grupos aqui em questão. Não obstante essa realidade que permeia a existência visível do corpo material, ao morrer, simbolicamente, o *ori* e o *emi*, elementos vitais, concorrem para que a imortalidade seja mantida, através do *Egun*.

É, sobretudo, através dos mitos que o homem supera a dicotomia existente entre o mundo físico e o mundo cultural; é também por eles que se explicam a origem, suas razões, sua causa, bem como a criação do universo. Ainda que os mitos apresentem ligeiras diferenças de uma sociedade para outra, mesmo assim conduzem a uma convergência, como é o caso das narrativas da boa morte ou morte útil; em outras palavras, o cumprimento da morte humana e criativa, capaz de tornar possível uma nova vida. Através do mito *Mina* (Benin), Thomas (1982, p. 22) nos informa:

Bomènon, ser espiritual, foi confiada por *Mawu* (Deus) a tarefa de enviar homens à terra. Estes últimos, enquanto esperam, preexistem em um lugar pré-natal invisível, o *Bomè*. Periodicamente *Bomènon* “colocava o homem, em um tamanho pequeno, no ventre de uma mulher”, que se tornará a mãe; Ele nascerá ali e depois viverá o tempo necessário “para amadurecer”. Quando *Mawu* considerar oportuno, um mensageiro virá procurá-lo para que retorne ao *Bomè* inicial. Então ele se purificará, revestirá a sua mais bela vestimenta, dirá adeus aos seus, e, com o sorriso nos lábios, deixará sua aldeia “encarregado de levar recados para aqueles que ele encontrar”¹⁸ (grifo do autor)

O mito acima se utiliza de metáfora para colocar a morte em um plano do cotidiano. O amadurecimento representa a morte e o retorno ao pré-natal significa o começo; isto é, a morte aqui aparece como algo necessário para o desenvolvimento. Essa representação *Mina* aparece na cosmogonia dos grupos estudados, como mostra o depoimento abaixo:

¹⁸ Tradução livre de: “*Bomènon, être spirituel, s'est vu confier par Mawu (Dieu) la tâche d'envoyer les hommes sur la terre. Ces derniers, en attendant, préexistent dans un lieu prénatal invisible, le Bomè. Périodiquement, Bomènon 'dépose l'homme en réduction dans le ventre d'une femme' qui en deviendra la mère; il naîtra ici-bas puis vivra le temps nécessaire 'pour qu'il mûrisse'. Quand Mawu le jugera opportun, un messenger viendra le chercher pour qu'il retourne dans le Bomè initial. Alors, il se purifiera, revêtira son plus beau pagne, dira adieu aux siens et, le sourire aux lèvres, quittera son village 'chargé de commissions' pour ceux qu'il va rejoindre.*” (THOMAS, 1982, p. 22).

Para mim, a morte para quem vai é uma alegria. Para mim, eu acho que é uma alegria, ela tinha mesmo que existir porque ela faz parte do ser humano, morre para renovar. Tudo é de acordo com aquele lá de cima, quem determina tudo é Olorum, quem determina tudo aqui embaixo é Oxalá, porque quem decide tudo aqui embaixo é Oxalá, quem decide lá em cima é Olorun; aí depois eles conversam com Xangô que é o dono da terra. É Oxalá quem manda em tudo. (Gomes, Ojé. Depoimento colhido em janeiro de 2008).

Note que o entrevistado afirma que a morte é uma alegria para quem vai; faz referência a dois planos e também acredita, como os *Mina*, que é preciso morrer para renovar. Há, portanto, analogia, apresentando a morte como sendo algo bom e necessário.

Como vimos, a cosmovisão negro-africana é fortemente marcada pela subjetividade; neste sistema, a palavra exprime para além da sua própria significação: ela revela, escondendo; esconde, revelando. É, por conseguinte, por meio das narrativas míticas e/ou das palavras que o homem africano procura explicar o sistema de reprodução cultural, isto é, as regras, os hábitos e o imaginário, ao passo que garante a manutenção dos seus padrões culturais do grupo. Em um contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de *àse*, isto é, um elemento de poder de realização (SANTOS, 1984, p. 46). Desta forma, os mitos constituem-se em importantes aliados na configuração de suas mentalidades.

Na ideologia mortuária africana, o poder está na gerontocracia e resulta em círculo de negociação não relacionado à concorrência, mas sim à igualdade, já que os antepassados representam a continuidade de sua linhagem; são guardiões de suas culturas, porque os segredos lhes pertencem, posto que já cumpriram todas as etapas e assim podem se tornar protetores de seu grupo, ao contrário da morte de um jovem que não fechou o ciclo de sua existência terrena. Logo, essa morte não reforça a ideologia da competição, ao contrário, só pode reforçar a hierarquia da idade, encontrada na representação da boa morte e na pompa do enterro do velho (THOMAS, 1982, p. 12). Neste sistema, a oralidade e a memória são elementos importantes na transmissão e conservação de bens culturais, por isso o acesso ao conhecimento se reveste de mistério e segredo, daí advém a importância da gerontocracia, em que suas leis baseiam-se no conhecimento dos ancestrais, com os quais se mantém uma relação especial, tal como mostra uma reportagem da *Folha de São Paulo*¹⁹.

¹⁹ Reportagem editada pela *Folha de São Paulo*, no caderno *The New York Times*, de 13 de setembro de 2010. A matéria se intitula: *Mortos se juntam aos vivos em celebração*. O conteúdo da matéria descreve um ritual

A representação mortuária que ordena o processo ritual é realizada de várias formas: utiliza-se de uma dialética de expansão e contração. A primeira contração refere-se à morte de um parente, que por sua vez contamina os enlutados, especialmente a viúva ou viúvo, a rezadeira e todo o grupo – estes morrem simbolicamente durante o período de luto. A segunda associa-se ao ritual de despedida, ao enterro e à emergência do luto. A terceira e última refere-se aos rituais de lembrança do antepassado, especialmente quando se tornam protetores potenciais. Esse conjunto de forças mostra que os enlutados estão em presença da morte, que trouxe consigo a negatividade e a desordem, obrigando-os a reorganizar o grupo e eliminar o negativo. Em seguida, em uma nova ordem são ressaltados os valores positivos do antepassado. Por vezes, a ideologia mortuária africana situa-se entre essas duas forças: de um lado, os impulsos e fantasias do universo inconsciente e, do outro, as forças políticas e socioeconômicas que operam dentro de todas as culturas; por isso, os rituais, os sacrifícios de qualquer ordem servem como força reparadora de ordem social e espiritual.

Na reorganização, a mudança de posição dos elementos do grande ciclo cósmico pode mostrar certas contradições entre o que é dito e aquilo que é experienciado com o advento da morte. Mas para além da explicação da morte como uma punição, como troca, como reparação, estão os cuidados que garantirão a continuidade da existência, a imortalidade; se o cuidado com o corpo, os louvores, os sacrifícios ao defunto cumprirem os requisitos sagrados (THOMAS, 1982), forem assim praticados, o morto garante a sua continuidade. São, sem dúvida, esses procedimentos que irão permitir a travessia para o mundo paralelo e, conseqüentemente, para a plenitude da vida.

Talvez essas aparentes contradições encontradas na própria existência corroborem com as mentalidades encontradas no além-mar, especialmente no que tange à própria sociedade brasileira aqui representada pela Irmandade da Boa Morte e o culto de Babá Egun, à medida que se compõe predominantemente por visões africanas e eurocêntricas. Embora se reconheçam como representantes dos antigos africanos e africanas que fundaram tais organizações, as integrantes da Irmandade não refutam a influência da colonização portuguesa em seu estilo de vida, assim como em outros fragmentos da sociedade brasileira, cuja visão mortuária não se concebe pura (DOUGLAS, 1991). Ela se compõe como um mosaico em que diferentes partes formam o todo, especialmente as que tangem aos valores do catolicismo e do candomblé, transmitidos respectivamente pelos negros e negras africanos e colonizadores,

realizado em Ambohimirary, Madagascar, em que a população dança com os restos mortais de parentes exumados para garantir a tradição malgaxe de honrar os antepassados mortos.

predominantemente portugueses. Estas características tornaram-se fulcrais na definição das identidades dos grupos em questão.

1.3 Importância dos rituais mortuários

Durante o período escravista, a morte tornou-se um problema para os negros de diversas etnias africanas, uma vez que esta era concebida de maneira diferente. Assim, o momento da morte era tão importante quanto o nascimento ou qualquer outro rito de passagem; por isso, quando um adepto de candomblé morria, a primeira providência era fazer todos os rituais com o intuito de reintegrá-lo na comunidade dos mortos, isto é, no mundo ancestral. Depois de algum tempo, esse ancestral poderia prestar orientação à comunidade. Eles acreditavam que a morte era um estágio da vida, uma mudança de posição. Essa forma de conceber a morte chocava-se com outras concepções ocidentais, sobretudo com o catolicismo.

O axexê é um ritual. Segundo os adeptos de candomblé, nele são realizados os últimos atos para completar a feitura de santo, já que o orixá dará lugar a um outro ser que vive num outro lugar, isto é, na comunidade ancestral, onde a energia não mais incorporará em pessoas, passando a ser um vento que, com a força dos cantos, atabaques, ervas, vem ao aiyê no momento em que é invocado. Contudo, é desde logo ressaltar que o ritual deve cumprir o rigor necessário para que o egun seja inserido na nova comunidade, pois, ao contrário, esse espírito fica a vagar, causando desorganização no grupo onde vivia; essa desorganização pode resultar em doenças, loucuras ou, inclusive, na morte de outros membros do grupo.

Na concepção iyorubá ou nagô, que orienta o mundo dos grupos aqui estudados, o corpo material se desintegra ou se decompõe com a morte, e sua matéria é novamente reintegrada à natureza. Entretanto, o homem material é composto por várias unidades, as quais acabam por fomentar a existência individual de cada ser humano. Nas religiões de matriz africana, acredita-se que a pessoa seja formada das seguintes partes: o *emi*, isto é, o sopro vital que vivifica o homem; o *ori* que dá a personalidade ou responde pelo destino; o *orixá* da pessoa que é a identidade ancestral, isto é, o elemento de elo entre o ser e a natureza; e, por fim, o espírito propriamente dito ou *egun*. Após a morte de um adepto, cada uma dessas partes recebe tratamento e destino diferentes: assim, o *emi*, que é a

própria respiração, some com a morte simbólica do corpo material forjado por Oxalá, sendo reincorporado à massa coletiva que contém o princípio genérico e inesgotável da vida, que novamente volta para a massa cósmica. Todos os segredos de vida estão contidos nas águas (MORIN, 1970); morte e vida são elementos complementares. Acerca deste tema, Leite (2008, p. 39) nos traz uma reflexão:

O princípio configurador da vida em um corpo, relacionado com a noção de sopro ou fluido vital – *Emi, Woa e Neri* entre os Ioruba, Agni e Senufo, respectivamente – é elemento primordial doado pelo preexistente, particularidade que estabelece a dimensão espiritual dessa vitalidade e, de certa maneira, a dimensão espiritual e até mesmo divina do próprio homem durante sua existência visível. (grifo do autor).

Mais adiante, o autor nos revela o destino do corpo físico após a morte, no qual o emi é imprescindível na configuração do homem.

Nós não temos condições de indicar com a segurança o que ocorre com esse princípio vital após a morte do corpo mas, segundo parece. Pode tornar-se então elemento constitutivo de um novo nome ou reintegrar-se à massa originária. Tal concepção é válida sobretudo para os Ioruba, segundo os quais *Emi* deixa a sepultura nove dias após o enterro “para tornar-se sombra de um recém-nascido” (VERGER, 1973 apud LEITE, 2008, p. 63, grifo do autor).

Embora a citação acabe por enunciar o destino do emi, ela também remete a uma noção transmitida por Verger – a reencarnação do emi em uma outra pessoa –, o que descaracteriza a ideia de massa cósmica, cujo princípio é o da circularidade. Essa ideia de reencarnação parece corroborar com a cosmogonia do espiritismo; sobretudo, essa concepção é contrária à visão africana, pois dos elementos (*Emi, Ara, Ojiji e Ipori*), apenas esse último retorna ao *aiyê* quantas vezes forem necessárias.

Entretanto é bom ressaltar que o *Ipori* não retorna completamente, já que dentro dele possui um elemento que representa a identidade pessoal e o destino do homem, este sim desaparece com a morte, uma vez o destino é intransferível; cada um possui o seu e nunca é transferido a outra pessoa. O *orixá* retorna ao *orixá* geral, isto é, ao *orixá* dono da cabeça, parte infinita. Por fim, o *egun*, que é a memória do vivo, agora é o elemento que representa a pessoa que viveu no *aiyê* e deve ir para o *orun* e de lá pode retornar sempre que invocado, caso os procedimentos sejam feitos de acordo com os requisitos necessários.

As partes acima mencionadas são integradas a partir do momento em que o indivíduo realiza a sua feitura de santo; porém, com a morte, esses atos são novamente refeitos no sentido de liberar essas unidades espirituais, restaurando o equilíbrio quebrado com o advento

da morte. Entretanto, é importante salientar que nem sempre as pessoas de candomblé entendem os rituais do axexê como uma continuação do processo iniciático e de feitura; julgam-no menos importante, quando, na verdade, esses são os últimos atos de um processo de iniciação – é a conclusão da feitura. Por isso, muitas Iyalorixás e Babalorixás chamam atenção para esses atos, pois, segundo os mesmos, o axexê é o complemento final de uma iniciação, são os atos que fecham o ciclo vital de uma pessoa no aiyê. É por meio dele que se reivindica a imortalidade humana (MORIN, 1970). Justifica-se, assim, a existência da Irmandade da Boa Morte e do Babá Egun.

1.4 Irmandade da Boa Morte: preservação de vida

Fundada supostamente no início do século XVIII, em Salvador, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte²⁰, ou simplesmente Boa Morte, é uma organização formada por mulheres negras, cujos princípios religiosos orientadores são o catolicismo e o candomblé. O objetivo é render homenagem às irmãs falecidas através dos rituais mortuários de matriz africana, que se misturam aos rituais católicos; porém, o estilo que verdadeiramente orienta suas vidas parece ser mais o africano, ainda que os rituais estejam reelaborados e ressignificados. Eles preservam marcas trazidas pelas primeiras mulheres que aqui chegaram forçadamente. Tem-se, assim, a união de duas diferentes formas de conceber a morte e a vida – a ocidental e a africana –, o que aqui chamo de dupla pertença²¹.

A Boa Morte possui uma estrutura formada pela Juíza Perpétua e duas irmãs auxiliares; juntas, formam um conselho responsável pelas decisões tomadas pela Irmandade. Estes cargos são vitalícios, ocupados respectivamente pela pessoa com mais tempo de organização e a mulher com maior idade cronológica. As demais compõem o corpo da instituição. Anualmente, cerca de cinco integrantes formam a comissão da festa; isso ocorre após uma eleição entre elas, embora atualmente este fato tenha sofrido significativa modificação, visto que a influência de pessoas estranhas à Irmandade conduzem o processo de forma diferente da que ocorria inicialmente.

²⁰ Para uma análise mais aprofundada sobre vários aspectos da Irmandade da Boa Morte, ver, dentre outros, Nascimento (1988) e Conceição (2004).

²¹ Este tema foi amplamente discutido por Consorte (2000) em um texto intitulado *Sincretismo e africanidade em terreiros jeje nagô de Salvador*. Aqui não irei me deter no tema, pois a reflexão maior são os elementos convergentes e divergentes em torno da Boa Morte e Babá Egun.

Quanto à entrada na Boa Morte, esta se dá por meio de um convite feito por uma das irmãs e julgado pelo conselho. Quando aprovado, a pretendente passa a ser denominada *irmã de bolsa*. Como no candomblé, dentre outras coisas, a irmã de bolsa passa por ritos de iniciação, os quais não nos foram revelados. Usa a roupa branca e não participa de algumas reuniões reservadas às irmãs mais antigas. Nas procissões, coloca-se sempre nos últimos lugares, não usa roupa de gala, o que facilita identificá-la, uma vez que, no ápice da festa, a noviça conserva as roupas brancas, usa joias de menor expressão. Nota-se, por meio de entrevistas, que a entrada de novas integrantes requer uma preparação que nem sempre é revelada a quem se deseja convidar; elas são observadas na sua vida cotidiana e depois lhe é dirigido o convite. Tendo consciência de que a organização precisa ser renovada, admitem novas integrantes (vide figuras 1, 2 e 3). Hoje, a organização da festa ocorre em função da demanda dos turistas.



Figura 1 – Irmãs de bolsa, sinal de continuidade
Fonte: Arquivo Joalice Conceição



Figura 2 – Irmãs de bolsa
Fonte: Arquivo Joalice Conceição



Figura 3 – Irmãs de bolsa
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

Acho que deveria ter uma festa lá perto do cais para os turistas, porque o turista vem depois da procissão não tem mais nada para ver; aí, tendo a festa por lá, continua se distraindo até ir embora. Eu estou de acordo que faça a festa deles de noite, mas que não venha atrapalhar o setor das missas e da procissão; Cachoeira é grande, tem espaço para todo mundo. Também

sou de acordo que entrem outras mulheres porque entrei em 74 e não entrou mais ninguém, já morreram mais de 30 e se entrou 10 foi muito. Não está renovando; todo ano botava irmã de bolsa assim para ajudar, para ficar vendo o procedimento dela, daí olhava se podia fazer parte da irmandade; a pessoa ia aprendendo as coisas para ser irmã. As que estão, estão ficando velhas, não está aguentando nem fazer a festa, carregar o andor... (Depoimento recolhido com uma integrante em 2003).

O depoimento acima traz elementos importantes para a reflexão de que, de um lado, há uma preocupação com a preservação e, do outro, a necessidade de dialogar com as demandas emergentes.

As integrantes que já cumpriram todos os requisitos ostentam a beca, que se compõe de saia preta plissada, camizú com os mais ricos *richilieu*, muitas joias douradas; a cabeça é cuidadosamente coberta por rico ojá, além de um pano-da-costa composto nas cores vermelho e preto. Estas cores, quando agrupadas, formam as cores rituais de Obaluaiyê, orixá tido como o patrono da Irmandade²².

Esse trânsito entre o catolicismo e o candomblé, a partir das experiências narradas pelas integrantes, as conduzem para o sentimento de duplo pertencimento (CONSORTE, 2000), uma vez que os símbolos ganham sentido a partir do tecido social em que estão inseridos. Cada religião possui seus símbolos legitimados segundo a crença coletiva e individual, mesmo quando as práticas religiosas se apresentam idiossincráticas. Os rituais realizados publicamente pelas mulheres da Boa Morte dizem respeito à morte de Maria, porém, nessa oportunidade, as integrantes estabelecem uma relação direta com os orixás relacionados à morte, ou seja, divindades que incorporam em pessoas vivas; portanto, trata-se de uma maneira diversa de render homenagem aos mortos. A Irmandade realiza publicamente atos relativos ao catolicismo, que, à primeira vista, não encontra vínculo com o candomblé: são missas, procissões, comidas e danças; tudo isso faz com que as irmãs reatualizem suas vivências, já que “os rituais possuem a função de lembrar o passado, tornando-o presente” (DURKHEIM, 1989, p. 444).

A figura venerada é a de Nossa Senhora, que se apresenta em vários estágios: a imagem de Nossa Senhora deitada, quando esta percorre as principais ruas da cidade de Cachoeira; ao retornar à igreja, é celebrada uma missa em que as integrantes rendem homenagem às irmãs, seguido por um jantar, que se denomina *ceia branca*. É durante esta ceia que se podem encontrar elementos do universo do candomblé. A própria ceia branca, a sexta-feira, o traje branco usado pelas irmãs remetem para as hierofanias das religiões de

²² Para obter maiores detalhes sobre as indumentárias usadas pelas integrantes e sua relação direta com os orixás, a morte e a vida, ver Conceição (2004).

matriz africana. Esta ceia se inicia pelos cantos entoados e com as pipocas que são lançadas em todos os presentes (vide figuras 4 e 5).



Figura 4 – Integrantes reverenciam a Virgem Maria
Fonte: Arquivo Joalice Conceição



Figura 5 – Integrantes e a população caminham reverenciando Maria
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

No universo de candomblé, pipoca é também conhecida como flor, doburu ou buruburu, isto é, uma das comidas votivas de Obaluaiyê, que, neste universo de dupla pertença, é considerado o patrono da Irmandade. Deste modo, o doburu faz a passagem do universo católico para a entrada na dimensão de candomblé. Além do doburu, outros alimentos e alguns tabus também lembram o candomblé. A saber, a proibição do azeite de dendê nas comidas servidas na sexta-feira possui uma ligação direta ao orixá Oxalá que tem aversão ao óleo. A própria Nossa Senhora tem seu correspondente (Nanã) dentro do panteão do candomblé. Destacamos também o branco usado na sexta-feira, nas indumentárias das integrantes, visto que o branco, na simbologia religiosa negro-africana, dentre outras coisas, representa, para os adeptos, o luto. Nesta direção, encontramos outras brechas que nos permitem identificar diversos símbolos do candomblé nos rituais realizados pelas irmãs, ainda que estes símbolos estejam fora do seu espaço e desempenhando funções diferentes do seu sentido original.

Agora, voltemos nosso olhar na direção da história. A Irmandade esteve ligada ao candomblé da Barroquinha. No princípio, a devoção²³ ou Irmandade possuía como intento maior a esfera política e atendia a interesses de homens e mulheres, já que havia interesse em garantir a sua sobrevivência, porquanto era uma região habitada por muitos negros e poderia dar-lhes o amparo necessário no começo de sua liberdade. A partir desses moradores, surgem os primeiros espaços de culto aos orixás na Bahia, lugar de grandes decisões políticas e manifestações diversas.

Não obstante as adversidades, surge uma nova classe; essa nova elite era composta pelas conhecidas “negras do partido alto” e pelos “respeitáveis senhores africanos”, conhecidos como muçulmanos letrados. Tanto os homens quanto as mulheres eram conhecidos por estes nomes, face ao seu nível intelectual e a desenvoltura para o comércio. Soma-se a isso, ainda, a rica forma de se vestir. Ambos possuíam a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte e reclamam a importância dos rituais fúnebres (REIS, 1991, p. 55). Muito se discute sobre a participação da Boa Morte na implementação do candomblé da Barroquinha; todavia, o que interessa aqui não é afirmar ou negar que a Boa Morte tenha sido a primeira a amparar o primeiro candomblé no Brasil, mas localizar mulheres ilustres pertencentes à Irmandade, que teriam colaborado para a efetivação dessa casa de culto, a exemplo do que escreve Verger (1981), que reconhece a participação tanto das integrantes da Boa Morte quanto da confraria de Nosso Senhor dos Martírios, como fundadores do referido candomblé.

²³ Do ponto de vista oficial, a Boa Morte é uma devoção, uma vez que não possui estatuto ou compromisso que a ligue à Igreja Católica.

1.4.1 O que cabe às mulheres

As tarefas desempenhadas pelas mulheres nas irmandades eram pouco reconhecidas pelos dirigentes, mas eram essas mulheres que cuidavam de todas as atividades internas e da organização das festas públicas; sobretudo, eram elas que exerciam o que talvez constituísse a tarefa maior nas irmandades negras: o cuidado com os doentes, já que a doença é um indicativo da morte. Assim, não tardou para que as mulheres rompessem com os irmãos da Irmandade dos Martírios e fundassem seu espaço. Assim, surge a devoção: a imagem da Padroeira é retirada de um altar lateral e passa a ocupar o altar principal. Essa atitude rendeu a elas a autonomia em seus atos, uma vez que não estavam atreladas à figura masculina da Irmandade de Bom Jesus dos Martírios.

É bom salientar que, do ponto de vista oficial, a Boa Morte não é considerada Irmandade, por não possuir estatuto ou compromisso; dessa forma, ela é considerada independente e não se atrela à Igreja Católica como as demais irmandades. Contudo, é preciso salientar que se tem notícia dos festejos da Boa Morte em Salvador, posterior a 1820, como mostra a citação abaixo:

Baía 8 de agosto de 1880.

Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios.

Ilm^o. Ex^o. Senhor Dr. Presidente da Província da Religião.

A meza actual da Irmandade acima tendo de realizar a festividade de SS. da Boa Morte erecta na capela da Barroquinha, com a procissão à tarde do dia 14 do corrente, requer a V. Ex^a convidar mais guarda de honra às 14 horas da tarde para o referido acto pelo que segue.

E.R. Mce.

Irmão Presidente, Antônio de Araújo de Aragão Bulcar²⁴.

A data acima não deixa dúvida em relação à presença da Boa Morte em Salvador no ano de 1880; porém, alguns documentos mostram a presença da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira em 1820, o que nos leva a acreditar que a organização foi ampliada ou parte dela se mudou para Cachoeira. Portanto, a hipótese de que toda a Irmandade tenha se transferido para

²⁴ Arquivo Público de Salvador, Doc. 5249, Seções colonial, ano 1847 a 1889. Como as mulheres não podiam se dirigir às autoridades, toda intermediação era feita através dos homens da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios.

o Recôncavo não se sustenta quando se iluminam os fatos empíricos com a documentação acerca das irmandades negras na Bahia. Em uma outra passagem, Campos (2001, p. 239) mostra a relação da Boa Morte com a Irmandade dos Martírios e os anos em que a Irmandade não desfilava o brilho e o luxo de outrora:

A festa da Assunção da Santíssima Virgem, vulgarmente denominada de N. S. da Boa Morte, é celebrada pela igreja a 15 de agosto comemorando a sua elevação aos céus em corpo e alma. [...] A mais concorrida, de mais extenso percurso e mais aparatosa apresentação das procissões que já se fizeram na Bahia, veio a ser a da capela da Barroquinha, promovida por uma devoção composta pelos irmãos e irmãs do senhor dos Martírios, sodalício a que pertence o templo. Esta “devoção” já existia em 1851.

A transferência da Boa Morte para Cachoeira coincide com o grande número de irmandades criadas e que reivindicavam os cuidados mortuários em seus compromissos ou estatutos. É também nesse período que se intensifica o culto na Sociedade Egungun, em Itaparica, na Bahia; desta maneira, a Irmandade reatualiza o compromisso inicial – a preservação e expansão dos cultos mortuários no Brasil, em particular na Bahia.

É verdade que as irmãs são adeptas do candomblé, porém o entendimento mortuário diverge da maneira de pensar dos ocidentais e do próprio culto feito à Maria ou à Virgem, mãe de Jesus. Para elas, Maria não morreu, mas apenas adormeceu e, ao acordar, estava na glória. Esse fato liga-se à concepção de morte que integra o culto de Babá Egun, que é a de que o indivíduo não morre plenamente. “Para o nagô, morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de *status*. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social.” (SANTOS, 1984, p. 221). A morte de Maria é inserida nas concepções mortuárias nagô que orientam o grupo em questão. As integrantes buscam no catolicismo algo que se aproxima das concepções de morte africana.

Acrescentamos que o sincretismo pode ser considerado uma ressignificação ou, ainda, adaptações ao longo da história, para dar sentido à cultura e ao contexto social na altura da fundação da Irmandade com suas especificidades. Para além de ser um culto católico ou de candomblé, ele é brasileiro, feito com elementos culturalmente diversos, o que dá sentido à vida do grupo que o pratica; seria, por assim dizer, uma dupla pertença. O sentimento de pertença permite ao indivíduo transitar por mais de um campo religioso; os elementos dos símbolos religiosos não se fundem para dar lugar ao um novo campo religioso, uma vez que cada elemento tem seu significado dentro de um contexto específico.

1.4.2 O ciclo da festa

Durante o mês de agosto, as integrantes da Irmandade da Boa Morte se reúnem em uma das casas que formam o casario da Irmandade; ali elas preparam os alimentos para o consumo e também os alimentos votivos utilizados durante todo o ciclo da festa. Tudo começa pela limpeza de todos os ambientes; muitas vezes, as paredes recebem novas pinturas e um colorido todo especial, bem como as tochas, os trajes usados nos diferentes dias da festa; assim, os ritos lustrais têm a função de preparar as integrantes e a comunidade para uma nova fase. Assim esclarece Eliade (1996, p. 76):

Uma festa desenrola-se sempre no tempo original. É justamente a reintegração desse tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois.

Tem-se notícia de que esses preparativos se iniciam em maio, quando Nossa Senhora sai da casa da integrante escolhida como Procuradora anual da festa para a pequena capela que está no centro de Cachoeira. A depender da distância, o percurso é feito por carro, mas é semelhante a uma procissão. Este é um momento de encontro de todas as integrantes; porém, a população de Cachoeira mantém-se alheia a este evento.

Como já nos referimos, o primeiro dia da festa é marcado por uma procissão, na qual a figura de Maria está deitada, simbolizando uma pessoa morta. A imagem percorre as principais ruas de Cachoeira e retorna para a Capela da própria Irmandade onde é celebrada uma missa em memória das integrantes falecidas. Ao final da celebração, as irmãs se dirigem para a parte superior do casario onde é servida a “ceia branca”, visto que este dia é consagrado ao orixá Oxalá. Por isso, os alimentos não possuem azeite de dendê, tampouco carne vermelha. A ceia é composta basicamente de pão, vinho tinto e peixe. De igual modo, as indumentárias das integrantes são compostas por peças brancas, aludindo o respeito por Oxalá, o maior de todos os orixás do eborá *funfun*. As pipocas, doburu ou ainda buruburu são lançadas sobre as pessoas presentes e em todos os ambientes circunscritos à ceia (vide figuras 6 e 7). Sabe-se que as pipocas, no candomblé, são utilizadas nas limpezas e tem uma relação direta com o orixá Omolu ou Obaluaiyê, divindade relacionada à peste e às doenças; liga-se diretamente à morte, por ser este orixá um dos responsáveis por varrer a doença do mundo, mas também é ele que conduz o indivíduo ao orun.



Figura 6 – A Ceia Branca
Fonte: Arquivo Joalice Conceição



Figura 7 – Iguarias servidas na Ceia Branca
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

No segundo dia, primeiro sai a procissão pelas ruas da cidade e depois é celebrada mais uma missa. Logo em seguida, o local é fechado, somente permitido o acesso das integrantes, pois a vigília acontece a portas fechadas. Esse dia é marcado por muitos comentários, já que na cidade se afirma que nesse dia as integrantes realizam ritos secretos, como sacrifícios de animais e outros rituais próprios do candomblé; porém, nada se pode afirmar além das cerimônias que são públicas. Vale salientar que as integrantes, nesse dia, usam saia plissada preta, camizú branco e um véu denominado bioco, que lembra as mulheres árabes, além de um pano-da-costa vermelho e preto, cujo lado vermelho prevalece.

No terceiro e último dia da festa é comemorado o dia da assunção de Maria; dia festivo, pois é celebrado com uma missa muito concorrida, procissão, samba e feijoada servida a todo o público. Durante o dia inteiro, muitos turistas, estudantes e imprensa se aglomeram nas ruas estreitas de Cachoeira.

Após a missa, as integrantes caem na dança ao som de pontos de candomblé e música do cancionário popular; a partir de então, as integrantes e suas famílias entram em outra dimensão, já que essa música marca a entrada da rotina. Geertz salienta que o indivíduo caminha entre aquilo vivido cotidianamente e o fazer religioso; contudo, é possível que essas duas dimensões se entrecruzem.

[...] quando termina o ritual, voltado novamente para o mundo do senso comum o homem se modifica – a menos que, como acontece algumas vezes, a experiência deixe de ter influência. À medida que o homem muda, muda também o mundo do senso comum, pois ele é visto agora como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que o corrige e o completa. (GEERTZ, 1989, p. 139).

O autor nos faz refletir sobre as modificações sofridas pelos indivíduos após um processo ritual que tanto serve para instaurar tempos diferentes quanto para possibilitar formas antagônicas de conceber o mundo; graças aos rituais, as integrantes se fizeram penetrar na dinâmica divinizada, e é por meio da dança, das músicas, que elas voltam à suposta rotina, modificadas pelo impacto do encontro de dimensões profanas e sagradas.

1.4.3 A performance de Maria

Do ponto de vista da performance, se olharmos o movimento da festa e a figura central dela, veremos que a imagem da Virgem, através das integrantes da Boa Morte, participa de

momentos que poderiam ser considerados como performáticos, pois no primeiro dia da festa a imagem da Virgem Maria aparece morta. É em torno da imagem que as mulheres, o corpo sacerdotal e o público que dirigem seus olhares, missão, procissão, defumadores, fotografias, filmagens, jornalistas se atropelam para observar do melhor ângulo. Maria é conduzida pelas principais ruas da cidade, inicialmente pelas integrantes trajadas totalmente de roupas brancas e posteriormente por homens de sua confiança. O corpo da imagem é coberto por vestes brancas confeccionadas com tecido de boa qualidade; sua pele é muito branca, cabelos encaracolados e sob a cabeça uma almofada feita de cetim da mesma cor. A charola é enfeitada por flores brancas, ladeada por velas. Ao retornar à capela, a imagem é recebida pelos expectadores com muitos aplausos, o que se segue a uma missa realizada em homenagem às integrantes falecidas; geralmente a homilia aborda tema relacionado à morte, à ressurreição e ao perdão, porém as integrantes parecem não atentar para a mensagem do sacerdote; além disso, podem-se observar as integrantes se prostando diante da imagem como se a mesma fosse uma pessoa da sua convivência.

Após a missa é servida a ceia branca e novamente observamos que o ritual se desenrola com um certo planejamento. Nele, as integrantes, ao entrarem no ambiente, lançam pipocas sobre todos os presentes e em todas as partes da casa. A mesa serve de cenário para os alimentos usados na parte do ritual. Jornalistas, estudantes, fotógrafos correm para registrar aquele momento; nota-se que irmãs posam para a foto com sorriso e dão entrevistas, vê-se que realmente elas se comportam como celebridade. No dia seguinte, muitas delas procuram o jornal para ver suas fotos e o que elas falaram na entrevista; pouco se referem à festa em si.

No segundo dia, Maria sai às principais ruas. Agora, as integrantes vestem-se com saia preta e blusa branca, na cabeça um véu, denominado bioco. Quanto a Maria, ela encontra-se vestida nas cores branca com detalhes lilás e coroa na rica cabeleira. Nesse dia, após o percurso, as integrantes voltam para a Capela d'Ajuda, onde a imagem permanece até o dia seguinte. Os rituais deste dia são fechados, tendo acesso as irmãs com mais tempo de Irmandade. Ao contrário do primeiro dia, os olhos da imagem da Virgem Maria estão fechados, porém ostenta uma rica coroa cravejada por pedras.

O terceiro e último é o grande dia, pois é comemorada a assunção de Maria. As roupas usadas pelas integrantes são nas cores vermelha, branca e preta; as joias são douradas e prata, além dos fios de conta dos orixás que elas misturam; as flores levadas pelas irmãs dão um brilho especial. Quanto à imagem de Maria, esta se mostra de pé, o branco imaculado dá lugar à cor lilás, com uma rica capa, além da coroa com muitas

pedras que lembram brilhantes. Os cabelos escuros contrastam com a pele branca da imagem. Nota-se grande reverência das irmãs pela imagem em si. No conjunto, Maria representa o povo branco que é cultado pelas mulheres negras. A procissão, saindo da igreja-matriz, percorre as principais ruas de Cachoeira (vide figuras 8, 9 e 10). Neste dia, o trajeto é acompanhado por filarmônica, muitos turistas nacionais e estrangeiros, alunos de universidades retornam para a capela da Irmandade, onde tem início a segunda parte da festa. Essa parte é marcada pela dança. As irmãs elevam várias vezes a imagem de Nossa Senhora, como se ela estivesse dançando, e as próprias integrantes dançam pontos de candomblé e também do cancionero popular. Há queima de fogos e também é servida uma grande feijoada para todos os presentes.



Figura 8 – Procissão de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória
Fonte: Arquivo Joanice Conceição



Figura 9 – Moradores observam a passagem da procissão da Glória
Fonte: Arquivo Joalice Conceição



Figura 10 – Olhar a festa
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

A repetição dos rituais parecem refletir a ideia de *comportamento restaurado* de R. Schechner (1985), visto que ele está presente nos dramas rituais vivenciados pela Irmandade da Boa Morte, como percebemos nas danças, músicas e gestos rituais que são repetidos anualmente. As tiras de comportamento também propostas por Schechner possibilitam pensar nas performances corporais não apenas das integrantes, mas sobretudo da imagem de Maria que compõe a figura central do ciclo da festa; é por meio da figura da Virgem que as mulheres homenageiam as integrantes já falecidas, assim como as comidas oferecidas fazem a transposição do universo católico para o candomblé. As tiras de comportamento se constroem e se desconstroem, ao passo que alteram identidades. Através dos comportamentos podemos compreender a performance como recriadora da própria ação simbólica, que por sua vez mobiliza o universo sensível, assim possibilitando a restauração, por meio da repetição das ações rituais por elas realizadas.

As saídas de Maria pelas ruas das cidades desperta o *olhar* das pessoas que mudam suas ações para participar, ainda que seja como expectador, daquele momento (vide figura 10). A performance não é caracterizada apenas pelo ato em si, mas por todo o processo que envolve tal ação; a performance é um *paradigma do processo* (TURNER, 1974). A própria palavra performance origina-se do verbo francês *parfournir* que significa “completar”, “realizar completamente”; no caso da Boa Morte, a performance de Maria se faz completamente quando da realização da segunda parte da festa, que acontece normalmente no domingo. A música, a dança (samba) e a grande feijoada conduzem não apenas as integrantes para a restauração de comportamento, mas a própria Maria também é levada para uma rotina diferenciada daquela que é vivida nos últimos dias.

1.5 O Babá Egun: preservação da tradição da vida

Antes, porém, de adentrar nos dados históricos acerca do grupo, torna-se imperativa a definição do egun, dentro do complexo nagô. Segundo o complexo nagô, tanto a vida quanto a morte fazem parte de um mesmo plano, porém em níveis diferentes; isto é, a vida propriamente dita representa o aiyê, e a morte, o orun, sendo diferenciados os orixás dos eguns. Ambos são manifestações da vida humana.

[...] os *Irúnmalè*-entidades-divinas, os *òrìsà*, estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *èse* foram emanações diretas de *Olórun* os *Irúmalè*-ancestres, os *égún*, estão associados à história dos seres humanos. (SANTOS, 1984, p. 102, grifo da autora).

Aqui fica claro que eguns e orixás pertencem a universos diferenciados. De igual modo, as suas funções são também distintas. Esta definição parece suficiente para resolver a questão desde muito antes colocada, a saber: os orixás seriam ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou clãs, que fizeram grandes atos e por isso ultrapassaram os limites de seus familiares, dinastia e passaram a ser cultuados pelos seus parentes consanguíneos, extensos e também por outros povos de outras localidades. Ora, se os orixás, entidades divinas, estão ligados à origem da criação e sua força advém do próprio criador Olorun, logo, estes últimos são deuses. Enquanto os eguns, entidades originárias do humano, cujo surgimento se fez através de uma mulher²⁵, só por meios de rituais tornam-se divinizados. Parece claro que este egun no orun é o duplo do humano no aiyê; diferentemente do orixá, que somente possui um correspondente na dimensão do aiyê, enquanto genitor do filho, que o recebe como pai. Este filho é um pedaço ou individualização do próprio orixá. Assim como nossos pais são nossos criadores e ancestrais materializados no aiyê, os orixás são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos ancestrais divinos (SANTOS, 1984, p. 103). A própria palavra egun ou Egungun significa, em iyorubá, esqueleto, como define Bascon (1969); mas, para Ziegler (1977, p. 41), seria uma corruptela do nome da família de Ameiyegun – Rei de Ifé – que lutou e banuiu a morte de sua cidade. Este esclarecimento corrobora com a ideia da ligação familiar, porque o egun é cultuado por seus familiares enquanto o orixá transcende esta dimensão local e restrita.

Outra diferença a ser ressaltada entre orixá e egun está no nível de culto. O culto a um orixá patriarca simbólico e divino extrapola os limites familiares, a linhagem, e é cultuado de forma universal, enquanto o egun patriarca e genitor humano tem seu culto restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem, tal como mostra o fragmento de uma entrevista realizada no Terreiro Agboula:

A origem do culto de Babá Egun veio da África, foi descendente de africano que plantou para meu avô. Meu avô Eduardo De Paula foi o primeiro. Ele era descendente de africano, era brasileiro, mas hoje é Egun chamado Obáerin que a gente zela e faz obrigação. Antes do meu avô tem uma história que alguém foi a África buscar o ancestral e trouxe; esse ancestral está aqui no Agboula. (Depoimento colhido em janeiro de 2008).

²⁵ O mito *Oiá dá à luz a Egungun* conta que Oiá não podia ter filhos e fez oferenda a fim de alcançar seu intuito. Após oito filhos nascerem mudos, ela dá à luz o nono filho que, depois de um tempo, fala com a voz rouca e cavernosa. Este filho foi Egungun, o antepassado que fundou cada família, cada cidade. Hoje, quando Egungun volta para dançar entre seus descendentes somente para uma mulher ele se curva – Oiá. (PRANDI, 2001, p. 309).

As palavras acima fortalecem a crença de que o egun está relacionado a uma estrutura limitada, podendo atravessar fronteiras territoriais, mas ligado à estrutura familiar ou linhagem social limitada; já o orixá se faz presente no humano através da interiorização de sua natureza e pertença em nível de cosmo.

Santos (1984) chama a atenção para a separação territorial que deve ser mantida, mesmo o egun de uma Iyalorixá ou Babalorixá deve ser cultuado em lugar distante do terreiro do orixá. Esse lugar é conhecido como Ilé-ibó-akú ou simplesmente Ibó. Desde já, faz-se uma diferenciação entre Ilé-igbalé ou casa de culto de egun ou lesen-egun. Nestes espaços são cultuados os eguns de todos os iniciados no culto de Babá, enquanto o ibó limita-se ao culto dos eguns pertencentes ao terreiro. De diferentes modos, são dispensados os cuidados aos assentamentos e os rituais mortuários realizados nos dois cultos são liturgias, fundamentos e sacerdócios bem distintos e assim exigem conhecimentos específicos para lidar com esses ancestrais. Voltaremos ao tema dos rituais mortuários ao falar das fases do axexê.

Tal qual os orixás, os eguns também estão classificados em dois polos: os da direita são os ancestrais masculinos, os Babá Egun; já os da esquerda são os ancestrais femininos, as Iyá-ágbá ou Iyá-Mi, a representação coletiva do poder feminino. A união dos ancestrais da direita dá origem à Sociedade Egungun e a da esquerda forma a Sociedade Gèlèdé. Há ainda uma terceira sociedade chamada Egbé E'lééko, associada ao simbolismo coletivo do poder ancestral feminino. Hertz (1990), ao discutir os conceitos de direita e esquerda, associa o lado direito do cérebro ao masculino e o lado esquerdo ao feminino.

A associação à esquerda, como sendo pertencente ao mundo das mulheres, não está restrita ao fato biológico, mas sim amparada pelo tecido social. As Iyá-Mi (minha mãe) ou Iyá-Mi Òsòròngà são representações da totalidade (a massa, o grande ventre ou a cabaça), mas acima de tudo essa é uma representação coletiva do poder feminino, jamais manifestado individualmente; em contraposição ao poder masculino, que tanto pode ser representado individualmente (opá, paus, varas, ramos) ou coletivamente (Ópá-kòko).

No Brasil, mais especificamente em Itaparica, os fatos corroboram com a narrativa mítica, em contraposição ao que ocorre no Tambor do Choro, no Maranhão, no qual a figura central é o egun feminino, da mãe falecida do Babalorixá. Este fato é uma brecha e aponta para uma reelaboração desse traço cultural aqui reelaborado. Em África, em especial em Ifé, todo morto, todo antepassado torna-se egun, porém sua participação em cerimônias públicas ou em rituais de axexê não está relacionada ao corte de gênero (ZIEGLER, 1977). A explicação aponta indícios de que os legados étnicos dos primeiros

fundadores do culto ancestral em Itaparica e no Maranhão conservam as rígidas regras estruturais dos grupos africanos a que são pertencentes.

1.5.1 Manifestação da existência: Egun vem à terra

Já afirmamos anteriormente que, dentro das concepções de mundo nagô, a existência se dá em dois níveis: a) o nível concreto, real, físico, de tudo que integra o aiyê ou ara-aiyê; não apenas a existência humana, mas a de todos os seres naturais, inclusive os seres inanimados dos três reinos – animal, vegetal e mineral –, que são portadores de axé; b) o nível que pertence ao espaço sobrenatural, o mundo infinito, invisível, mundo dos ancestrais, isto é, a dimensão abstrata. Segundo Santos (1984), esses dois níveis estão separados apenas pelo hálito divino de Onisànlá que também o regula. Partindo dessa perspectiva, a morte é também uma manifestação da existência e, neste sentido, pode ser compreendida como um valor civilizador.

A manifestação de egun é celebrada com muita alegria e também marcada por muito horror. Celebrada por seus adeptos que veem naquele momento a possibilidade do encontro com o membro de sua família ou linhagem; o horror por parte dos desconhecidos, que têm a possibilidade de ficar frente à morte, já que egun é a materialização desta. Tudo isso feito de muito mistério, diferentemente da aparição dos orixás, cujo transe acontece quase sempre às vistas públicas: adeptos, visitantes curiosos, toda gente tem a possibilidade de presenciá-lo. A possessão, baixar ou virar no orixá²⁶, segundo Bastide (1978), é o momento em que o orixá desce no aiyê (mundo dos seres terrestres) para dançar com seus entes queridos, aconselhar. Quase sempre este momento é compartilhado pelos presentes; a dança é um canal de comunicação de axé. Assim também a presença do egun é carregada de múltiplos significados:

Aí sim que é os desencarnados, mas a senhora não vê, a senhora vem dançando, faz todos movimentos, dali mesmo desaparece. Eu mesma já fui espiar, há muitos anos, eu tava nova. Então, vem ali, dança, dança, ali mesmo some; então, a pessoa que não tem coragem não vai. [...] era mesmo o Babá, ele dança, não roda, dança só assim na frente, aí mesmo desaparece. (Gaiaku Luiza, depoimento em maio de 2003).

A aparição dos eguns é muito reveladora, mas ela também carrega muitos tabus, pois eles são temidos por todos, principalmente pelas crianças, no que tange à sua materialização.

²⁶ Os termos “baixar, cair ou descer” no orixá ou santo podem ser explicados pelo fato dessas divindades se encontrarem no orun.

Geralmente, o egun apresenta-se em uma forma humana coberta totalmente por tiras coloridas de pano que saem da parte superior da cabeça. Esse conjunto de tiras forma Opá, como é chamada a roupa de egun, de maneira que não permite identificar uma suposta pessoa ou algo que possa preencher o interior da roupa.

1.5.1.1 O espaço ritual do culto

As dimensões espaciais da festa são compostas por objetos rituais, decoração, dança, iluminação, as cores, o público e os próprios adeptos concorrem para redefinição e conformação da esfera física em espaço ritual para o que se pretende apresentar ao longo da cerimônia. É nessa dinâmica que as coisas ditas como profanas ganham *status* sagrados, compondo assim o simbolismo da festa. É o espaço ritual que funda um outro mundo, que faz o indivíduo emergir e experimentar o contato com outras dimensões diferentes das do cotidiano.

As divisões aqui apresentadas referem-se basicamente ao espaço ritual do terreiro de Babá Egun Agboula, na ilha de Itaparica; o espaço reservado às festas públicas e alguns atendimentos a pessoas que vão em busca de tratamento do espírito. Em dias de festa, logo que o público entra, a porta principal é fechada e somente é aberta no intervalo e no final da cerimônia, quando o sol vem raiando. Os eguns entram e saem do salão através de uma porta secundária que faz a mediação entre o dois mundos. Um pouco afastado fica o Ilê awo (casa do segredo) ou Igbo igbalé (bosque da floresta), local onde são invocados os eguns. Este espaço é formado por uma antessala e somente os Ojés e Lèsànyin ou Ojê agbá podem entrar.

Já o balé é o local onde estão guardados idiegungun, os assentamentos, isto é, os elementos litúrgicos que possibilitam a individualização e identificação do egun ali cultuado. O balé é limitado pelo ojubô-babá – buraco feito diretamente na terra e rodeado por vários ixãs de pé. É também por este buraco que são oferecidos as comidas votivas e o sacrifício de animais para o egun. O termo sacrifício é tomado aqui pelas mesmas definições feitas por Mauss e Hubert (1969, p. 147), quando afirma que a consagração sacrificial se irradia para além da coisa consagrada; alcança, dentre outras, a pessoa moral que faz os gestos na cerimônia, o sacrifício entendido como um dom.

O Ilé awo é utilizado para o assentamento de Iyansã, única divindade feminina cultuada e venerada pelos adeptos e pelo próprio egun dentro do terreiro de lesen-egun, já que, segundo o mito, Iyansã é a mãe do egun e também foi a iniciadora dos rituais do axexê.

Ainda no balé, os Ojés mais graduados invocam o egun por meio de palavras sagradas e rituais; ele surge, preenchendo, fazendo-se presente e visível aos olhos humanos. Em seguida, é levado pelos amuixãs até a porta que dará acesso ao salão, onde está o público. Este é um momento de muito entusiasmo por parte dos fiéis que começam a gritar. Os atabaques repicam sem parar, misturando-se ao estalo dos ixãs; tudo isso faz com que a aparição de Babá seja uma festa. De acordo com Huizinga (2008), no estudo sobre o jogo, este é tomado como fenômeno cultural; para ele, o ritual é um drama, uma coisa feita, uma ação, na qual a matéria do drama é a ação da representação, é um jogo. O caráter especial e excepcional do jogo é ilustrado de maneira flagrante pelo ar de mistério em que frequentemente se envolve²⁷.

A representação é mais do que simples realização de uma aparência, é até mais que uma realização simbólica: é uma realização mítica. Algo de invisível e inefável adquire nela uma forma bela, real e sagrada. Os participantes do ritual estão certos de que o ato concretiza e efetua uma certa beatificação, faz surgir uma nova ordem de coisas mais elevadas do que aquela em que habitualmente vivem. (HUIZINGA, 2008, p. 17).

A metáfora usada pelo autor vai ao encontro do que encontramos nas representações religiosas. Há um ar de mistérios em quase todas as religiões, visto que estas ligam-se ao universo sagrado pela crença dos seus fiéis. Os signos ganham todo o sentido quando são legitimados pelas crenças individuais e coletivas.

1.5.1.2 Características e diferenças de eguns

Há diferentes qualidades de eguns. O Egun-agbá (ancião) é também conhecido por Babá Egun; estes são espíritos que já receberam todos os rituais, o que permite que suas roupas sejam mais elaboradas e a sua voz seja mais liberada para se comunicar com os vivos. Os Apaarakás são eguns mudos e suas roupas são constituídas de um quadro feito de pano com duas telas, uma na frente e outra atrás; não possuem tiras; também não se nota quaisquer

²⁷ O sociólogo austríaco J. Huizinga, na obra intitulada *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*, analisa o processo, sob várias perspectivas, da palavra jogo, bem como os contextos nos quais ele se insere e se desenvolve.

instrumentos litúrgicos. Quanto ao *status* de poder, esses eguns não receberam os rituais necessários, por isso estão em processo de socialização e crescimento nesta hierarquia, fatos que justificam suas traquinagens e comportamentos imprevisíveis, causando terror às pessoas, visto que eles investem contra as mesmas. Um integrante mostra o que é necessário para se tornar um egun.

Sabe o que é egun doutrinado? É o egun já preparado. Esse Egun que vêm assombrando as pessoas são Egun que são aparaká, que ainda não têm luz suficiente, não tem roupa; alguém ainda não se interessou, porque o aparaka, às vezes, ele entra no barracão; o pessoal deixa ele lá sentado; alguém pede uma coisa, ele alcança; aí a pessoa volta, dá roupa a ele; aí ele já vai ficar com outro status, já vai começar a fazer caridade, viu? para se tornar um Egun, quando a pessoa morre, a depender do que ele fez em vida. Nós fazemos os preparos; aí, quando acaba de fazer a obrigação três anos, no máximo três anos, aí ele já vem como aparaká; aí ele fica ali até fazer sete anos; ele toma a roupa; aí já vem Egun formado; aí passa a ser cultuado pela comunidade. (Clésio, Ojé do Agboulá. Entrevista concedida em janeiro de 2009).

Além dos eguns divinizados, dos apaaraká, existem as manduas. É uma outra qualidade de egun, porém feminino; estas possuem uma semelhança parecida com a dos apaaraká; sua roupa é composta por uma túnica que cobre-lhe da cabeça aos pés; também não possuem voz ou qualquer instrumento litúrgico e jamais entram no *lesen*; de igual modo, jamais chegarão ao *status* de Babá Egun, visto que os ancestrais femininos não são cultuados individualmente, mas de forma coletiva (Iyá-Mi) em uma sociedade denominada Gèlèdè. Algumas integrantes do Babá Egun afirmam que, apesar de não serem eguns divinizados, já alcançaram êxito quando pediram sua proteção, especialmente quando são manduas de suas ascendentes, como bisavó ou avó; mas esse tipo de comportamento é reprovado pela maioria dos moradores e principalmente pelos Ojés²⁸. Voltaremos a esse tema no capítulo 3.

Para se tornar um egun divinizado é necessário aguardar um período de sete anos, receber a roupa com todas as partes acima citadas, receber sacrifício de animais de quatro patas e também de penas; por fim, ter a fala aberta, isto é, ter a capacidade de se comunicar com os adeptos. Além das exigências supracitadas, o egun passa por uma série de rituais secretos.²⁹ Desta forma, o egun passará a ser cultuado, prestando amparo à comunidade,

²⁸ Sobre as manduas, ainda que a proibição dos Ojés em cultuá-las esteja em consonância com a estrutura religiosa, legitimada pelo social, não podemos refutar a ideia de que elas, do ponto de vista ocidental, são discriminadas, alijadas de todo espaço tido como masculino. Também observamos que, mesmo contrariando às ordens dos superiores, as mulheres subvertem e, de alguma forma, solicitam auxílio desses seres, que um dia viveram na terra. Essas mulheres nutrem pelas manduas um sentimento filial.

²⁹ Acerca desses rituais secretos ou descrição deles, salientamos que não tivemos acesso nem ao menos nas entrevistas.

auxiliando os moradores nas decisões, fazendo curas, enfim, trazendo benefício espiritual e material ao povo do aiyê. Vale salientar que um adepto do culto de Babá, ao morrer, por exemplo, se seu ori pertencer ao orixá Xangô, ao se tornar um egun, as suas vestimentas terão as mesmas cores; algumas cantigas falarão em sua homenagem, usará ferramenta ritual, enfim, as mesmas características de Xangô. Mas além das cantigas de Xangô, cada egun possui cantigas próprias que o identificam; às vezes, o próprio egun cantará e as pessoas presentes responderão, especialmente as mulheres que possuem posto ou oiê na casa.

1.5.1.3 A roupa ritual do Egun

No que tange à vestuária do Egun, segundo as concepções dos seus adeptos, sob a roupa está somente a energia do ancestral; esta afirmação conduz para todo o desenrolar da aparição do Babá no meio do seu povo. Na Nigéria, a roupa ritual usada por Egun é conhecida como *eku*, porém na Bahia é também referida como opá, termo usado corriqueiramente no Brasil. Esta roupa é carregada de simbolismo sacro e apresenta significados diversos, já que nenhum ser humano pode tocá-la sob risco de morte; mas, por outro lado, no momento em que o Babá a balança em direção ao público ou a uma pessoa, ela possui todo axé que, simbolicamente, amenizará problemas, propiciará prosperidade e cura.

Entretanto, no momento da aparição de Babá, os Ojés usam o ixã para que a roupa não toque em pessoa alguma; desta maneira, ele controla a morte ali representada pelo egun. Caso a roupa ou mesmo uma das tiras toque uma pessoa, é necessário que se façam vários rituais a fim de purificá-la e assim afastar doenças, atrasos materiais na vida e, sobretudo, evitar a morte. Até mesmo o mais qualificado dos Ojés (atokun) deve desempenhar suas funções com o auxílio do ixã para evitar o contato com a roupa. Quanto ao *eku*, opá ou à vestimenta de egun, esta se divide em três partes principais:

- a) a abalá – uma armação quadrada ou redonda, que cobre totalmente a extremidade superior do Babá; é desta parte que saem as várias tiras de pano coloridas, formando uma espécie de franjas ao redor daquilo que se assemelha a uma cabeça;
- b) o kafô – túnica de comprimento e mangas longas, cujas mãos são cobertas por uma espécie de luva e os pés por uma espécie de sapato;
- c) o banté – tira decorada, feita de um tecido especial, presa ao kafô; esta tira individualiza e permite a identificação do Babá. Com as mãos, sacode a tira em direção à pessoa ou

grupo que ele quer abençoar; com gestos, simula que pega algo, e assim transmite seu axé, já que o banté foi preparado e impregnado de elementos portadores de axé; é através desse gesto que o Babá emana para todos o seu benefício, capaz de curar enfermidades e aliviar sofrimento de familiares. Em contraste ao toque da roupa, esse gesto do egun é muito benéfico e todos vibram com essa atitude (vide figuras 11 e 12)



Figura 11 – Egun na Nigéria

Fonte: <http://www.textilecollection.wisc.edu/imagem/egungun.html>



Figura 12 – Pano confeccionado com a representação do Babá de Xangô, cultuado em Itaparica

Fonte: www.elo7.com.br

É importante salientar que as vestimentas usadas no Brasil apresentam ligeiras diferenciações e adaptações. Na Nigéria, os Agbá-egun se cobrem com o mesmo tipo de roupa, diferenciando-se apenas por alguns instrumentos litúrgicos: alguns deles usam, acima do abalá, máscaras esculpidas em madeira, chamadas erê egungun; outros usam peles de animais entre o abalá e o kafô; nas mãos, usam símbolos que podem variar, indo de um opá iku ou ixã, ou ainda ferramentas semelhantes às dos orixás.

1.5.1.4 A dança ritual de Babá Egun

Os rituais públicos do terreiro Babá Agboula, geralmente, envolvem cânticos sagrados, dança de algumas mulheres que inicialmente em um xirê homenageiam os orixás, porém a grande expectativa paira sobre a apresentação do egun. A performance³⁰ da dança constitui um dos principais canais de comunicação e expressão do sagrado. Simbolicamente, o corpo do egun, no momento da dança, funciona como veículo de expressão. Aliado à palavra, através das técnicas do corpo, o egun transmite o axé; mais tarde essas são reproduzidas pelas crianças do Bela Vista na sua arte de imitar os mais velhos. Para Mauss (2003), não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue dos animais.

A dança ritual de egun constitui um verdadeiro espetáculo, isto é, algo que se apresenta a um público que o contempla. Aliam-se à construção do espaço sagrado, objetos rituais, a ornamentação que, normalmente, se faz de acordo com as preferências do egun homenageado; a presença dos Ojés (oficiantes) e do próprio público que, na sua maioria, interage com os gestos feitos pelo Babá; tudo isso lhe permite adentrar no mundo misterioso dos ancestrais. Para Segato (1995), a modelagem de um imaginário multifacetado de cada divindade advém de elementos diversos, como a linguagem verbal, a música e a dança, importantes na prática de um dado culto.

Durante a apresentação, o egun fala ao povo com uma voz gutural, às vezes rouca, aguda, metálica e estridente, todas incompreensíveis para os iniciantes e leigos, o que requer a presença de um intérprete para decifrar o que o Babá deseja comunicar; de igual modo ocorre quando o egun deseja falar com a pessoa específica que se encontra presente no *lesen*.

³⁰ Utilizamos o termo performance a partir da definição de Schechner (1985) que compreende tal termo como sendo qualquer atividade realizada por um indivíduo ou grupo, na presença de outros indivíduos ou grupo. No caso da dança ritual de Babá trabalhamos no campo do simbólico, já que não se acredita que dentro da roupa tenha uma pessoa, mas o vento que deu ao ancestral a forma humana.

O barração é subdividido em três espaços. No lado direito, parte é destinada aos homens, e é também onde fica a orquestra e seus alabês. O lado esquerdo é destinado às mulheres; em ambos os lados, as primeiras cadeiras são ocupadas pelas pessoas com relevância no culto ou visitantes ilustres. Já na parte frontal, próximo à parede ficam algumas cadeiras, previamente preparadas e decoradas, nas quais se sentam os eguns e não é permitido que nenhuma mulher as toque. Esta atitude demonstra que a mulher jamais deve penetrar na esfera do masculino. Ela é considerada impura e o simples toque parece desorganizar a ordem vigente. Para Douglas (1991, p. 14-15), a impureza é uma ofensa contra a ordem e esses pretensos perigos são uma ameaça que permite o exercício do poder sobre o outro.

As noções de direita/esquerda estão presentes em vários sentidos dados às funções e coisas. Às mulheres é atribuída a esquerda, que representa a fraqueza, a impureza, o que orienta o imaginário e define o lugar das mulheres dentro da esfera ritual religiosa.

O pensamento primitivo atribui um sexo a todos os seres do universo, até mesmo aos objetos inanimados. Todos eles se dividem em duas grandes classes principais: a de macho ou fêmea. Entre os Maori, a expressão *tama tane*, “lado macho”, designa as coisas mais diversas: a virilidade do homem, a descendência paterna, a força que cria, a magia ofensiva, etc., ao passo que a expressão oposta, *tama wabine*, “lado feminino”, se aplica a todos os contrários. [...] Esta distinção, de alcance cósmico, encobre, de fato, a antítese religiosa primordial. Com efeito, em termos gerais, o homem é sagrado e a mulher profana. Excluída das cerimônias de culto, a mulher não é admitida senão em uma função que esteja de acordo com ela: quando tem que portar um tabu, quer dizer, levar a cabo, pelas condições exigidas, uma verdadeira profanação. (HERTZ, 1990, p. 114, grifo do autor)³¹.

É também neste espaço que os eguns dançam, descansam e desfrutam da companhia de outros eguns. Entre as cadeiras dos eguns e o público fica o espaço considerado sagrado, no qual as mulheres não circulam. Sendo facultada sua circulação apenas quando Babá as chama e solicita que cantem para ele. Geralmente essas mulheres possuem alguns privilégios dentro do culto Babá por possuírem posto ou oiê. Normalmente essas mulheres são iniciadas no lesen-orixá, ocupando o cargo de Iyalorixá; é um momento em que é reverenciada como se fosse a própria Oiá.

³¹ Tradução livre de: “*El pensamiento primitivo atribuye un sexo a todos los seres del universo, incluso a los objetos inanimados. Todos ellos se reparten en dos grandes clases según se les considere machos o hembras. Entre los Maori, la expresión tama tane, ‘lado macho’, designa las cosas más diversas: la virilidad del hombre, la descendencia por línea paterna, la fuerza que crea, la magia ofensiva, etc., mientras que la expresión opuesta, tama wabine, ‘lado hembra’, vale para todos los contrarios. [...] esta distinción, de alcance cósmico, encubre de hecho la antítesis religiosa primordial. En efecto, en términos generales, el hombre es sagrado y la mujer profana. Excluida de las ceremonias del culto, la mujer no es admitida más que para una función acorde con ella: cuando hay que levantar un tabú, es decir, llevar adelante en las condiciones exigidas una verdadera profanación.*” (HERTZ, 1990, p. 114).

Antes de desenrolarem os rituais para egun, as mulheres cantam e formam uma grande roda (xirê), para homenagear os orixás; elas cantam, batem na palma da mão e cuidam da confecção da roupa usada pelos Babás. É da mulher a responsabilidade de zelar pelo culto fora da parte do segredo. Já os homens têm a obrigação de cuidar do espaço sagrado nos momentos em que egun vem ao encontro de seus descendentes. Com o ixã, os sacerdotes separam simbólica e ritualmente o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; isto é, vida e morte. É através do ixã que os Ojés conseguem manter a distância entre o egun e o público; o egun jamais desrespeita um ixã, o que justifica muitas vezes que o Ojé coloque o ixã no chão, impedindo que o ancestral, algumas vezes chateado, toque nas pessoas. Em caso de fúria, o Ojé é obrigado a colocar o ixã no peito do egun a fim de controlá-lo, posto que esta vara é o instrumento que o faz vir ao aiyê e é também o que o controla; por isso é um objeto ritual de suma importância. No caso do amuixã ter dificuldade de controlá-lo em caso de fúria, é solicitado a presença do Atokun – sacerdote responsável por zelá-lo e invocá-lo; assim, a intervenção é mais ríspida e eficaz, já que o egun nutre grande respeito por ele.

Vale lembrar que o culto de Babá Egun segue uma organização hierárquica funcional, isto é, os títulos recebidos pelos adeptos são outorgados e funcionam ao mesmo tempo como nomes-títulos; ou seja, correspondem também aos papéis desempenhados por eles (BRAGA, 2006, p. 26). Nesse espaço, cabem às mulheres pequenos papéis que não possuem quase ou nenhuma relevância social, pelo menos para a sociedade mais ampla.

1.5.2 A origem do Culto de Babá Egun

A origem do Culto de Babá Egun está fundada na mitologia negro-africana, especialmente nas concepções iyorubanas ou nagô. O mito relata que Oiá não podia ter filhos. Então ela resolveu consultar um Babalaô para verificar o que poderia ser feito. O Babalaô viu nos búzios que ela só teria filhos quando um homem a possuísse com violência. Não demorou muito e Xangô a possui com violência e dessa relação nascem nove filhos, dos quais oito nasceram mudos.

Após ter tido os oito primeiros filhos, preocupada, Oiá resolveu voltar ao Babalaô para verificar o que estava acontecendo, já que não conseguia ter filhos com voz. Após consultar o oráculo, o Babalaô recomendou que ela fizesse oferenda e assim a desejosa mulher o fez. Passou algum tempo e Oiá novamente engravidou e ao completar nove meses nasceu o filho

que, no tempo certo, emitiu a voz, porém esta era tão rouca, estranha, cavernosa que causava um certo pavor nas pessoas.

Novamente ela voltou-se para o Babalaô que lhe explicou que aquele filho era um Egungun; teria sido ele o antepassado fundador da família, da cidade ou de uma região.

Oiá entendeu a explicação e criou o filho com muito carinho.

Hoje, quando egun vem dançar entre seus descendentes, é admirado por todos. Mas egun não se curva diante de mulher alguma, exceto de Oiá; somente ela é digna de sua reverência³².

Este mito remonta à origem do surgimento de egun, isto é, localiza dentro da mitologia a origem biológica do egun, mas seria de igual importância localizar a própria morte. Ziegler (1977, p. 40) relata, através de um mito, que a origem do egun estaria em Ifé, que foi invadida inúmeras vezes pela morte e sua comitiva, e o restante, não sabendo o que fazer, pediu ajuda para os orixás que nada podiam contra a morte. Então, um morador destemido, chamado Ameiyegun, organizou uma emboscada e, com a ajuda de Oni, então Rei de Ifé, expulsou a morte e sua comitiva. Ao fugirem, deixaram cair os cajados que logo pararam nas mãos de Ameiyegun e do povo de Ifé.

Mais tarde, após a morte de Ameiyegun, um Babalaô confirmou aos filhos que seu pai pertencia ao mundo dos eguns e deveria ser adorado, venerado, e isso foi passado a todos os homens da família que passaram a venerá-lo na figura do egun. Desta forma, a palavra egun seria uma corruptela da palavra Ameiyegun.

Os dois mitos mencionados dão conta da origem do surgimento de egun enquanto entidade social, com origem materna na figura de Iyansã, o que justifica o respeito a ela reservado e também a etimologia da palavra, cujo radical é originário de Ameiyegun; portanto, ambas as explicações estão no plano mitológico, mas nem por isso são menos válidas quanto à própria aparição de egun no aiyê.

1.5.2.1 O culto de Babá Egun no Brasil, na Bahia

O culto chegou ao Brasil pelas mãos e na memória dos escravizados iyorubanos, cujo tronco étnico vem de variadas regiões da Nigéria, a saber: os povos de Ketu, Oyó, Ijexá, Ifan

³² Este mito foi recolhido do Babalaô Luiz Sérgio Barbosa, em janeiro de 2008.

e Ifé. Diferentemente das casas de orixás, quase que inumeráveis em todo o Brasil, o culto de Babá Egun apresenta um parco número, destacando-se, sobretudo, as principais delas que figuram em livros e na memória das pessoas de Itaparica.

Cumpre-nos situar historicamente o surgimento das primeiras e principais casas que cultuam Babá no Brasil, porém é necessário fazer uma diferenciação entre a Sociedade Egungun e o culto ancestral que se pratica nos candomblés de lesén-orixá e na umbanda. Em primeiro lugar, todo terreiro de culto ao orixá deve ter um lugar onde os antepassados são cultuados. Esse espaço é denominado Ibó. Geralmente, essa casa fica nos fundos dos terreiros, bem distante do lugar onde se cultuam os orixás. Outra diferença marcante é que nos candomblés de lesen-orixá e na umbanda não aparecem os eguns; nisso pode residir uma divergência entre os rituais invocados nas casas exclusivas aos eguns e aquelas que cultuam orixás.

Segundo os adeptos de lesen-egun, existem muitas responsabilidades para quem cuida dos eguns, fato que talvez justifique o parco número de casas que se dedicam apenas a egun. Segundo relato de Nina Rodrigues (2005), na obra *O animismo fetichista dos negros baianos*, esse culto ancestral teve início no Brasil, por volta de 1796, e teria sido fundado por um africano. Rodrigues não menciona nem o nome do fundador nem o local das primeiras aparições públicas de egun, por isso essa data pode ser apenas uma referência fictícia, uma vez que os documentos³³ encontrados relatam apenas algumas invasões nas casas de culto em Vera Cruz, Itaparica, o que talvez tenha acontecido apenas no início do século XIX. Diferentemente dos escritos sobre o início do culto no Brasil, um entrevistado afirma que antes do culto de Babá chegar à Bahia, ele teria sido iniciado em Pernambuco e só depois chegaria pelo Litoral à Encarnação³⁴, Itaparica, na Bahia.

Outros depoimentos de adeptos antigos apontam que o terreiro mais antigo é o de Vera Cruz, fundado em 1820, por um africano, conhecido como Tio Serafim, cujo egun de seu pai biológico é invocado pelos moradores do Bela Vista. Trata-se do famoso Egun Okulelê. Em Mocambo, também na Ilha de Itaparica, fundou-se em 1830 um outro terreiro, idealizado e edificado por Marco-o-Velho. Ojé, ainda hoje, é reverenciado por moradores das localidades do Bela Vista, Barro Branco e adjacências, bem como fora dos domínios da Bahia. Foi nesta casa que se invocou pela primeira vez o famoso egun de Babá Olukotun, considerado pelos

³³ Arquivo Histórico Ultramarino. Catálogo Castro e Almeida, na secção Brasil Geral, Dos. 143, rolo 101 e Doc. 7807 cod. 005.

³⁴ É bom esclarecer que não encontrei qualquer registro que corrobore com essa informação, dada pelo Ojé mais antigo do culto de Babá Egun. Os relatos na memória são tão válidos quanto os documentos encontrados nos arquivos.

adeptos dos terreiros como Olari-Egun, isto é, o ancestral primordial do candomblé de lesen-egun, da nação nagô.

Mas o culto continua em franca expansão no século XIX, quando, em Encarnação, na Ilha de Itaparica, por volta de 1840, foi iniciado pela primeira vez o culto ao Babá Agboula. A sua fundação se deu por um dos filhos do famoso Tio Serafim, o conhecido Ojé João-Dois-Metros. O egun de Babá Agboula é um dos patriarcas desse povo nagô e é sobre este terreiro que recai o nosso interesse, por ser considerado até hoje como a matriz de todas as casas de culto de Babá Egun do Brasil. Já em aproximadamente 1850, o filho do venerado Marco-o-Velho, o conhecido Tio Marco, funda o terreiro do Tuntum, também situado na Ilha de Itaparica, cujas atividades são garantidas através dos seus descendentes. Além dos terreiros de Itaparica, Babá também possui casas em Salvador, Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo. Salienta-se que todas as casas descendem de alguma casa de Itaparica, ou seja, o axé da casa foi plantado por algum Ojé baiano.

Esse pequeno relato mostra o percurso histórico das primeiras casas de lesen-egun. Podemos nos perguntar qual o motivo do número de casas ser tão pequeno? Essa pergunta talvez encontre resposta no pavor e horror que as pessoas têm da morte. O povo de candomblé, em sua maioria, possui a concepção da morte como algo infinito, mas isso não significa que essas pessoas a encarem com naturalidade; portanto, é uma visão que sofre as influências ocidentais, na qual a morte é assunto tabu. Esta ideia foi difundida principalmente pelo cristianismo, como afirmado anteriormente.

1.6 Cosmovisão aproximada

Enquanto a Irmandade da Boa Morte tem por base o culto aos orixás, que no panteão estão associados à morte e se manifestam na terra por meio da incorporação em seus adeptos, o culto dedicado a egun não possui sua base ancorada nos orixás e sim no mundo dos espíritos ancestrais denominados eguns. Para os adeptos do culto Babá no Agboula, o orixá é uma energia viva e incorpora na pessoa viva, enquanto definem o egun como um vento, um espírito; logo não incorpora em pessoa alguma, porém se personifica para trazer benefícios à

comunidade³⁵. Essa visão é divergente do espiritismo, para o qual, segundo seus praticantes, o espírito de um antepassado incorpora na pessoa viva para transmitir mensagens, administrar remédios e, em alguns casos, fazer intervenções cirúrgicas. Embora os propósitos dos ancestrais sejam os mesmos, a forma de manifestação é completamente diversa.

Tanto os orixás quanto os eguns são, contudo, espíritos ancestrais, que vêm à terra através dos rituais apropriados. Portanto, tende-se a pensar que Boa Morte e Babá Egun são, por assim dizer, espaços de aproximação mas também de afastamento, à medida que a morte os aproxima e as entidades – isto é, os orixás – os excluem.

De igual modo, o culto de Babá Egun e a Boa Morte possuem o segredo em suas bases, por isso são consideradas sociedades secretas³⁶. Entretanto, as formas de se portarem nestes espaços são diversas já que existem diferentes formas de feminilidade e masculinidade; estas podem ser vivenciadas tanto pelas mulheres quanto pelos homens, à medida que elas auxiliam à manutenção do poder. Essas representações presentes na visão de mundo de homens e mulheres que praticam o culto dos ancestrais, em Itaparica e Cachoeira, podem resultar em estratégias utilizadas por seus componentes para a manutenção do *status* de poder perante os grupos, especialmente para os homens que subjugam as mulheres.

O candomblé sempre foi grande espaço de preservação de heranças que vieram para o Brasil, quer na memória quer no corpo daquelas e daqueles que foram forçados a deixar suas terras. Esses espaços servem como núcleo de sociabilidade e solidariedade entre seus adeptos. Contudo, ao longo dos anos, muitas mudanças se tornaram imperativas; dentre outras razões, o crescimento do número de casas dedicadas aos orixás. Em relação ao culto dedicado aos eguns, este se restringe a algumas localidades do Brasil, por ser um culto que demanda na preparação ritual um rigor incomensurável tanto do oficiante quanto dos frequentadores, uma vez que estão envolvidos diretamente com os ritos mortuários. Outra razão pode advir da pouca visibilidade dada ao papel da figura feminina, que tem espaço e funções limitados. Talvez esses fatores expliquem o pouco número de casas dedicadas ao culto ancestral.

Bela Vista, povoado no qual está situado o culto de Babá Egun, possui uma população composta basicamente pela família De Paula, correspondendo no seu total de 90% de toda população. Esse número seria o responsável pela preservação das homenagens prestadas aos antepassados. Do ponto de vista étnico, a população do Bela Vista é, por assim dizer,

³⁵ Thomas (1983, p. 521) fala do mito do grupo malgaches em que o *tromba*, nascido no país de *Sakalava*, é um culto de possessão em que há a personificação de reis ou antepassados ilustres com os mesmos propósitos que os Babás de Itaparica.

³⁶ Neste trabalho, o termo sociedade secreta será utilizado no sentido de indicar a existência da não circulação de determinados conhecimentos que estão nas mãos de poucas pessoas, que envolvem tanto aspectos mágicos quanto aspectos sagrados. Sobre o tema, ver Leite (2008), Sarró (2009) e Santos (1996).

homogênea naquilo que se refere aos padrões mortuários, bem como aos aspectos religiosos. No que tange às concepções sobre a morte, a população, em sua maioria, acredita que a pessoa não morre, mas sim é transferida para uma outra comunidade, o que para a população é considerada como orun, dimensão na qual estão todos os espíritos que receberam todos os rituais para inserção na comunidade ancestral, orun, e que de alguma forma ajudam as pessoas que ficaram no Aiyê, isto é, na terra.

Como já referido nos estudos antropológicos de Hertz (1960), Thomas (1982, 1983), Morin (1970) e Mauss (2003), a morte é abordada em diferentes sociedades como a constituição coletiva, como sistema de orientação; isto é, no momento em que o indivíduo simbolicamente morre, há uma instabilidade no grupo. Em razão disso, devem-se processar todos os rituais pós-morte, a fim de reorganizar a comunidade. Este sistema mortuário estudado por estes autores vê as concepções de morte articuladas com valores e vivências culturais; portanto, o fenômeno pode ser justificado no meio social, de modo a definir os rituais que serão realizados a partir da crença de cada grupo, utilizando o padrão cultural do grupo para atribuir uma ordem natural à causa mortuária.

Neste sentido, as concepções de morte relativas ao homem são entendidas tanto pelos adeptos da Sociedade Egungun quanto pelas irmãs da Boa Morte; diferem daquelas investigadas por Mauss, visto que naquelas culturas existe um forte apelo para punições. A ideia de finitude, o conceito de céu e de inferno, além de um julgamento pós-morte, fez com que Mauss (2003) refletisse sobre os efeitos físicos da morte, especialmente no momento em que o indivíduo julga-se enfeitado ou castigado por Deus. Neste estudo, Mauss abordou a natureza coletiva dos códigos e sua influência sobre o indivíduo, no qual examina diferentes tipos de mortes narradas por viajantes em sociedades não ocidentais. Para os grupos locais, estas mortes ocorriam simplesmente porque os indivíduos acreditavam estar enfeitados; tal crença é legitimada pela coletividade.

Em contrapartida, no Bela Vista e na Boa Morte, a maioria das pessoas acredita que a morte se compõe de duas porções: a física e a sobrenatural. A primeira está associada a estágios distintos, enquanto a segunda representa uma passagem, uma vez que tudo acontece dentro do mesmo círculo, sem ruptura. Deste modo, a pessoa é vista na sua totalidade, embora essa totalidade seja algo desejado, diz Carvalho (2001). A morte, para aquelas pessoas, é concebida e entendida como uma totalidade em algumas regiões africanas, como na Nigéria. É vista como um valor civilizatório, como outros elementos culturais, tal como a oralidade, memória, corporeidade, circularidade e musicalidade. Essa ideia mostra-se em consonância com o pensamento de Mauss (2003, p. 364), como ele assinala no fragmento a seguir:

A consideração do social é necessária. Inversamente, a simples consideração desse fragmento de nossa vida que é nossa vida em sociedade não basta. Vê-se aqui de que modo o “homo duplex” de Durkheim se situa com mais precisão, e de que modo podemos considerar sua dupla natureza.

[E acrescenta]

[...] por fim, desse duplo ponto de vista, do estudo da totalidade da consciência e da totalidade da conduta, penso que esses fatos são interessantes. Eles opõem essa “totalidade” daqueles que chamamos impropriamente primitivos, à dissociação característica dos homens que somos, sentindo nossas pessoas e resistindo à coletividade.

Ainda que o enunciado do texto de Mauss esteja em consonância com a visão de mundo dos africanos, esses últimos possuem maneiras distintas para apreender o social, bem como a totalidade. Posto que para os iyorubanos não existe o conceito de punição, homens, mulheres e crianças vão para o mesmo lugar. Também não há julgamento; logo, os espíritos podem retornar à vida do orun – o mundo sobrenatural –, onde estão as divindades. A morte é, portanto, à primeira vista, uma espécie de vida, que prolonga, de uma forma ou de outra, a vida individual (MORIN, 1970).

Mesmo que em cada uma dessas populações os rituais mortuários sejam compreendidos de maneira diferente, mesmo assim, eles são carregados de significados, como a masculinidade e feminilidade, tidas respectivamente como hegemônica e subalterna; essas características acabam por influenciar a formação identitária dos grupos em questão. Sobre este assunto, Almeida (2000, p. 242) expõe:

Aquela classificação não é neutra ou inocente. É valorizada. A relação entre feminino e masculino não é como as duas faces de uma mesma moeda, mas sim assimétrica e desigual. Legítima uma forma de dominação, em que o gênero da pessoa marca ascendência ou submissão social, à semelhança da classe social, da idade, do *status*. Mas é uma ascendência social que se reproduz na base de um processo de neutralização: a desigualdade entre homens e mulheres não é vista como um processo social mas como uma realidade ontológica. *Os dominadores não têm “complexo de culpa”, as(os) dominadas(os) resignam-se.* (grifo nosso).

Diferentemente do que é transmitido pela sociedade em geral, as mulheres em Itaparica participam ativamente dos ritos realizados em homenagem aos ancestrais; de igual modo, ocorre a participação dos homens na Boa Morte. A participação delas é negada não apenas pelas pessoas que estão fora do culto, mas até por elas mesmas, contribuindo, assim, para a difusão de uma imagem masculinizada do culto. Talvez essa atitude encontre consonância nos processos inconscientes; outras vezes afirmam sua condição feminina não

vitimizada, como mostra a entrevista feita com a Nadir, membro do terreiro de Babá Agboulá. Uma vez inquirida sobre sua participação em todas as fases do ritual, ela diz:

Não, eu acho que não, porque desde quando eu conheci a seita, quer dizer, o ritmo que eu estou é como antigamente. Eu acho errado uma mulher participar sobre um lado que ela não pode entrar. (Depoimento colhido em janeiro de 2008).

A voz da entrevistada reflete uma visão de acomodação. Para ela, uma ordem dada deve ser cumprida sem qualquer questionamento, pois, em nome dos costumes tradicionais, a estrutura deve ser mantida. É certo que, no momento da entrevista, o marido parecia monitorar as respostas dadas por ela. A mesma demonstrava não estar confortável com a presença do marido e isso ficou claro quando ele teve que se retirar atendendo a um convite de um amigo.

A situação acima referida marca a posição daquele homem no trato com sua esposa, seu corpo. A maneira como olhava para a entrevistada parecia dizer-lhe: “*veja bem quais respostas você dará!*”, numa clara demonstração de que tinha o controle da esposa, inclusive das suas respostas. Afinal, para a lógica do mundo, é o homem que detém o controle da frágil mulher. Tudo isso dito através do corpo, corpo este que exprime o primeiro e o mais natural instrumento do homem (LE BRETON, 2006); ele é modelado segundo os hábitos culturais e usado muitas vezes para impor ao outro a condição de uma suposta superioridade.

Ao olhar para as narrativas e prática das mulheres em Babá Egun e na Irmandade da Boa Morte ficou uma inquietação: as mulheres são essenciais aos cultos e não alijadas de alguns processos. É sobre essa inquietação que nos ocuparemos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – A CONSTRUÇÃO DAS FEMINILIDADES E MASCULINIDADES NA IRMANDADE DA BOA MORTE

A tradição não é totalmente estática, porque tem de ser reinventada por cada nova geração à medida que se assume a mudança como a herança cultural daquelas que precedem. A tradição não resiste tanto à mudança como pertence a um contexto em que existem poucas referências temporais e espaciais separadas, em termos das quais a mudança possa ter qualquer forma significativa. (GIDDENS, 2005, p. 26).

2.1 Gêneros, desconstruções e perspectivas

No capítulo anterior nos ocupamos em apresentar os grupos pesquisados e suas principais características; neste capítulo nos propomos apresentar a maneira como são construídas as masculinidades e feminilidades³⁷ na Irmandade da Boa Morte; partindo da perspectiva do gênero como uma construção social; entretanto convém, porém, retomar algumas questões que marcaram a trajetória dos estudos de gênero.

Ao longo dos anos foram feitas muitas críticas ao conceito de gênero, dentre as quais, ao determinismo biológico, já que tal categoria partia do pressuposto da possibilidade de único modelo relacional de comportamento entre pessoas (mulher/homem), portanto não levava em conta as categorias classe/raça, a união entre pessoas do mesmo sexo, a relação de homem negro com mulher negra e vice-versa, os relacionamentos interraciais; por isso incorriam num essencialismo quase indefensável. Robert Connell (1987), ao estudar as relações de gênero, com foco em grupos de meninos, rapazes, descobriu não apenas tipos diversos de masculinidades, tais como as subordinadas, as cúmplices, marginalizadas e as hegemônicas³⁸, todas elas pertencentes à ordem interna de gênero que ao se interrelacionarem

³⁷ Corriqueiramente usa-se feminino ou feminilidade como termos sinônimos, tal como Freud (1980) o fez na sua obra *feminilidade*. Esta última indicaria certa bissexualidade, isto é, o indivíduo apresenta porções do masculino e do feminino; neste particular, a pessoa pode ser considerada homem e mulher ou simplesmente mais um do que outro e neste sentido a definição da feminilidade e masculinidade está fora do alcance da anatomia. Por isso a feminilidade empregada ao longo deste trabalho não está vinculada à mulher assim como a masculinidade não está estritamente associada ao homem; elas se constituem de flutuações e revezes dentro de um contexto sociocultural e político onde se leva em conta a autodescrição.

³⁸ O conceito de hegemonia está baseado, nos estudos de Gramsci sobre as relações de classe, como resultado da dinâmica cultural, na qual um determinado grupo exige e sustenta uma posição de liderança na vida social.

com as estruturas como classe e raça, criam relações mais amplas entre elas. Neste sentido, a categoria gênero é geral e como tal não contempla casos específicos.

Mas já na década de 1960, Robert Stoller (1982) cunhou a expressão *identidade de gênero*, por entender que o conceito por si só não dava conta de pensar o humano. Tal expressão é utilizada para significar a construção social dos seres humanos não apenas a partir da diferença anatômica dos sexos. Ao fazer uso da categoria, o autor leva em conta as características com as quais os indivíduos se identificam e adquirem ao longo da vida.

Os estudos feministas, em sua maioria, convencionaram que, ao se referir ao conceito de gênero, estaria definindo um estudo sobre a mulher ou mulheres. Além disso, subjetivamente, traria explicitações sobre a relação desigual entre mulher e homem. Esta lógica não evidencia as relações entre pessoas do mesmo sexo, as especificidades étnicas e econômicas; por vezes, ratifica o constrangimento destas que não veem suas relações contempladas nos estudos de gênero; logo, esta é uma concepção aberta que deixa de fora questões relevantes em uma dada conjuntura, resultando assim, como única categoria analítica, que muitas vezes escamoteia ou reforça estereótipos difundidos ao longo da história da humanidade.

Isso significa que a categoria gênero em si não revela diferenças, tais como etnia/classe social, já que a produção de cada criança, filho ou filha os leva à inserção em uma classe e essa produção não se deve apenas aos efeitos da família, escola como meio mais ou menos “cultivado” (BERTAUX, 1979, p. 75), especialmente pela forma como cada criança é produzida.

Connell (1995) em seus estudos já apresenta certa preocupação quando nomeia o que se chama de homem ou mulher, por isso adota o conceito de *estrutura de relações de gênero*, a qual permite reconhecer a complexidade das sociedades, e garante maior apreensão da dinâmica histórica de gênero. Connell é assertivo, visto que a própria expressão estrutura já evoca uma série de ponderações e em se tratando da definição de seres humanos esta série é ampliada. Sobre o tema, ele acrescenta:

A estrutura de relações de gênero significa dizer que o gênero é muito mais que interações sociais face a face entre homens e mulheres. Significa enfatizar que o gênero é uma estrutura ampla, englobando a economia e o estado, assim como a família e a sexualidade, tendo, na verdade, uma importante dimensão internacional. O gênero é também uma estrutura complexa, muito mais complexa do que as dicotomias dos papéis de sexo ou a biologia reprodutiva sugeririam. (CONNELL, 1995, p. 189, grifo do autor).

No campo de gênero, este conceito nos permite uma concepção mais dinâmica em torno das masculinidades e feminilidades não hegemônicas que existem, talvez de forma implícitas, mas estão presentes nos corpos, gestos e atitudes.

Para Almeida (2000), ao homem e à mulher são atribuídas respectivamente as marcas do masculino e feminino, as quais são usadas para definir a divisão sexual do trabalho, a divisão do trabalho sexual e a dicotomia sexual na visão de mundo.

No Bela Vista, como já foi exposto anteriormente, a participação feminina nos cultos destinados a Babá é limitada e por vezes suas tarefas refletem os afazeres cotidianos. Para os homens, a realização dessas atividades é considerada natural e não há qualquer questionamento por parte das mulheres mais velhas; entretanto, quando inquiridos sobre a limitação da participação feminina no acesso aos espaços e nas atividades, os homens justificam que as mulheres têm a função adequada, além de possuírem uma sociedade, a qual é dirigida sem a interferência masculina. Mais uma vez, foi retrucado com o fato de Iyansã ser o único orixá feminino a possuir acesso livre aos espaços e ao controle dos eguns; a isso os homens atribuem a Iyansã a qualidade de mãe dos eguns. Mais uma vez, a superioridade feminina e permissão para entrada no espaço tido como masculino é dado tão somente pela maternidade. O fato de ser mãe evidencia a capacidade de trazer ao mundo um novo ser humano e neste sentido o pensamento dos adeptos do culto de Babá fortalece a teorização de Saffioti.

Nota-se que os homens utilizam uma explicação mitológica para sustentar a estrutura social assim como faziam os funcionalistas que interpretavam os mitos como uma expressão direta. É certo que os mitos, na sua essência, são narrativas reveladoras de eventos heróicos vividos quer por ancestrais míticos e heróis, quer por seres sobrenaturais. Nas religiões de matriz africana, essas narrativas tornam-se relatos sagrados que acabam por revelar eventos da existência dos orixás; por vezes, as pessoas os utilizam para explicar, ilustrar e para melhor compreender a realidade social. A maioria das vivências religiosas está ancorada na mitologia, de modo os mitos acabam por influenciar e modelar fatos e comportamentos. Conquanto, os mitos corroboram para o entendimento das relações humanas, porém, estes servem para pensar os homens e não o seu contrário (LÉVI-STRAUSS, 2004).

A narrativa revela-se ao ser recontada, ao passo que ganha contornos plásticos e dinâmicos a partir da sua inserção contextual. Um adepto do culto de Babá Egun, quando inquirido sobre a importância da participação feminina, exprime:

As mulheres não podem participar de todo o ritual porque elas têm uma sociedade só delas; Iyansã é a rainha do culto e é mãe dos Egun, por isso tem o privilégio de controlar Egun e entrar no espaço reservado ao homem.

Se Iyansã é a mãe do Egun, logo se existe esta sociedade é porque ela permitiu. (Hermínio, Ojé – integrante do Ilê Agboulá)³⁹

Nota-se que o entrevistado faz uso do capital mítico para legitimar o seu discurso, ao passo em que fundamenta a participação de um orixá feminino por meio do processo reprodutivo. Assim, é preciso atentar para as palavras do depoente, pois sua narrativa reverbera a naturalização de práticas utilizadas pelo discurso, no que toca as relações de gênero. Assim, a fala do depoente, aliada à mitologia, tem como objetivo atingir o propósito e significado reais no que toca à interdição feminina. Paul Zumthor (2000), em seu estudo da poesia da voz, aborda dentre outras questões a literatura oral, que substitui a noção de (voz) vocalidade à de (oral) oralidade, por entender que a primeira salienta as dimensões corpóreas e poéticas dos gestos e ritos da performance. Para eles, a vocalidade não se restringe à recitação de palavras, mas a palavra envolve, sobretudo, o encadeamento dos movimentos corpóreos.

Para Schechner⁴⁰ (2003), a performance constitui o ato de mostrar-se fazendo e este fazer se pratica pelo apontar, sublinhar e demonstrar a ação. Explicar as ações demonstradas é um ato performativo.

Partindo desta perspectiva, até que ponto o mito pode servir de embasamento para os discursos sociais? Ou de que forma o mito contribui para legitimar as práticas de dominação ou manutenção de *status*? Assim, recorre-se à história e à sociologia a fim de encontrar pistas que possam elucidar tal questão. A partir dessa discussão, é possível que a supremacia masculina em detrimento à feminina encontre justificativa no fato da reprodução feminina, já que a mulher possui algo que o homem jamais terá – o dom da reprodução. A suposta inferioridade feminina, no processo reprodutivo, atribuída pelos homens, seria uma inveja recalcada e esta é tão vigorosa que homens sexualmente impotentes pagam um preço mais alto a prostitutas grávidas, somente para conversar com elas e alisar-lhes a barriga (SAFFIOTI, 2004, p. 33). Contudo, esse é um tema quase inabordável em livros e, ainda hoje continua alijado das literaturas.

Neste sentido, acredita-se que duas causas possam explicar essa constatação. A primeira relaciona-se ao fato dos escritos literários serem maciçamente feitos por homens, sendo que os mesmos não possuem interesse em expor suas fragilidades, reforçando a ideia de

³⁹ Todas as entrevistas utilizadas neste capítulo foram realizadas na Ilha de Itaparica, em janeiro de 2009, após visitas exploratórias em anos anteriores.

⁴⁰ Schechner foi diretor de teatro; a partir do diálogo estabelecido com Victor Turner, desenvolveu uma investigação antropológica acerca da performance teatral e a relação com o ritual. Para ele, os termos teatro e rito correspondem a uma mesma natureza, ambos são performances.

que a fraqueza pertence ao mundo feminino e não ao homem. A segunda causa diz respeito aos estudos feministas, que mesmo tendo sido feitos para denunciar a opressão feminina, enfatizam, pouco ou quase nunca, a identidade dos seus opressores-exploradores, revelando, em certa medida, uma rivalidade e generalidade sem apontar caminhos para que sejam solucionados tais problemas. Essas atitudes, ainda hoje, declaram, por assim dizer, que as análises feministas escamoteiam dados importantes para o enfrentamento e empoderamento e desse modo dificultam a compreensão e a mudança de mentalidade de seus agentes. Pois quando tratado como algo geral, não se ataca a raiz do problema.

Pateman (1993, p. 39) resume muito bem as consequências causadas pelo uso inadequado e ao que se refere o patriarcado:

[...] Representaria na minha maneira de entender, a perda, pela teoria política feminista, do único conceito que se refere especificamente à sujeição da mulher, e que singulariza a forma de direito político que todos os homens exercem pelo fato de serem homens. Se o problema não for nomeado, o patriarcado poderá muito bem ser jogado na obscuridade, por baixo das categorias convencionais das análises políticas.

Mesmo com o alerta de estudiosos como Pateman, Saffioti, Lerner dentre outras, a categoria do patriarcado vem sendo ratificada por muitos estudiosos. Entretanto, tanto as mulheres da Irmandade da Boa Morte quanto os homens de Babá Egun se valem de recursos estratégicos para manter seu *status* de poder.

2.1.1 Para entender o conceito de masculinidade e feminilidade

Moderna e sistematicamente, tanto o conceito de gênero quanto o do patriarcado corroboram com a hegemonia do homem em detrimento à inferioridade das mulheres. Na tentativa de responder a pergunta “*o que é ser homem ou ser mulher?*”, novos estudos passaram a investigar novas identidades, opondo-se sobremaneira à arbitrariedade do poder masculino hegemônico, ao passo que agregava ao conceito elementos que estivessem para além das definições dos manuais dos estudos de gênero; todavia, essas agregações ganham seus contornos a partir do tecido social em que estão inseridas. Estes novos elementos são nomeados como masculinidade e feminilidade. Desde já salientamos que tais conceitos apresentam-se móveis, o que nos faz crer que eles se moldam de acordo com cada circunstância; revelando-se múltiplos, seriam, por assim dizer, masculinidades e

feminilidades, já que sofrem revezes a partir da interação contextual. Ao pensar em definições que contemplem a complexidade do ser humano, Connell (1995, p. 72), sobre masculinidade e feminilidade, acrescenta:

Quando falamos em masculinidade e feminilidade estamos nomeando configurações de prática de gênero. [...] “configurações” é talvez um termo muito estático. A coisa importante é o processo de configuração da prática [...] trazendo para uma vida dinâmica da organização da prática, nós começamos por uma compreensão da masculinidade e feminilidade como *projetos de gênero*. (grifo do autor).

Mais uma vez, o autor é extremamente cuidadoso em suas definições e coloca tais categorias numa via que dialoga com um modelo da masculinidade hegemônica, valorizando a feminilidade enfatizada, de sorte que para ele masculinidade e feminilidade existem de maneira complementar. No geral, as categorias masculino e feminino são apresentadas como classificatórias e são usadas na divisão sexual do trabalho, divisão do trabalho sexual, salientando a dicotomia sexual perpassada na visão de mundo (ALMEIDA, 2000, p. 19). Assim também o é nos grupos por nós estudados.

Foi no âmbito dos estudos da transexualidade que Stoller (1982), em 1953 descreve a importância do social na experiência do sentir-se homem ou mulher. Stoller aponta a constatação de que o investimento do desejo sexual das crianças é construído após e sobre uma base identitária de gênero já existentes, fundamentando a ideia de que a masculinidade é adquirida, o que a isso acrescento a construção da feminilidade. A partir dos estudos de Stoller, o que até então era visto como uma desordem – já que uma pessoa possuía o sexo anatômico considerado normal, entretanto sentia-se parte do grupo do sexo oposto – fugia às concepções dos dogmas versados nas ciências.

Ao contrário, dos primeiros estudos de gênero que essencializou o problema do feminino e do masculino, cujos trabalhos foram realizados respectivamente, em sua maioria, por mulheres e homens, com foco, sobretudo, na dominação masculina e no homossexualismo, aqui as masculinidades e as feminilidades são abordadas como algo relacional entre os sexos socialmente opostos; isto é, características não hegemônicas que condicionam as relações entre pessoas e/ou grupos, opõem-se, sobretudo, a biologização do sexo e a não heteronormatividade. Tanto uma como outra pode ser exercida quer seja por homens quer seja por mulheres.

Nesta mesma linha, uma gama de estudos contemporâneos, denominados como “Teoria do Esquema de Gênero” e “Teoria do Auto-Esquema”, cujos representantes são, respectivamente, S. L. Ben e H. Markus, vem consolidando a masculinidade e a feminilidade

como categorias multidimensionais. Esses estudos postulam que os indivíduos utilizam características relevantes da masculinidade e feminilidade para se autodescreverem. Essas características são importantes na constituição da *self*; isto é, na maneira de expressar o seu eu, explicando assim a tipificação sexual, na medida em que leva em conta as variáveis do discurso de cada indivíduo (MARKUS, 1977 apud GIAVONI; TAMAYO, 2005). Nestes termos, essa teoria também vai ao encontro do pensamento de Connell (1995), quando trata a masculinidade e a feminilidade como um projeto de gênero. Carlo Severi (2009) abre o trabalho *A palavra empresta ou como falam as imagens* afirmando que todo ato verbal supõe um compartilhamento de identidade, a partir dela desenvolve demonstrações para defender sua tese. Embora o estudo de Severi esteja abordando a palavra dentro de contexto diferente do que propomos aqui, vimos que essa afirmação corrobora com o estudo de Mechels uma vez que ambos aquilatam o verbal como artefato da identidade. Severi acredita que a palavra, quando atribuída, institui alguns embaraços no desempenho de papéis na vida cotidiana; ressalta ainda que essa atribuição intuitiva de atividade mental a outrem cria imediatamente um espaço de identidade compartilhada; parece ser de fato uma característica do ser humano (SEVERI, 2009, p. 461). As atribuições a situações mentais a outrem é indissociável do emprego da linguagem; não se pode decifrar e compreender um enunciado a menos que se admita que o interlocutor possa fazer o mesmo.

Especificidades valiosas ou esquemas cognitivos, usados na autodescrição formam o autoconceito, ou seja, o indivíduo faz uma apresentação de si com as particularidades mais relevantes para sua constituição enquanto ser humano. Tal teoria é denominada de autoesquema – narrativas de si mesmo. Como define o autor abaixo:

As autodescrições resumem experiências passadas e que permitem aos indivíduos compreenderem suas próprias experiências sociais de maneira a organizar a ampla variedade de informações que possuem sobre si mesmos. (MARKUS, 1977 apud GIAVONI; TAMAYO, 2005, p. 38).

Segundo o autoesquema, o indivíduo, quando estimulado, associa esquemas cognitivos próprios à feminilidade ou masculinidade, que se agrupam para formar o esquema feminino ou masculino; todavia, não se pode pretender que tais esquemas sejam exclusividades do homem ou da mulher, portanto, a mulher pode reter conhecimentos relativos à masculinidade e vice-versa, porém em seus relatos aparecerão as características relevantes para suas autodescrições. O autor ainda salienta que há indivíduos esquemáticos, portadores dos dois esquemas. Daí ficou constatado que gênero e sexo entre os seres humanos são indissociáveis do social e biológico.

Partindo desta premissa, as construções sociais são de extrema importância nas formulações das masculinidades e das feminilidades; bem como para as estruturas multidimensionais; em outras palavras, a construção da identidade de gênero de um indivíduo deve, pois, considerar as variáveis sociais e biológicas.

Todavia, as características biológicas, ao longo dos tempos, vêm sendo reificadas, quer na psicanálise, sobretudo, nos estudos sobre a histeria, desenvolvidos por Freud, quer na Bíblia Sagrada, por meio dos mitos cristãos. Há também disseminação dessas ideias em alguns mitos africanos cujos pilares vão fornecer base para assentar a vivência de traços significativos de determinados grupos brasileiros, como a Irmandade da Boa Morte e o culto de Babá Egun que, apesar de vivenciarem práticas de cunho africano, apresentam-se impregnados de ideologias e aprendizagens cristãs. Tanto os mitos bíblicos quanto os africanos, em sua grande maioria, revelam a suposta inferioridade feminina em detrimento do valor dado à dominação masculina, ao passo que aponta para o recrudescimento da ideologia religiosa (OLIVEIRA, 2004).

2.2 Ritual e performance do corpo: por uma identidade do poder

Na definição de Arnold van Gennep (1978), rito de passagem é toda mudança de lugar, estado, posição social e idade; mas no caso dos rituais religiosos, este se configura por colocar seus adeptos em mudança, que passa de uma posição rotineira para a entrada de uma dimensão sacralizada. Para a entrada na dimensão sagrada, segundo Gennep, o ritual envolve três dimensões. A primeira dela constitui a separação, na qual o indivíduo ou um grupo se afasta quer de um ponto fixo anterior à estrutura social quer de um conjunto de condições culturais ou de ambos. A margem ou limiar constitui a segunda fase, ela representa o estágio intermediário, é ambíguo, passa através de um domínio social e cultural. Por fim, a terceira e última fase é a reagregação ou reincorporação; é nesta fase que se consuma a passagem; o indivíduo ou a coletividade permanece estável, porém como tal têm direitos e obrigações.

O ritual religioso pode ser visto como um espetáculo cênico no sentido de que algo é exibido a um público; assim, pode ser também entendido como um momento performativo em que seus componentes participam de um jogo, no qual há inversão de papéis, para dar sentido às fases rituais; portanto, ele é definido também a partir do olhar do observador. Ao contrário da vida cotidiana, no jogo ritual se constrói progressivamente um universo de verdade e que,

por vezes, no exercício do pensamento antropomórfico, pode cristalizar e produzir crenças duradoras (SEVERI, 2009). Este jogo pode ser encontrado na dança, na música, na estética, nos ritos sagrados e neste sentido o ritual se prolonga para além do espaço sacralizado para o ritual, caminha em direção ao cotidiano dos seus adeptos.

No caso da Irmandade da Boa Morte, suas integrantes falam de rituais que antecederam suas vidas; todavia, estão diretamente envolvidas com a decisão de mais tarde aderirem à instituição. Os relatos a seguir abordam vivências rituais de algumas integrantes, ao passo que delineiam a forma como a transmissão do legado de feminilidade foi herdada das ascendentes da Boa Morte. Segundo a posição histórica, não importa qual seja o grau de ancestralidade e a estrutura interna, os rituais têm de ser inventados em uma dada época (CONNERTON, 1999).

Assim, Dona Dalva, uma integrante da Irmandade, narra a sua vivência:

Eu via minha avó fazendo aquelas comidas para levar para a irmandade, porque naquele tempo elas faziam todos os tipos de comida, aí as irmãs ficavam lá todas reunidas, brincando, amanhecendo o dia, sambando de dia à noite, era aquela festa, aquela união, ouviu? No tempo da minha avó cada qual fazia seu balaio, quantas irmãs eram? Eram muitos balaies, muita comida, feijoada constante, durante todos os dias, tinha caruru, vatapá, era cozido, frigideira do dia da mesa branca, era peixe, mugunzá, era tudo quantidade grande. Desde que sou nascida, que neste mundo eu cheguei já encontrei essas coisas da irmandade, foi minha avó que contava as coisas da Boa Morte. Desde pequena que eu sempre acompanhava minha avó né? E coisa e tal, mas eu queria ir. Eu queria ir participar assim, ir para festa, brincar, rolar, passar o dia lá com minha avó, com meu pessoal enquanto tivesse lá no período de festa e tudo lá comendo, bebendo, dormindo lá. Para mim era uma festa, porque a gente tava criança, tudo bom né? Eu já vinha acompanhando desde criança. Minha avó era muito espertinha aí fui pegando o jeito e hoje eu faço tudo que vi minha avó fazer.

Vê-se nesta narrativa da integrante que a experiência vivida ao lado da avó foi fulcral na adesão à Irmandade; além disso, a integrante mostra a importância de repetir aquilo que viu sua avó fazer. Os conhecimentos usados por esta mulher hoje, em grande medida, se relacionam a fatos do passado. Ela evoca a memória para atualizar o presente, evoca um modelo vivido por sua avó; tanto é verdade que Dalva é também conhecida e elogiada pela frigideira de bacalhau que todos os anos ela prepara para a ceia branca. Quando o elogio é dirigido a ela, a mesma faz questão de ressaltar que aprendeu com sua avó. A festa para ela era uma brincadeira de criança e foi através das brincadeiras que ela incorporou experiências para suas vivências atuais. A brincadeira enquanto atividade de engajamento possui diversas facetas. Servem com fator de interação social; internalização de conceitos, regras,

aprendizagens de hábitos culturais; por outro lado, na mesma medida, elas podem reforçar estigmas e estereótipos seculares, tais como as dicotomias de gênero.

A mesma pergunta feita para outra integrante revela de maneira diferenciada a adesão à Irmandade.

Desde que cheguei na cidade de Cachoeira com a idade de 17 anos que ficava observando a festa, aquelas negas com aquelas roupas e dizia: quando eu completar a idade eu vou entrar para irmandade, então quando completei 50 anos, aí eu disse assim: agora tá na hora de ir para Boa Morte! Mas quando cheguei lá e disse: como é para a gente entrar nessa irmandade? Aí elas chegaram e disseram assim: ah, para entrar aqui tem dificuldade, você tem de entrar, levar 7 anos estudando, mas estudando sabe como era? Era estudar como era que limpava o tocheiro, como era que tomava conta da balsa, como era as palavras que tinha ali dentro, como era a sugestão da eleição, como era a gente, o dia da gente não vestir roupa de cor, a escola era essa né? Nessa escola 7 anos é isso, a gente aprende e sabe se a pessoa tem o gênio de acompanhar a irmandade. Porque para entrar numa irmandade não é brinquedo, ainda para gente entrar e não saber se resolver ali dentro, querer resolver com violência, nada disso pode, ali tem de ser uma por todas e todas por todas. (Ernestina, integrante da Boa Morte).

No tocante à forma de adesão à Irmandade, essa integrante trouxe um dado novo, visto que todas afirmam que a entrada na Irmandade se faz por meio de outra integrante ou pela indicação de algum membro da família biológica; no entanto, ela mostra que houve um interesse individual sem a interferência de outro membro da família, interesse que surgiu a partir da construção da imagem corporal do outro (performance), observada nas festas realizadas pelas integrantes. A aprendizagem e o desejo surgiram a partir do *olhar* o outro; este mirar modelou o comportamento da estudante. Por outro lado, a narrativa mostra dados importantes sobre o estágio de *Irmã de bolsa*, como cuidar do tocheiro, cuidar da bolsa, pois na narrativa anterior a transmissão de muitos conhecimentos foi passada por mulheres da família, enquanto nessa a difusão se dá através de outras integrantes. Isto revela que a feminilidade pode ser construída a partir da inserção no meio social. A integrante Daddy, por exemplo, ao falar de sua infância descreve com riqueza de detalhes a influência materna não apenas na Irmandade, mas também em outras festas religiosas de Cachoeira:

A minha mãe fez parte da Boa Morte e outros parentes meus também. Eu sempre que tinha festa aqui sempre vinha. Minha mãe vinha e me trazia e eu sempre tinha uma simpatia pela Boa Morte e tinha muita fé e tenho até hoje em Nossa Senhora. Ela vinha tanto para as festas daqui da área urbana como as festas da roça de candomblé, tinha muito, isso há muito tempo atrás. Aí eu sempre dizia quando eu tiver idade e tiver aposentada eu venho fazer parte da Boa Morte tanto que minha mãe me ensinou umas coisas, muitas coisas eu sei que ela me abria sempre os olhos e me

ensinando o que era certo e o que era errado, aí muita coisa que faço, que eu sigo na minha vida vem daquilo que minha mãe me ensinou. (Daddy, integrante da Boa Morte)

A ideia de transmissão de experiência é evidente na vida desta mulher e se relaciona com o ingresso na Irmandade; além disso, é categórica ao revelar a importância de ter participado da festa da Irmandade quando ainda era criança e atrela essa vivência à maneira como se comporta hoje. O fato de acompanhar a sua mãe nas festas despertou na integrante o desejo de formalizar sua participação no grupo. Acrescenta-se aos fatos de que muitas coisas que realiza hoje encontraram o modelo de aprendizado naquilo que a mãe realizava.

Mas diante da diversidade das narrativas cabe buscar explicações sobre a ligação desses fatos e a direção que essas pessoas constituídas de uma dada formação social acabam por emergir em outras dinâmicas em busca da gênese de suas identidades. As experiências vividas por mulheres mais velhas modelaram, em grande medida, o comportamento das integrantes atuais. As três narrativas trazem relatos de um aprendizado adquirido através de alguém mais velho. A importância das posturas para a memória comunal é evidente. O poder e a posição social exprimem-se normalmente através de certas posturas em relação ao outro (CONNERTON, 1999, p. 85).

As narrativas revelam a importância da memória no ajustamento comportamental dessas mulheres; não apenas delas, mas refletem, em grande parte, o caráter coletivo da população de Cachoeira; evidenciam com jeito próprio da apreciação de alguns tipos de alimentos, a forma de comer e de valorizar determinadas vestimentas; revelam as marcas que suas ascendentes deixaram nas suas vidas. Assim como Bernardo (1998)⁴¹ ilumina, através da memória de velhas mulheres, uma São Paulo por muitos esquecida, as integrantes da Boa Morte vão em busca da memória de fatos do passado que possam ser conectados ao presente. Nos dois universos, a memória tornou-se um importante recurso na constituição da realidade vivida atualmente.

A masculinidade e a feminilidade, como preferimos anteriormente, são categorias móveis que acompanham a dinâmica social de cada pessoa ou grupo. Nestes termos, a Irmandade da Boa Morte é um bom espaço para pensar como essas construções se reverberam, já que neste grupo as mulheres afirmam fazer quase todas as tarefas e acreditam que o sexo biologicamente oposto é dispensável naquilo que pensam ser a divisão social do trabalho dentro do referido grupo. Muitas vezes, essas construções estão para além das tarefas tidas como

⁴¹ No livro *Memória em branco e negro: olhares sobre a cidade de São Paulo*, a autora analisa a cidade de São Paulo a partir da memória de mulheres negras e descendentes de italianas, habitantes do Bexiga, região central.

masculinas ou femininas; se traduzem no corpo de qualquer indivíduo, nas posturas perante as crianças e até mesmo na forma de transmissão do capital cultural a ser ensinado às novas gerações. Sendo que a feminilidade é prolongada pelo resto da vida: menarca, defloramento, primeira gestação e menopausa são fases legadas, consciente e inconscientemente, da avó para a mãe, da mãe para a filha. Essa marca do feminino também se traduz no corpo, rememorando a sua ligação com a mãe, tais como: as dificuldades para engravidar, para amamentar, tensões pré-menstruais, dificuldade de relação sexual com um homem.

Victor Turner (1986), na antropologia da experiência, nos diz que certas formas recorrentes da experiência social podem ser encontradas nos dramas sociais, no drama de palco e na forma estética. A forma que cada pessoa escolhe para empreender seus projetos, muitas vezes passa pela performatização, incluindo o clivo do poder, do segredo e da recusa. Estes elementos agrupam-se como barreiras para fortalecer os grupos. No caso dos grupos pesquisados, estariam os compartimentos das divisões sociais do sexo e do trabalho tão estanques quanto afirmam seus adeptos? Encontrariam algumas respostas no fazer performatizado? Neste sentido procuramos algumas pistas não nos movimentos surpreendentes da vida social, mas na suspensão de papéis ou na interrupção do teatro da vida cotidiana (DAWSEY, 2008).

O ritual é uma linguagem performativa que se constitui em uma ação que extrapola a ação realizada. Para Connerton (1999, p. 66), ela se prolonga para além do sentido da própria ação, ela perdura ao longo de gerações como se expressou nas narrativas supracitadas das integrantes.

Buscamos na experiência cotidiana fatos que nos levam a deslocar o olhar para outros fazeres, sobretudo na forma ritualizada, que apontam para um deslocamento de categorias tidas como fixas. No processo ritual, a ideia de ação reparadora se fortalece e refaz criando, talvez, uma saída para o conflito invisível que coloca de um lado as mulheres da Boa Morte que negam a participação feminina e do outro os homens do Babá Egun que valorizam a pretensa hegemonia masculina. O deslocamento do ritual para as experiências cotidianas unem-se à ideia de Schechner que as transforma em uma performance e, neste sentido, as integrantes da Boa Morte podem, ainda que inconscientemente, realizar esta performance para garantir a feminilidade, que é o distintivo da instituição. Para Geertz (1989), o ritual religioso envolve a fusão de *ethos* e visão de mundo; essa fusão dá origem à elaboração de rituais que se expressam mais publicamente. Isso talvez justifique a necessidade das mulheres reafirmarem sua posição de mando, através de posturas corporais altivas tidas como

masculinas, as quais podem ser vistas pelo observador que passa a classificá-las como fortes, justificando a ausência do homem da Irmandade.

No seio do grupo, a ideia de poder é afirmada e reafirmada: *é um grupo dirigido apenas por mulheres*, ou *aqui somos homens e mulheres*; buscam, ainda que de forma velada, afirmar-se enquanto representantes de um gênero normatizado pela sociedade como frágil, porém que venceu as adversidades conseguindo passar a ideia de respeito e admiração. Neste sentido, entendemos que os papéis desempenhados pelos seus agentes vêm na direção de mostrar que não há diálogo entre homens e mulheres, já que os discursos são marcados pela negação do outro, ao passo que seus corpos e algumas ações traduzem o contrário; seria, por assim dizer, uma criação e recriação de espaços singulares e neste sentido o sistema simbólico se torna capaz de estabelecer disposições duradouras para a manutenção de determinados privilégios. Para Dawsey (2008),

Em instantes como esses – de *comunistas* – as pessoas podem ver-se frente a frente como membros de um mesmo tecido social. Daí, a importância dos dramas sociais, e dos rituais que os suscitam (através de rupturas socialmente instituídas) ou deles emergem (como expressões de uma ação reparadora). No espelho mágico dos rituais, onde elementos do cotidiano se reconfiguram, recriam-se universos sociais e simbólicos. (grifo do autor).

A ideia de ritual proposta por Turner deriva do subjuntivo, do liminar, mostra-se refletido e explorado nos dramas sociais. Em tais rituais, as estruturas da experiência grupal (*erlebnis* ou experiência vivida) são atualizadas, modeladas ou copiadas a fim de ajustar-se ao que se propõe. A reconfiguração luminal, segundo Turner (1986), cria simbolicamente fragmentos dessas novas experiências que, por vezes, iluminam e estruturam novas imagens, encontradas à margem das experiências centrais. O movimento das estruturas centrais suscita nos indivíduos novas formas de lidar e significar esses novos fragmentos e, nesse sentido, a performance completa essa experiência com o intuito de recriar o universo simbólico, preservando o essencial de cada fragmento. Essa ideia de Turner parece justificar a postura da Boa Morte frente ao dilema entre o masculino e o feminino.

Os depoimentos corroboram para afirmar que a performance e o ritual estão caminhando juntamente:

Minha bisavó que participava da Boa Morte, a minha avó pertencia ao lado dos africanos, dos nagô, ela era pretinha. Já minha mãe trabalhava lavando roupa de ganho, cozinhava pra aniversário desses homens aqui de Cachoeira, ela cozinhava, engomava, fazia tudo que precisasse. Ela era mulher-homem, se precisasse matar um porco ela matava, destrinchava, se precisasse pegar na enxada ela pegava, fazia o que precisasse na roça; ela

não tinha distância de nada, tudo pra ela era possível. (Estelita, 107 anos, integrante da Boa Morte).

Em outro trecho do depoimento a integrante revela de que maneira começou a frequentar a Irmandade:

A minha mãe era católica, mas comecei a ir para irmandade por causa de um sonho que me avisava que tinha que participar, foi assim: eu quando ia fazer parte, dizem que a gente não deve contar, mas quando eu ia fazer parte da Boa Morte, da irmandade, à noite me apareceu aquela luzinha, tão linda, tão azul, na beira da minha cama, desceu, subiu, rodou, depois saiu pela cumeeira da casa. Naquele tempo eu não frequentava a Boa Morte só assistia a passagem, só assistia a passagem daquelas negas todas vestidas e tudo, achava bonito. Agora depois que eu comecei movimentar na Casa Estrela e tudo, ela então dizia: como é, fulana, você vai ser irmã da Boa Morte? Então eu disse: já estou aqui (riso). É justamente quando ela conversava e eu agachada junto dela e ela sentada e a gente conversando, aprendendo aquelas coisas todas, de forma que quando entrei na Boa Morte e ela dizia: Estelita, você vai fazer isso, isso, isso e isso heim? E eu dizia: eu já fiz e foi assim que comecei na irmandade. (Estelita, integrante da Boa Morte).

A depoente traz em sua narrativa a experiência de uma das primeiras organizadoras da Irmandade em Cachoeira, implicitamente reelabora o discurso a partir de uma força transcendental para justificar a sua entrada na Irmandade. Estelita vai buscar na memória o modelo exemplar de comportamento de Dona Santinha para internalizar o comportamento que julga necessário a uma integrante da Boa Morte; reafirma o poder dessa mulher na condução da Irmandade; um poder que está para além do repressivo, mas sim como disciplinador e modelador de corpos (FOUCAULT, 1979). A narrativa mostra claramente a transgressão feminina no momento em que enumera como as mulheres de sua família comportam-se em relação às tarefas tidas como masculinas; ela é categórica ao dizer que sua avó era *mulher-homem*, assim subverte a ordem do gênero anatômico para ressaltar a importância da mulher na esfera do trabalho.

Para Foucault (1979), o corpo em qualquer sociedade se apresenta preso à estrutura de poder que lhe impõe limitações, proibições ou obrigações; tais estruturas exercem uma espécie de controle, pressão. Esse controle foi denominado por ele como disciplina, que gera uma relação de docilidade/utilidade. Contudo, para que o controle seja mantido é preciso exercer uma vigilância constante, impondo ao outro o paradigma dominante, o que geralmente é representado pelo homem branco, classe média, cristão e heterossexual. Mas as narrativas acima mostram que, de alguma forma, as mulheres da Boa Morte transgridem algumas dessas estruturas e vão ao encontro de um paradigma

diferenciado, sobretudo no que toca às questões de mando dentro do espaço da Boa Morte. Como demonstrado, os homens estão lá, mas as normas são ditadas pelas mulheres.

Vejamos o que relata outra integrante ao falar dos procedimentos feitos todos os anos no período da festa:

Tem a missa não é? Aí a primeira missa, quer dizer na quinta-feira, a gente se confessa, comunga, não é? Na quinta-feira da festa né? Sexta-feira é como que fosse da paixão, aí ela morre né? Sexta, a gente faz a sentinela, sábado é o enterro, que é aquele o cortejo e domingo ela ressuscitar, quer dizer a glória de Maria, quer dizer, a morte a gente diz assim, a morte então a dormição de Maria né? Que ela dormiu aqui na terra e acordou no céu entendeu? Então é uma palavra certa que a morte existe e foi feita pra todo mundo saber que Jesus Cristo morreu, é a coisa de Maria. Nossa Senhora da Boa Morte e no domingo é a Assunção de Maria, quer dizer, Nossa Senhora da Glória. (Delecy, 66, integrante da Boa Morte).

Os relatos das integrantes, sobretudo o da Delecy, corroboram com as três fases citadas por Turner e mostram de que maneira elas repetem todos os anos os gestos das primeiras integrantes. O ato de repetir constitui a ideia de comportamento restaurado, o qual deve ser melhorado toda vez que for praticado. É nas brechas ou na suspensão dos atos festivos e também neles que percebemos as performances masculinas e femininas realizadas por homens e mulheres. Como observa o autor:

“Communitas” oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem; assistem em tais ritos a um “momento situado dentro e fora do tempo”, dentro e fora da estrutura social profana que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo, quando não mesmo na linguagem) de um vínculo social generalizado que deixou de existir, e, contudo, simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais. (TURNER, 1974, p. 118).

2.2.1 Masculinidade velada

Nas páginas que seguem tentaremos mostrar como a masculinidade está presente não apenas nas atividades desenvolvidas supostamente pela Boa Morte, e como essas masculinidades penetram consciente ou inconscientemente nas duas integrantes e como elas engendram lenta e sutilmente outras mulheres, sobretudo, nas meninas que convivem em seus espaços.

A performance como categoria intercultural e interdisciplinar, gerada pelo diálogo dos estudos teatrais e da antropologia, revela-se como uma dialética de fluxos reflexivos de ação e consciência na qual os significados, os valores objetivos centrais movimentam-se, compartilham-se para declarar o caráter particular desta cultura (SCHECHNER, 2003). É no fazer cotidiano, ou melhor, na ritualidade que os indivíduos usam algumas fachadas para completar as suas ações. A fachada, segundo Goffman (2007, p. 31), corresponde ao “equipamento expressivo do tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua performance”. Esse equipamento possui dois itens: o cenário que corresponde ao item fixo e a fachada pessoal que acompanha o ator. O autor argumenta:

Às vezes é conveniente dividir os estímulos que formam a fachada pessoal em “aparência” e “maneira”, de acordo com a função exercida pela informação que esses estímulos transmitem pode se chamar “aparência” aqueles estímulos que funcionam no momento para revelar o status social do ator [...] “Maneiras” os estímulos que funcionam no momento para informar sobre o papel de interação que o ator espera desempenhar na situação que se aproxima. (GOFFMAN, 2007, p. 31).

A partir desse pressuposto é possível analisar os indivíduos de um determinado grupo pelo que eles são, mas também como sujeitos que percebem e são percebidos a partir de suas ações no tempo, no espaço, no público e/ou privado, no individual e/ou coletivo. Essas características ligam-se por meio de fios intencionais e inconscientes onde o sujeito percebe assim como o mundo é percebido (MERLEAU-PONTY, 2006). Nesta reincorporação ou reagregação, o corpo funciona como veículo de expressão capaz de revelar ações representativas nas manifestações grupais:

Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator (LE BRETON, 2006, p. 7).

É através do corpo que o homem põe em prática suas ações, para se firmar enquanto agente de transformação ou como manutenção de uma tradição. Neste sentido, os atos performativos, os atos culturais elaborados e restaurados dentro de grupos afro-brasileiros recriam referências para a construção de identidades múltiplas que delineiam em linguagem expressiva distinta capaz de revelar a vitalidade de cada participante no jogo ritual; cada

indivíduo entrega-se na tentativa de apreender as técnicas⁴² que melhor lhe convém. É também no jogo ritual ou nas brechas que encontramos contradições, o estrangeiro, a subversão da ordem vigente, um jeito novo de apresentar a dominação de forças. Sobre a mecânica do poder, afirma-se:

[...] o mecanismo de poder apoia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. É um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riquezas. É um tipo de poder que exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistema de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano. Finalmente, ele se apoia no princípio. Que representa uma nova economia de poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem as domina (FOUCAULT, 1979, p. 188).

Tanto a presença dos homens quanto o aprendizado das masculinidades e feminilidades são construídas na esteira dos rituais e na prática discursiva do próprio grupo; a população local, os turistas e a mídia como um todo acabam, com suas atitudes, reforçando feminilidades e masculinidades encontradas na Irmandade. Contudo, vemos que esta construção é feita no corpo e no imaginário da população, especialmente dos familiares de cada integrante. As técnicas corporais recriadas ou reparadas muitas vezes se fazem no espelho de uma pessoa de prestígio que faz o ato ordenado, autorizado, provado em relação ao indivíduo imitador (MAUSS, 2003, p. 405).

Schechner propõe as etapas das performances rituais como “tiras do comportamento”, isto é, *strips of behavior*, em que as tiras do comportamento se constroem, alteram ou decompõem identidades, ao passo que explora diversos níveis das manifestações corporais, muitas vezes contraditórias, em que criam outras identidades pautadas nos comportamentos restaurados através dos rituais de performance. O ritual e corpo estão, portanto, impregnados de devires, possibilitando o encontro de situações fora dos padrões vigentes. Neste caso, o corpo,

[...] é uma realidade mutante de uma sociedade para outra: as imagens que o definem e dão sentido a sua extensa invisível, os sistemas de conhecimento que procuram elucidar-lhe a natureza, os ritos e símbolos que o colocam socialmente em cena, as proezas que poderia realizar, as resistências que oferecem ao mundo, são incrivelmente variados, contraditórios até mesmo para nossa lógica aristotélica do terceiro excluído, segundo a qual se a coisa é comprovada, seu contrário é impossível (LE BRETON, 2006, p. 28-29).

⁴² Técnica aqui é empregada no sentido de um ato tradicional e eficaz tal como usou Mauss (2003) no artigo técnicas do corpo, já que para ele só existe transmissão de técnica quando há tradição e isso faz a diferenciação entre o homem e o animal. A técnica é efetuada pelo ator com um determinado objetivo.

O autor acima corrobora com a ideia de que o corpo esconde e revela segredos que configura uma realidade que pode não se apresentar claramente, como é o caso do poder das mulheres que por vezes aparece na invisibilidade, mas constitui-se vital na manutenção das estruturas sociais. Esta estratégia representa um tipo de poder simbólico que efetivamente provoca mudanças não apenas na ordem material e corporal, mudanças que transcendem a instituição e passam a formar mentalidades exteriores. Para Bourdieu (2004), o corpo também pode ser um campo de relações simbólicas de poder, lugar de diferenças sexuais.

A Irmandade da Boa Morte possui uma área formada por três casas, uma capela contígua ao casario e uma igreja, dedicada a Nossa Senhora da Ajuda. Na parte térrea fica o pequeno museu da Boa Morte, ao lado da capela onde são realizadas as celebrações anuais. Na Irmandade, como nos terreiros de candomblé, alguns espaços são reservados a determinadas pessoas, seguindo uma hierarquia espacial. A última casa é um espaço reservado para a cozinha e um conjunto de quartos, nos quais as integrantes ficam durante o período festivo. O local reservado a refeições possui uma grande mesa e cada uma das integrantes ocupa cada assento seguindo uma determinada hierarquia. Assim, a cabeceira é reservada à Juíza Perpétua – aquela que tem a função de guardar o segredo da instituição, além de ser a mulher com mais tempo de Irmandade; essa pessoa é ladeada por outras duas integrantes, com idades de instituição sucessivas à da Juíza Perpétua; juntas, as três compõem um Conselho Administrativo, responsável simbolicamente por qualquer decisão na Irmandade. Ao longo dos anos observei que as demais integrantes ocupavam os demais espaços sem seguir qualquer regra.

É bom salientar que o lugar reservado à Juíza Perpétua não é ocupado pelas demais integrantes ou quaisquer pessoas em hipótese alguma; por ser um espaço, de certa forma aberto, vimos algumas vezes, pessoas sentarem neste lugar e, discreta e imediatamente, outras integrantes oferecerem outro assento. Entretanto, após anos, em uma determinada festa, observei que ao chegar um senhor, nunca visto por nós na Irmandade, fez com que a Juíza Perpétua imediatamente cedesse o lugar, ao tempo em que outras integrantes cuidavam por servir-lhe alguma bebida e alimentos. Todas eram unânimes na dedicação e respeito, beijando-lhe a mão ou tomando-lhe a benção, comportamento observado no conjunto de regras dos candomblés.

Aquela atitude causou certa inquietação e ficamos ávidas por saber quem era o homem que tivera a honra de ocupar o lugar da Juíza, e mais, quem era aquele homem que

estava simbolicamente, mesmo por alguns momentos, a guardar todo segredo da Irmandade. Pois bem, tratava-se de um Ogã do candomblé que possuía o cargo de Axogun, responsável por sacrificar os animais no espaço de candomblé. Acrescentaram mais: ele era a pessoa que sempre auxiliava as irmãs quando alguma delas falecia. Logo, imaginamos que alguma parte do ritual fosse realizada por um homem, uma vez que os integrantes do culto de Babá Egun afirmam que algumas partes do axexê são feitas única e exclusivamente pelos homens. Não fosse a Irmandade um espaço religioso com forte marcação na divisão social de gênero, esse comportamento poderia ser naturalizado. Mas, na sociedade, como o corpo é o que define o masculino/feminino, este ato mexe com normas já estabelecidas. Na Boa Morte tudo deve ser feminino, como se os compartimentos não pudessem ser acessados pelo homem.

Na recepção da Irmandade, conhecida como a sociedade feminina e secreta, encontra-se um rapaz; isso chama a atenção e é registrado pela mídia como fato extraordinário. Quando questionadas, elas justificam que “*o rapaz é como se para elas ele fosse um filho, que as auxilia nas dificuldades*”. Afirmam ser ele de confiança e que não sai falando o que vê. Além desses argumentos e para que não tivesse mais qualquer insistência da nossa parte, uma delas disse: “*ele está aqui porque foi escolhido por Nossa Senhora*”. O recepcionista é responsável pela negociação com turistas, jornalistas, pesquisadores que desejam realizar um contato maior com uma das integrantes; é ele que, de alguma forma, elege quem dará entrevista, já que cotidianamente as mulheres ficam em suas casas. Isso mostra que ainda hoje, assim como nos tempos da Barroquinha, existe a figura masculina que lida diretamente com o externo, com as autoridades. Assim como no culto de Babá, a Boa Morte utiliza a estrutura religiosa para negar ou afirmar a participação dos homens. A presença masculina na recepção da Irmandade reproduz um comportamento da sociedade mais ampla, na qual a relação de poder feminino geralmente é privada enquanto o masculino é público.

Ainda nesta linha de observação, acompanhamos a procissão que segue pelas ruas tradicionais de Cachoeira e no primeiro momento as irmãs mais novas carregam o andor com o esquife de Nossa Senhora, mas durante a maior parte do percurso este é carregado pelos homens, bem como nas Procissões do Enterro e da Glória. Eles trabalham como motoristas ou em atividades de ordem mais interna. (vide figura 13).



Figura 13 – A imagem da Boa Morte é carregada por homens durante a procissão em que a morte é reverenciada
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

Esses comportamentos divergem da veemência com que elas falam das exigências para admissão das integrantes e da não participação dos homens em qualquer ato realizado por elas. Seja na orquestra que anima a parte considerada profana da festa⁴³, seja na organização de modo geral, nota-se a presença masculina, convivendo com as mulheres sem causar qualquer estranhamento. Assim, num espaço considerado especificamente feminino, encontram-se homens exercendo as atividades que, aos olhos da sociedade, deveriam ser exercidas pelas mulheres. Na prática do cotidiano, as coisas não são tão rígidas: masculinidade e feminilidade são vividas enquanto conjuntos de qualidades que podem verificar-se no campo sexual oposto (ALMEIDA, 2000, p. 60).

⁴³ A parte considerada profana diz respeito às diversões realizadas pelas irmãs durante o ciclo festivo; neste período, as integrantes promovem samba-de-roda, apresentação de grupos culturais da cidade e o grande momento esperado pelas integrantes e o público é a valsa. As irmãs formam duplas entre elas e valsam ao som da filarmônica Lira Cachoeirana e tocadores de grupos de samba; elas entoam cânticos católicos e, principalmente, pontos de candombé; portanto, as irmãs mais uma vez rendem homenagem aos orixás. É através da música e da dança que se encerra oficialmente o ciclo da festa, instaurando, assim, um novo tempo – o cotidiano.

A partir do exposto acima se entende que tanto mulheres quanto homens precisam-se mutuamente na realização das atividades; são, por assim dizer, partes complementares de uma totalidade simbólica; na prática, a divisão social de papéis existe e se constitui enquanto algo dinâmico e mutável na medida em que os indivíduos necessitam atender a determinados objetivos ou estratégias; ademais, a participação dos homens não interfere no prestígio que goza a Irmandade.

2.2.2 Nas brechas do gênero: transmissão de feminilidades

Em todos os espaços supracitados, as integrantes da Boa Morte deixam-se acompanhar por suas filhas, netas, bisnetas e sobrinhas, momento em que as descendentes aprendem como devem se comportar para que mais tarde possam cumprir os requisitos, caso queiram seguir os passos de suas ascendentes. Porém, em contato com algumas dessas descendentes, a maioria afirma não querer entrar para a Irmandade já que requer muitas responsabilidades e elas, na altura da vida, não estão preparadas para tal compromisso. Todavia, elas estão sempre acompanhando suas avós, mães e tias, auxiliando e gozando da participação dos atos mais privados.

Muitas netas, filhas e sobrinhas não apenas auxiliam em todas as tarefas, como escolher feijão, limpar e separar as carnes da feijoada, engomar as roupas e joias específicas para cada dia; na ausência de uma ou mais integrantes para ir ao comércio, elas o fazem na companhia de alguma mulher de sua família, além de limpar as tochas, preparar os alimentos votivos usados na *ceia branca*, ensaio dos cânticos para as missas, participar das confissões junto com os membros da Irmandade, bem como outras atividades a que nós não tivemos acesso, mas sabemos da existência.

Durante o aprendizado das tarefas designadas pelas integrantes, algumas informações são repassadas, através da palavra e do comportamento, de forma que cada atividade deve ser feita com determinado rigor, visto que no espaço religioso, em que a oralidade é a base, o aprendizado se faz também a partir da experiência anterior, através da repetição de gestos, palavras e atitudes, a fim de fixar o aprendizado. Como foi percebido, quando a integrante foi ensinar a sua filha a cuidar das saias, disse-lhe: “*você não deve dobrar desse jeito, aqui a saia é guardada toda aberta*”. Em outra situação, a avó recomendava à neta de que não deveria comer carne vermelha na sexta-feira e em seguida ela colocou-se próxima ao seu ouvido e lhe segredou. No espaço de observação, percebi que essas mulheres também estavam atentas ao

comportamento das figuras femininas que as acompanhavam em relação ao corpo; diziam como elas deveriam se comportar durante as celebrações: maneira de sentar, comer, quais roupas e joias eram adequadas para cada dia da festa; alertavam que só deveriam entrar na roda de samba quando fossem convidadas por umas das integrantes.

Foi observado durante anos que algumas integrantes se faziam e fazem acompanhar por netas, filhas ou sobrinhas, com idade entre cinco e sete anos, trajadas como elas. O ato de reproduzir no corpo daquelas pequenas meninas as indumentárias usadas por elas, de algum modo, engendrava nas crianças/meninas mais que roupas, impunham-lhes regras de comportamento, controle de corpos. Projetavam suas netas num universo adulto. Pois é nas brincadeiras que meninas e meninos aprendem e apreendem respectivamente, dentre outras coisas, a masculinidade e a feminilidade. Ao longo dos anos, foi observado que algumas acompanhantes (vide figura 14) se tornaram, na condição de irmã de bolsa, membro da Irmandade. Isso demonstra que as experiências vividas contribuíram para a formação de novos membros: o legado da Boa Morte está sendo repassado.



Figura 14 – Neia, que durante anos acompanhou a integrante Filhinha, ascendeu de acompanhante para posto de Irmã de Bolsa

Fonte: Arquivo Joalice Conceição

Normalmente todas as tarefas citadas acima sempre estiveram associadas às mulheres, não apenas nas irmandades, mas também na sua vida. Entretanto, cabe uma ressalva: uma das tarefas delegadas às mulheres na Irmandade era o cuidado dispensado aos doentes, tais como as visitas, a compra de medicamentos e assistências eventuais no momento do falecimento, com apoio financeiro e espiritual à família. Contudo, o cuidado com o corpo do morto ficava a cargo dos homens; quando o cadáver era do sexo feminino, as mulheres cuidavam por lavar e vestir o corpo, cabendo os rituais religiosos aos homens.

Decerto ao realizar as tarefas na Irmandade, essas filhas, netas e sobrinhas vão adquirindo mais do que um aprendizado técnico; adquirem um capital cultural restrito ao universo da Irmandade e da mentalidade de cada uma delas. Assim, a Irmandade da Boa Morte reproduz as estruturas do sistema mais amplo, tal como ocorre com a divisão social do trabalho, cuja base está ancorada na história e legitimada através das relações desiguais entre mulheres e homens. É certo que existem diferenças não apenas no que tange ao corpo, sobretudo nas diferentes concepções daquilo que se considera o ideal feminino e masculino, bem como os comportamentos que a sociedade considera pertencer à mulher ou ao homem. No entanto, muitas vezes, essas performances são utilizadas para impor a ideia de superioridade, quase sempre em relação à mulher. Certas sutilezas dos comportamentos transmitidos pela Boa Morte traduzem uma preocupação em relação ao homem, ou seja, o comportamento é formatado para atender a uma exigência de uma feminilidade hegemônica. Essas práticas podem escamotear sutilmente uma opressão exercida pelas integrantes na conquista de novos membros; é possível que nem as integrantes nem as aprendizes se apercebam dessas sutilezas (vide figura 15).



Figura 15 – Aprendendo feminilidade: meninas com traje de gala da Boa Morte

Fonte: <http://www.moraislorena.blogspot.com.br>

A masculinidade hegemônica se faz no espelho da suposta feminilidade subalterna; todas as estratégias são produzidas tendo como alvo o domínio das mulheres. Como as mulheres são vítimas de ideologias androcêntricas, acabam por imprimir na transmissão de seus conhecimentos uma relação de poder baseada nos conhecimentos restritos ao grupo e àquelas que estão por aprender. Por outro lado, é possível que, de maneira inconsciente, ela (Boa Morte) aplique certo androcentrismo em suas práticas. Como elucida a citação abaixo:

Por conseguinte, a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. Por conseguinte, seus atos de conhecimento são, exatamente por isso, atos de reconhecimento prático, de adesão dóxica, crença que não tem que se pensar e afirmar como tal e que “faz”, de certo modo, a violência simbólica que ela sofre (BOURDIEU, 2010, p. 45).

Sobre as ideologias dominantes, afirma Saffioti (2004, p. 34-35):

Obviamente, os homens gostam de ideologia machista, sem sequer ter noção do que seja uma ideologia. Mas eles não estão sozinhos. Entre as mulheres, socializadas todas na ordem patriarcal de gênero, que atribui qualidades positivas aos homens e negativas, embora nem sempre, às mulheres, é pequena a proporção destas que não portam ideologias dominantes de gênero, ou seja, poucas mulheres questionam sua inferioridade social.

A assertiva de Bourdieu e Saffioti vem corroborar com o pensamento e prática de algumas mulheres, seja no culto de Babá Egun ou na Irmandade da Boa Morte, visto que em nome de um *status* fazem uso de elementos de ideologias dominantes. Por outro lado, a grande maioria não faz qualquer questionamento sobre essas práticas. Os ideais da sociedade se constituem soberanos ainda que seja um espaço de resistência.

A masculinidade pode ser percebida por meio dos discursos que valorizam as características de virilidade em oposição a uma suposta fragilidade feminina, o que remete a um poder disciplinador sobre as mulheres, para além das posturas corporais. Para Almeida (2000), a masculinidade ou feminilidade não se constrói nem se reproduz apenas pela divisão do trabalho, pela socialização na família, escola ou pelas formas ritualizadas das interações. Elas estão no domínio da percepção individual, do seu corpo, das suas emoções e sentimentos; essas categorias se processam na dinâmica das sociedades, de maneira invisível e silenciosa, no mundo hierarquicamente sexualizado.

Na Boa Morte, além dos comportamentos tidos como femininos, é preciso ensinar que as mulheres podem exercer plenamente qualquer atividade sem que haja necessidade dos homens. No cotidiano, todos os comportamentos descritos em relação às meninas estão presentes na mentalidade das irmãs, assim vão legando, às mais novas, novos jeitos de ser mulher. Mesmo quando a afirmação da feminilidade se constituía uma conduta que contradizia a ordem vigente.

2.3 Interdições femininas nos rituais mortuários

A interdição é parte de diferentes culturas. Nem todos podem olhar ou participar de determinados rituais; sobretudo em algumas religiões, ver as coisas sagradas é privilégio de alguns. As mulheres e as crianças encabeçam essas listas da interdição ao universo sacro. Como os rituais têm o poder de fazer transpor certas fronteiras, algumas religiões exigem a iniciação como requisito de acesso; assim o acesso é permitido de forma gradativa e hierárquica; ainda assim, em alguns casos, apenas aos homens é facilitado o olhar, sendo negado às mulheres e às crianças, como é nos rituais mortuários. Estes reservam, em princípio, às mulheres a visão apenas daquilo que é público, cabendo a elas tarefas predeterminadas pelos homens.

Sendo os rituais mortuários objetos de interdição feminina e exclusividade masculina, de que maneira as mulheres da Boa Morte ultrapassam a barreira da interdição? É o que examinaremos a partir de agora.

Em princípio, a Irmandade da Boa Morte realiza rituais públicos em homenagem à Virgem Maria, mãe de Jesus e que, segundo a concepção das integrantes e a visão difundida pela Igreja Católica, não morreu, mas sim ascendeu aos céus. Tendo em vista que a Boa Morte acessa dois universos religiosos – católico e candomblé – e que seu estilo de vida é fortemente marcado pelas concepções africanas ressignificadas, dentre as quais a morte não é concebida como um fim último, podemos, a partir disto, aludir que este tipo de morte se assemelha à concepção do complexo nagô, cujas bases das sociedades constituem-se pelo poder patrilinear, isto é, baseiam-se no poder transmitido e realizado através do masculino, principalmente do velho.

Mary Douglas⁴⁴ (1991) leva em conta os conceitos de pureza e perigo como algo estruturante. A autora penetra a vida de vários povos com diferentes culturas, com o intuito de mostrar que estes dois conceitos fazem parte de uma totalidade, interagindo de forma harmônica; assim são vistos de forma análoga, expressando um caráter geral da ordem social. Douglas analisou as antinomias pureza/perigo, ordem/desordem, limpeza/sujeira e contágio/purificação; assim também o universo da Irmandade encontra-se repleto de aparentes antinomias que, ao serem verificadas, caminham no sentido de maior convergência.

Já foi mencionada, anteriormente, que a morte física constitui uma desorganização tanto na estrutura simbólica quanto na estrutura social e que os rituais realizados após a morte física têm a função de reordenar positivamente a vida cotidiana. Há aqui um quê de impureza que é preciso afastar visto que ela é uma ofensa contra a ordem estabelecida. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; ao contrário, esforçamo-nos para organizar o nosso meio (DOUGLAS, 1991). Mas, ao realizar os rituais contra a impureza causada pela morte, o indivíduo coloca-se em perigo e ao mesmo tempo é investido de poder após a execução. Este é um tipo de poder que não se faz implicitamente; ele é um micropoder, como afirma Foucault (1979). Um poder encontrado em diversas esferas sociais nagô, e que, por vezes, subverte alguns aspectos do antropocentrismo, colocando em relevo as brechas sociais; as interdições femininas, quando analisadas a partir dessa ótica, podem mostrar-se revestidas de poder. Visto que vencido o perigo da travessia da fronteira, o feminino mostra-se como uma fonte de poder.

A integrante da Boa Morte, no trato com a morte, lida não diretamente com a figura do egun, mas sim com os orixás que estão relacionados a ela, tal como Iyansã, Ogum, Obaluyaiê, Oxum e Nanã. As homenagens realizadas implicitamente pelas integrantes são realizadas por esses orixás, seja por meio das comidas votivas destinadas a cada um deles, seja pelos ritos internos celebrados pelas integrantes. Quanto aos rituais realizados internamente, não tivemos qualquer acesso; até mesmo nas entrevistas, não se menciona nada acerca do dia dedicado à vigília. Seria a vigília uma espécie de axêxê, cujo objetivo é encaminhar o espírito do morto para o lugar apropriado? O fato de a vigília ser realizada a portas fechadas, cria-se expectativa em torno desse ritual. Comenta-se que é neste dia que as mulheres fazem os rituais ligados à morte dentro dos preceitos africanos; no entanto, nada podemos afirmar, já que esta constitui assunto tabu para os membros da Irmandade e continua alijado das etnografias sobre a

⁴⁴ Arqueóloga e antropóloga inglesa, na obra *Pureza e perigo* aborda várias culturas na perspectiva da pureza, delineando interditos femininos por meio da divisão sexual dos espaços.

Irmandade. Portanto o que faremos neste subitem são deduções a partir de um conhecimento ínfimo acerca dessas homenagens que a Boa Morte realiza.

Ao desempenhar tais homenagens, as mulheres entram simbolicamente no universo de interdição, visto que o trato com a morte é exclusividade masculina; mas de algum modo as mulheres ultrapassam essa fronteira e se revestem de poder. Entretanto é preciso salientar que alguns requisitos se fazem necessários, já que se travestir de homem para realizar as funções que a eles são exclusivas requer o afastamento daquilo que separa o masculino do feminino.

Durkheim, ao tratar da religião e do sagrado, nos diz que não há separação entre as esferas sagradas e a vida cotidiana e que as regras de separação caracterizam o profano e o sagrado, categorias diametralmente opostas. O autor usa argumentos para falar sobre a coletividade e, neste sentido, as exigências feitas pela Boa Morte na admissão de novas integrantes permitem-nos fazer algumas interpretações. Os critérios: *Ser devota de Maria; pertencer ao candomblé; ter idade acima de 50 anos*. As três exigências acima descritas chamam-nos atenção, especialmente a relacionada à idade, pois no início da fundação da Boa Morte, supostamente, no início do século XVIII, as mulheres com 45 anos já não possuíam menstruação e o fato de não ter menstruação talvez possibilitasse realizar algumas atividades a que estavam excluídas, uma vez que o sangue significa impureza, perigo. É certo que nas sociedades de base africana, sobretudo a nagô, como é o caso da Boa Morte e Babá Egun, o princípio norteador é a idade, isto é, a estrutura se apoia nos conhecimentos dos mais velhos. Ainda não sabemos se é o caso de aludir à noção de perigo baseada na simetria do sexual, visto que cada sexo constitui um perigo para o sexo oposto. Este perigo da poluição se concretiza através dos fluidos sexuais, geralmente é o sexo feminino que contamina o masculino (DOUGLAS, 1991, p. 16). Esta crença na contaminação aponta para:

A feminilidade só é perigosa para os homens, tal como a virilidade só o é para as mulheres. As mulheres criam a vida e, durante a gravidez, alimentam a criança com o seu próprio sangue: depois de nascer são os homens que a alimentam com o sangue criador da vida que eles extraem do seu próprio pênis. (DOUGLAS, 1991, p. 171).

Ao contrário das sociedades Ijexá e jeje ou daomeanos que não possuem aparição dos eguns, há, entretanto, ritos funerários denominados axêxê, a fim de afastar o espírito do morto para longe dos vivos, além de não possuírem uma sociedade de invocação dos mortos – Sociedade Egungun (BASTIDE, 1978); nas sociedades iyorubanas ou nagô, os antepassados não estão afastados dos vivos, por vezes fazem parte da sua vida, já que a existência se

compõe de dois planos: aiyê e orun. Vê-se que a ideia de sagrado e impureza não são necessariamente categorias opostas, como assim bem diz Douglas (1991). A morte para determinada sociedade representa algo nefasto, aterrorizante; para outros, constitui elemento aglutinador de uma totalidade; as coisas podem passar de impuro para puro a partir de dado contexto, bem como a partir dos rituais a que são submetidos; os rituais dão certa unidade à experiência mortuária.

Para Durkheim (1989), os rituais são símbolos de processos sociais e são válidos para todos os tipos de crenças relativos ao contágio e, sendo estes fruto de processos sociais, podem representar a influência para impor certo tipo de dominação. O rito faz, assim, apelo a formas, ao mesmo tempo, articuladas e inarticuladas (DOUGLAS, 1991); portanto, se olharmos através das regras estabelecidas, nós poderemos compreendê-las como transgressões, já que as mulheres estão à margem da ordem vigente; por outro lado, as integrantes da Boa Morte estão fora dessa ordem. Se levarmos em conta esse caráter ritual, tudo entra em conformidade.

A Boa Morte, reconhecida como uma sociedade feminina, recorre à performance ritual para sustentar por quase três séculos um poder baseado na forma feminina; neste sentido, a feminilidade é vista como estratégia que auxiliou para a manutenção do grupo, mesmo que em alguns momentos ela possa ser entendida como subversiva. Como sinaliza o fragmento de entrevista abaixo:

A Boa Morte é um lugar de mulher, aqui o homem não participa de nada. Aqui quem manda é a gente, se for preciso a gente corta de machado, pega peso, a gente enfrenta qualquer homem, aqui a gente é mulher e homem. A senhora não está vendo este banco aqui, antigamente as mulheres não participavam dos atos de mesa, as irmãs mais velhas sofreram nas outras irmandades, por isso é um lugar só de mulheres para a gente decidir o que a gente quer fazer. (Daddy, irmã da Boa Morte).

O depoimento da integrante permite compreender que elas têm consciência em relação às performances que lhes são caras para a garantia do espaço feminino, por isso a entrevistada faz uma descrição das atividades consideradas masculinas: cortar de machado, carregar peso. Se o masculino e o feminino são construções sociais, a feminilidade vivenciada pelas integrantes da Boa Morte se faz de maneira diferenciada. Deste modo, a masculinidade e a feminilidade podem ser compreendidas como lugar simbólico e estruturante, moldadas para atender a um interesse individual ou de um grupo. A frase da integrante “[...] a gente enfrenta qualquer homem, aqui a gente é mulher e homem”, é emblemática e ao mesmo tempo reveladora, traz à tona uma clássica discussão da bissexualidade da pessoa que joga com tais

categorias. A bissexualidade aqui não se relaciona ao ser sexuado, mas, parafraseando Klein (1997), se conecta com a interioridade que propicia nas mulheres características psíquicas masculinas, as quais ela aprecia, como cortar de machado, pegar peso. Thomas (1982) fala dos privilégios que gozam as mulheres mais velhas, a *velhinha de cabeça branca pode tudo quando seu corpo diminui a água*, refere-se o provérbio *mandenka*. Outras referências aos poderes da mulher mais velha fortalecem a transgressão feminina. O poder pertence à mulher,

[...] especialmente àquela que, com a idade tornou-se uma espécie de “homem-mulher”. Ela mantém, além da menopausa, o privilégio em tudo que diz respeito às mutilações (circuncisão feminina, o parto) e participa com os homens na vida política da cidade e até a iniciação dos meninos. Teme-se a elas duplamente e disse-lhe: “a velha estraga a aldeia”. Fato bastante comum em todos os grupos étnicos na África. (THOMAS, 1982, p. 43)⁴⁵.

O trecho acima ratifica a nossa ideia do poder que detém a mulher mais velha, além de embasar a tese de que é possível que as mulheres da Boa Morte possam realizar alguns rituais relacionados à morte já que elas não possuem menstruação.

2.3.1 O mundo dos orixás e a morte/vida

O ciclo de festa da Boa Morte é permeado por rituais que, de forma emaranhada, homenageiam orixás masculinos e femininos relacionados à morte; todavia, vamos privilegiar aqui aqueles que se envolvem diretamente aos processos da fecundação porque a Boa Morte está associada aos orixás relacionados à vida. Não estamos falando apenas da fecundação de seres humanos, mas de tudo o que existe, tanto no aiyê quanto no orun. Centraremos nossa atenção, sobretudo, na função dos orixás que desempenham uma importância no entendimento das funções mortuárias desenvolvidas pela Irmandade. De saída é bom salientar que muitas de nossas interpretações encontram sustentação mais no campo teórico que na voz de suas integrantes, visto que quase nada se sabe dos fundamentos religiosos de matriz africana que perpassam o universo dessas mulheres. Por outro lado, é um universo rico em simbolismos que muitas vezes pode induzir o antropólogo a incorrer em erros primários.

⁴⁵ Tradução nossa de: [...] *qui exprime la puissance particulière de celle qui, avec l'âge, devient en quelque sorte une «femme-homme». Elle conserve, par-delà la ménopause, le privilège des expériences féminines (excision, enfantement) et participe auprès des hommes à la vie politique du village et même à l'initiation des garçons. On l craint doublement et on dit d'elle: “La vieille femme gâte le village”. Le fait est assez. “epandu dans toutes les ethnies africaines”* (THOMAS, 1982, p. 66-67).

Já nos referimos que o complexo nagô acerca da existência transcorre em dois domínios e que estes são separados pelo ar *òfúrufú* de Olorun que controla ora a existência do orun ora do aiyê. Todas as entidades sobrenaturais, isto é, orixás e ancestrais, bem como tudo que existe sobre esses dois domínios, tudo é agrupado do lado direito e do lado esquerdo. As entidades sobrenaturais do malê da direita representam os *orixás* e as da esquerda representam os *ebora*, conhecidos corriqueiramente como orixás da esquerda.

Em algumas sociedades africanas, o lado esquerdo, em muitas circunstâncias, liga-se às coisas malélicas ou da feitiçaria. Em contrapartida, segundo Salum (1999), na tradição oral, é possível encontrar nos versos de Ifá a confirmação do ilê como uma divindade feminina, do lado esquerdo (*òsì*, o segredo, o suave, o poder espiritual feminino). Já *òtun* (lado direito, a força física, a rigidez) representa o masculino. Adentro da iconografia nagô, em especial na sociedade *ògbóni*, ao lado esquerdo pertence o feminino e os laços entre a mãe e seus filhos (*omo-iyá*, isto é, os *ebora*-filhos). Além dessa representação iconográfica, os depoimentos dão conta da preponderância do lado esquerdo (*òsì*) sobre o lado direito (*òtún*), representado pelo gesto da mão esquerda sobre a direita com os punhos fechados com o polegar escondido, que quer dizer respeito e constitui uma saudação própria da sociedade *Ògbóni*; ainda nesta linha do lado esquerdo, observa-se que os iniciados cumprimentam um ao outro sempre com a mão esquerda, assim como dançam sempre para este lado (MORTON-WILLIAMS, 1960, p. 372).

Santos (1984) se refere a quatrocentos *irùnmalès* do lado direito e a duzentos *irùnmalès* do lado esquerdo. Porém todas as vezes que esses *irùnmalès* forem invocados devem acrescentar mais um. O um representa *Exú* que tanto pertence ao lado direito quanto ao esquerdo. *Exú* é vinculador de *axé*, além de intercomunicar todo o sistema, ele está em todos os atos, ele está em todos os domínios. Sobre os *irúnmalés*, Santos (1984, p. 102) acrescenta:

Enquanto os *Irúnmalè*-entidades-divinas, os *òrìsá*, estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *àse* foram emanções diretas de *Olórun*, os *Irúnmalè*-ancestres, os *égún* estão associados à história dos seres humanos.

Pertencem a categorias diferentes: os *òrìsá* estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade.

Os *òrìsà* constituem o grupo dos *òrìsà funfun*, do branco, à frente dos quais se encontra *Obàtálà*. Segundo nos relata o mito da criação, essa entidade simboliza coletivamente todos os demais; ele detém o poder genitor masculino e todas as suas representações incluem o branco. São os portadores e transmissores do “sangue branco”. As oferendas feitas a esses orixás devem observar rigorosas prescrições:

Todas as oferendas que lhe são dedicadas, provenientes de qualquer um dos três reinos, devem ser brancas. O *obi* – a oferenda por excelência – *os funfun* é o *obi ifin*, o obi branco; todos os animais, aves ou quadrúpedes, devem ser de cor branca; o sangue vegetal é simbolizado pelo *ori*, manteiga vegetal, pelo algodão; o “sangue” mineral pelo giz e chumbo. Sua oferenda preferida é o “sangue branco” do *igbin* – caracol – equiparado ao sêmen, do qual os *irùnmalé* da direita são os detentores por excelência. Lembramos que *àpéré-iwà* de *Olórun* também o contém e que foi a oferenda de duzentos *igbin* que permitiu a *Odùà* a receber o *àse* necessário à criação da terra. (SANTOS, 1984, p. 75).

Essas divindades representam ainda a origem dos começos de todas as criaturas existentes tanto no *aiyê* quanto no *orun*; além disso, manipulam e controlam os dois mundos, isto é, vivo e morto; esta representação pode ser percebida nas festas dedicadas a Oxalá, quando os fiéis são colocados sob a proteção de um grande pano branco, denominado *alá*; razão pela qual se fundamenta a expressão: *tudo está sob a proteção de Oxalá*.

Falemos sobre os orixás da esquerda. Antes, porém, é preciso fazer uma ressalva acerca dos termos usados para designar as divindades do lado direito e do lado esquerdo. O termo orixá era usado para se referir apenas às divindades do lado direito ou aos orixás *funfun*, isto é, orixá branco, como já demonstrado; enquanto o termo *ebora* era empregado para designar o *irùnmalè* do lado esquerdo; contudo, este termo no Brasil encontra-se quase desaparecido e o termo orixá passou a denominar tanto as divindades situadas quer do lado direito quer do lado esquerdo, distinguindo-as apenas pelas especificidades de cada divindade. Aqui utilizaremos os termos que usualmente se usa no Brasil – orixá. Os orixás situados à direita são Nanã, Oxum, Ogum, Iyansã ou Oya, Iyemanjá, Xangô, Oxossi, Osaniyn, Obàlúaiyé e Oxumarê. Todavia, abordaremos apenas sobre alguns que se ligam diretamente à Irmandade da Boa Morte e ao culto de Babá Egun.

Iniciemos pelo *irùnmalè* feminino, que constitui o lado esquerdo. Esse grupo é encabeçado por *Odùduwà* – metade inferior do *igbá-odù*, o *aiyê*, a terra (SANTOS, 1984, p. 103). Nesse grupo encontramos todos os seres sobrenaturais com poder genitor feminino, mas também os orixás-filhos, descendentes dos orixás *funfun*; sua interação permite o surgimento de novas entidades. Talvez aí resida o fato de encontrar orixás masculinos, visto que para que surjam novos seres é preciso a substância masculina e a feminina. Vale salientar mais uma vez que *Exú* pertence aos dois *irùnmalès*.

Das divindades pertencentes ao lado esquerdo, destacamos algumas delas, por relacionarem-se diretamente com a Irmandade da Boa Morte. A primeira dela é Nanã ou Nanã *Burúkú* – divindade relacionada à terra, à lama, às águas e também à morte; é considerada por

muitos como a esposa de Oxalá, é a divindade mais velha do panteão feminino. Em alguns casos, simboliza Obatalá, por isso é associada ao duplo: macho e fêmea. Nanã carrega na própria origem do nome a função materna no lado esquerdo, cuja tradução do termo *Na*, na raiz ocidental, significa mãe. Pelo fato de estar associada à lama é também lembrada como fertilizadora, protetora dos grãos e da agricultura.

Nanã é tida como a mãe dos mortos e dos ancestrais; sua representação se faz através das hastes de *àtòri* ou pelas nervuras de palmas que constituem um dos elementos da sua ferramenta ritual – o *Ibiri* – e também o símbolo do xaxará de *Obàlúaiyé*, bem como dos búzios que enfeitam todos os aparatos rituais de *Oxumarê*; estas últimas divindades são orixás-filhos. Os búzios relacionados a três divindades resumem e sintetizam a interação dos dois poderes genitores. Quando desprovidos de seus moluscos, os búzios expressam a excelência simbólica dos duplos espirituais e dos ancestrais (SANTOS, 1984). Além das representações acima mencionadas, os búzios estão associados à riqueza, à abundância e ao segredo. À Nanã é atribuída a responsabilidade de receber em seu seio, isto é, na lama, os mortos; essa atitude permite o renascimento.

As cores rituais de Nanã são o azul-escuro e branco ou lilás e branco. Esta divindade liga-se diretamente à sociedade *Íyá-àgbà*, ancestrais femininos, do *Egbé Eléye*, isto é, a sociedade das “possuidoras de pássaro”. Nesta complexa sociedade, Nanã é um membro de extremo poder, ao passo que serve como representação coletiva de todos os ancestrais femininos (cf. capítulo 1). Nanã também é simbolizada como *Oduá* – orixá que serve como representação coletiva de todos os *eguns* femininos, já que as mulheres não possuem culto individualizado. Voltaremos a ela para indicar sua importância nos rituais mortuários.

Na Boa Morte, Nanã também é lembrada nos rituais internos, e algumas comidas votivas são servidas em sua homenagem. Por estar relacionada aos dois universos, Nanã também está presente nos cultos que se fazem aos mortos, como já mencionado; ela é a divindade responsável por receber os mortos em seu seio e lhes permite o renascimento, através da sua relação com a água, a lama e a umidade. Sua homenagem é feita através da cor preta, que representa o segredo, e do arroz-doce, mingau que é servido durante a festa.

Outro orixá que está localizado do lado esquerdo é *Oxum* que, segundo o mito, é filha do poderoso pássaro *Átiòro*, fundadora e cabeça da sociedade das *Iyá-àgbás*, denominada *Iyá-lóde-ilú*, *Egbé Eléyé* ou ainda *Iyá-mi*, que traduzido ao pé da letra significa mães anciãs. Importante divindade, originária das terras de *Iejexá*, tendo seus principais templos nas cidades de *Òsogbo* e o *Atáója* (SANTOS, 1984); *Oxum* é também reverenciada por possuir uma ligação estreita com a água e a terra, elementos portadores de *axé* do genitor feminino;

por isso, em África, comumente é relacionada ao rio que leva o mesmo nome, enquanto no Brasil Ihe é dedicado todos os rios e cachoeiras. Como já mencionado, Oxum é a genitora, responsável pela fecundação e pela proteção da criança até que a mesma tenha conhecimento armazenado e adquira a fala, assim como a inteligência; por esses cuidados, ela é conhecida como a primeira das Iyá-mi, responsável por todas as crianças e, pelas qualidades de genitora, detém o título de mãe ancestral suprema, da qual Nanã também faz parte. Outra característica que não poderia deixar de ser mencionada é a sua ligação com o corrimento menstrual, o sangue vermelho, portador do axé responsável pela concepção de novos seres; dos fatores acima citados, Oxum é saudada pela *Yé Yé* que na língua fulani significa mãe.

Oxum pode ser representada de várias formas, uma delas pode ser um peixe mítico, cujas escamas do corpo representam todos os peixes, razão pela qual é considerada protetora dos peixes, que simbolicamente são seus filhos; isso explicaria também as devoções recebidas pelos pescadores. A simbologia de Oxum como peixe é feita na região de Atàójá, local de um dos grandes festivais e ao qual seu povo nutre grande reverência. Pode-se fazer representar através dos pássaros, assim como todas as demais Iyabá; de igual modo, as penas simbolizam a fecundação e procriação. Outra representação que pode aludir a Oxum é o ovo, símbolo por excelência da procriação; também serve para preparar a sua iguaria predileta: o omolukun. O mel extraído das flores ou o axé ou ainda o sangue das flores também a representa. Faz-se uma ressalva: as flores levadas pelas integrantes da Boa Morte, no dia da procissão da glória, é uma alusão a esta representação, fato confirmado informalmente por mais de um membro. Dos metais amarelos (o ouro e especialmente o bronze) são fabricados o abebé (legue ritual da divindade) e os ides utilizados como adornos. Na simbolização de Oxum, o sangue vermelho representa o axé humano e o amarelo se faz pelo azeite de palma ou dendê.

Iyemanjá é a grande divindade das águas, adorada pelos pescadores. Está associada às águas. O povo brasileiro tem uma verdadeira adoração pela divindade. É muito comum encontrar homenagens a ela nas praias, diferente de em África onde é associada ao rio Ogum. Liga-se às divindades genitoras, assim como Oduá e Nanã, representando assim a fase da interioridade. É por excelência a mais eminente mãe, como expressa o próprio nome Iyemanjá que quer dizer, mãe dos peixes.

A representação desta divindade está associada às cores azul-celeste ou verde-água. Seus adornos e seu abebê – legue ritual – são feitos do metal prateado, assim como dos orixás funfun; suas sacerdotisas usam a conta ritual branco incolor, cores transparentes como os cristais. É considerada esposa de Oxaguiã, com quem teve o filho Xangô. O fogo, simbólico ritual de Xangô, surge como a interação do ar com a água. Assim, o vermelho do fogo

simboliza não apenas o poder da realização, corrimento menstrual do genitor do qual foi concebido os eborafilhos, como Xangô, mas o sangue neste contexto representa o axé da realização, que circula e que permite a vida individualizada.

Iyansã ou Oya, rainha dos raios e dos relâmpagos, importante divindade situada do lado esquerdo, é a única eborafilha do lado esquerdo entre os orixás femininos. Esta divindade contém simultaneamente vários elementos e materiais primordiais. Como eborafilha é considerada filha de Oxum, representada pelo elemento água; possui representação dos reinos vegetal, animal e aos eguns. Os chifres de touro e o èrùkèrè que compõe uma de suas ferramentas. Encontra-se presente no ar, no vento, tempestades e relâmpagos, que em movimento dá origem ao fogo; por fim, pode ser associada aos ancestrais masculinos, sobre os quais possui o poder de dominá-lo e dirigi-lo.

Os emblemas, vestimentas e fio de conta de suas sacerdotisas são de cor vermelho-sangue, representação da circulação do axé de realização, que move e faz individualizar. Seus adornos são feitos de cobre. Iyansã é considerada esposa e ao mesmo tempo o aspecto feminino de Xangô, por isso, possui as representações nas cores vermelhas aludindo à sua ligação com os dois planos da existência – orun e aiyê. Como ferramenta, Oya utiliza uma pequena espada de metal cobre e èrùkèrè, uma espécie de vassoura feita com o pelo do rabo do cavalo, usado para espantar os eguns e tirar as impurezas do mundo.

Obàlúaiyé é divindade considerada filha da genitora Nanã, por isso faz parte dos eborafilhos da esquerda. Ele se relaciona com a terra, troncos e ramos das árvores, os quais conduzem o axé preto, vermelho e branco, cores que o representam. Entretanto é bom salientar que as cores que o representam são puras e não matizadas; assim o filho de Obàlúaiyé usa fio de conta formado por contas vermelhas, brancas e pretas. Embora possua essas três cores como representação, a cor que melhor lhe representa é a preta, simbolizada pelo elemento originário terra que por sua vez carrega o axé preto. O preto alude ao segredo mais íntimo do ventre fecundado e aos espíritos da terra; o preto também está representado no fio de conta feito com o casco do coco da palmeira preta; esse colar é denominado ígi-òpè e o colar que melhor o representa. Além das cores mencionadas, Obàlúaiyé é a única divindade a possuir o corpo coberto por ráfia e um xaxará formado por um feixe de nervuras de palmeiras; esse feixe alude ao seu caráter coletivo dos espíritos ancestrais.

Como Nanã, Obàlúaiyé também tem seus símbolos adornados com búzios ou carris, símbolo de abundância, riqueza e segredo; esse aspecto é também encontrado nos adornos de Oxumarê, de quem é irmão. Os búzios também indicam a condição de Obàlúaiyé de filho-ancestral. Quando manifestado em suas sacerdotisas, o corpo deste

deve ser recoberto pela vestimenta feita da palha da costa, de ráfia africana, conhecida como Íko. A vestimenta é composta de uma saieta de ráfia, um filá, espécie de capacete trançado em forma de cone, formando as palhas superiores um tufo, semelhante a uma vassoura; todo o resto da palha é deixado livremente e forma uma espécie de cortina grossa que não permite a identificação da sacerdotisa.

Santos (1984, p. 98) esclarece:

O *Íko* é um material de grande significação ritual. É essencial e participa de quase todos os ritos ligados à morte. A presença do *íko* é indispensável em todas as situações em que se maneja com o sobrenatural e cuidados especiais devem ser tomados. [...] A presença de *íko* indica igualmente a existência de alguma coisa que deve ficar oculta, de alguma coisa proibida que inspira um grande respeito e medo, alguma coisa secreta que só pode ser compartilhada pelos que foram especialmente iniciados. [...].

Em outro trecho, ela descreve um pouco mais sobre Obàlúaiyé:

O fato de *Obàlúaiyé* cobrir-se de *íko* e ornar-se com carris mostra claramente que nos encontramos em presença de um *ebora* de poder extraordinário relacionado com a morte, em que as faculdades destruidoras são de difícil controle; que ele inspira medo e respeito; que constitui uma presença ameaçante possuidora de algo interior, vedado, secreto, misterioso, que conseqüentemente, deve ser coberto, isolado e protegido. *Sòpóná* – *Obàlúaiyé* sob seu nome mais terrível – impinge doenças epidêmicas, a varíola, a peste bubônica, particularmente as doenças de pele como a lepra e outros males que dão muita febre. Controla esses castigos e, sendo ele quem os impinge, é o único que tem poder de os suprimir, os prevenir e os manter afastados. (SANTOS, 1984, p. 98).

Os trechos mencionados por Santos revelam muita riqueza de detalhes desta divindade, a qual a sua própria representação constitui um mistério, mistério para quem o vê e mistério até para os mais sábios dos iniciados, já que os elementos que o acompanham revelam-se igualmente misteriosos, tal como a ráfia, os búzios e o preto. Os indivíduos andam sob a terra, mas desconhecem as suas profundezas, igualmente avizinha-se a semelhança em torno da figura de Obàlúaiyé.

Na Boa Morte, Obaluaiyé é considerado o Patrono; sua representação está em quase todos os atos, quer no doboru, usado para limpar os ambientes e as pessoas, quer nas cores das indumentárias. O preto, o vermelho e o branco formam as cores deste orixá, assim como individualmente representa os elementos de cada reino e seu respectivo axé.

Para fechar a relação das divindades que nos interessam do *ebora ìrunmalé* da esquerda devemos mencionar a divindade Oxumarê; divindade representada por um píton ou cobra mística, habita as profundezas da terra, mas também penetra no firmamento, passando

de um lado a outro. O arco-íris, com suas inúmeras cores, representa a multiplicidade de colorações e já a combinação das cores simbolizam todos os seus descendentes.

Oxumarê ou Òsùmàrè é filho de Òlòjá òruru, ancestral que é ou possui o vermelho genérico, a terra – possuidora e transmissora do axé que move toda existência (SANTOS, 1984).

Como Nanã e Obàlúaiyé, Oxumarê é cultuado individualmente, usa como eles os búzios para seus paramentos, guardando deles o princípio da abundância, riqueza e segredo, além da estreita ligação com a terra e com os ancestrais. Para adornar os filhos dessa divindade, usam os já referidos búzios ou carris, brajás e também o já mencionado colar de laguidibá ou *Lágídígbá*. Oxumarê detém dentre as demais divindades o título de Babalaô e foi graças aos seus grandes feitos perante Olokun e o próprio Olodumaré que ele saiu do orun para viver no aiyê, retornando ao seu lugar de origem a cada três anos, assim diz o mito.

Seus símbolos são feitos por duas serpentes de ferro, sendo o ferro portador de axé preto e como o preto é também símbolo do mistério, assim o representa. É um orixá-filho muito temido, já que sua representação é feita por duas cobras. A cobra é vista no imaginário como traiçoeira. Mas em um dos mitos narrados por Thomas (1982), a cobra aparece como símbolo de imortalidade, mudança e regeneração perpétua, aquela que nunca morre.

2.3.2 Exú

A figura de Exu nos remete para o início da criação, por estar relacionado a todas as partes. A importância dessa divindade é tanta que nada pode ser ao menos pensado sem a considerar. A cerca da sua relevância, uma releitura de um mito, narrando a criação do mundo, revela o que segue.

Em um tempo imemorable, nada existia além do orun. Olorun, o grande criador, vivia alegre e satisfeito com todos os orixás funfun, mas havia certa ociosidade. Então, Ele resolveu criar o mundo, que seria habitado por seres mortais, mas semelhantes em tudo a Ele próprio, e para realizar tal propósito iria precisar da ajuda de todos os seus filhos. Assim designou a Obatalá, o seu primogênito, a tarefa de criar o mundo dos mortais, o qual chamaria de aiyê. Nessa missão todos os orixás teriam função, mas todos ajudariam a partir das ordens de Obatalá. Dito isto, Olorun passou às mãos do primogênito o *apo-iwa*, o saco da existência e recomendou que seu plano não podia sofrer qualquer modificação, sob pena de não atingir os

seus objetivos. Além disso, Olorun pediu que o futuro criador, durante a missão, se abstinhasse de qualquer bebida fermentada.

Antes de partir, Obatalá consultou Orunmilá, o grande babalaô, pai que conhece o segredo de todas as coisas, este determinou que a partida não poderia acontecer sem antes haver realizado um sacrifício de cinco galinhas d'angola, cinco pombos, um camaleão e uma corrente com dois mil elos, que deveriam ser oferecidos a Exu-Elegbará; além de duzentos caracóis igbin que necessitariam ser sacrificados aos pés de Olorun. Somente desta forma Obatalá teria êxito em toda a missão. Porém Obatalá, indignado e julgando-se superior, recusou-se a fazer tal procedimento, pois no seu entender ele era o mais poderoso de todos os orixás, o senhor da vida e da morte, a quem Olorun confiara a criação da terra e dos seres que nela habitariam. Portanto não deveria fazer o que Ifá determinara, já que se assim procedesse estaria outorgando a Exu os direitos que a ele foram concedidos. “Ifá não se deixa enganar e nem se corrompe, o sacrifício foi determinado, cabe a ti cumprir ou não”, acrescentou Orunmilá!

Sem proceder ao que determinara Ifá, Obatalá reuniu, dentre outras divindades, Olorogbo, Olufan, Eteko, Oguiyan, Oluofin e a própria Oduduá. O local onde deveria a terra ser criada ficava bem distante do orun e nunca havia sido explorado pelos orixás funfun, embora o caminho fosse conhecido por alguns eboras, como Exu, Ogun, Oko, Oxossi e Ifá. Não obstante o empenho, o sol forte e o cansaço começaram a abater os orixás que foram desistindo ao longo da caminhada; além disso, a água que cada orixá levava tornara-se insuficiente para o percurso; apesar de tudo, Obatalá continuou. Mas o sol o castigava, a sede, a areia quente, o que aumentava a produção de suor, fazendo com que a sua roupa branca colasse ao seu corpo e conseqüentemente dificultasse o seu andar. Chegou um momento em que Obatalá estava muito cansado e suplicava por uma sombra para repousar um pouco antes de seguir viagem.

Exu estava lá, com seu gorro em forma de cone, nas cores vermelha e preta, saiote curto com tecido leve também vermelho e preto e no peito um pano feito com uma ponta amarrada na cintura e a outra no ombro direito, na cintura enfeitada com búzios e cabacinhas, contendo diversos pós mágicos; na mão esquerda apoiava seu cajado de madeira, denominado ogó – instrumento que lhe dava o poder de bilocação ou de transportar-se em fração de segundos para os locais onde desejasse visitar, por mais remoto que fosse. Exu, que a tudo observava e seguia o percurso de longe, disse que estava na hora de agir. Foi então que, usando um dos pós mágicos contidos nas suas cabacinhas amarradas à cintura, girou sobre a própria cabeça de forma a envolver-se em um redemoinho que o transportou à frente de

Obatalá; utilizando-se mais uma vez de outra cabacinha contendo outro pó mágico fez surgir uma palmeira que rapidamente atingiu uma altura com palmas bem frondosas e que de longe foi vista pelo suposto grande criador. Tal visão levou Obatalá a querer alcançá-la, pois o seu corpo já não aguentava mais. Ao alcançar a palmeira, o grande orixá deduziu que, pelo tamanho da árvore, esta, com certeza, teria água que pudesse matar sua sede, e assim golpeou com seu cajado na árvore e numa cabaça recolheu a seiva que dela brotou, e bebeu tanto líquido até que ficou saciado; devido ao cansaço e ao grande teor alcoólico contido na seiva da palmeira, o orixá ficou completamente embriagado, o que o fez cair num sono profundo. Os poucos orixás que ainda o acompanhavam, vendo seu líder embriagado e tentando acordá-lo sem êxito, resolveram voltar ao orun para dar ciência a Olorun do fato ocorrido. Ao lado de Obatalá ficou o saco da existência.

Exu, após verificar que todos haviam partido e que Obatalá dormia profundamente, pegou sorrateiramente o saco, cumprindo assim parte de seu plano, pois a ele Olorun havia dado a função de castigar a quem desobedecesse às ordens de Ifá. Nesse meio tempo, Odudua chega ao palácio de Olorun e chora ao relatar que seu irmão havia se perdido no aiyê e, sem ter quem os guiasse, foram obrigados a voltar. Mas Olorun já sabia que tudo havia sido tramado por ela e Exu; porém tudo estava dentro dos planos d'Ele, já que aparentemente tudo que se opõe, na verdade, se complementa, se completa e se integra para que o plano se manifeste!

Olorun disse a Exu: eu lhe outorguei o título de Elegbara, que significa aquele que tem o poder ilimitado, portanto você está fazendo aquilo que está nas suas funções. Foi aí que Exu passou a narrar a negligência de Obatalá em relação ao preceito designado por Ifá, o que comprometeu seu axé; ainda frisou que nem um banho de ervas ele havia tomado, porém ressalvou: ele se mostrou valioso e valente, de forma que achei que conseguisse seu empreendimento. Entretanto Olorun ouvia atentamente a fala de Exu e se divertia, pois tinha grande admiração por aquele orixá que conservava o espírito moleque, zombeteiro, astuto e com uma inteligência não encontrada em nenhum outro orixá, além de possuir a missão de agente mágico universal, o grande transformador, responsável pelos diferentes aspectos e formas assumidas pela matéria. Foi-lhe dado o poder de multiplicar-se em miríades de Exus, individualizando-se, mas parte integrante do Exu principal, *Agba-Exu*⁴⁶. E, por este motivo, concedeu-lhe também o título de *Ijelu*, associando-o a *Okotó* – caramujo cônico formado por espirais que se desenrolam infinitamente. Contudo, Olorun ainda reservou a Exu o poder de se

⁴⁶ Este Exu dentro da simbologia nagô é considerado o Exu mais velho ou Exu ancestral.

desdobrar em 1.201 unidades, podendo ser acrescido a este número mais uma unidade, elevando ao infinito a capacidade de desdobramento, podendo ainda o mistério ser associado ao número 1⁴⁷.

Assim, após ouvir com muita atenção a narrativa de Exu, Olorun disse que iria confiar à sua filha predileta, Oduduá, a missão que Obatalá não foi capaz de cumprir e advertiu-a sobre os procedimentos que esta deveria fazer a fim de obter a plenitude de seu objetivo. Muito compenetrada, Oduduá ouvia todas as determinações de seu Pai. Oduduá convocou todos os orixás e falou-lhes da importância de cada um para o bom êxito da missão. Solicitou a ajuda de Exu e o convidou para juntos fazerem aquilo que lhe fora confiado, pois reconhecia que sem Ele nada poderia ser feito. Durante a consulta, Orunmilá viu que a vitória de Oduduá era certa, mas ela iria percorrer os mesmos caminhos de Iku (a morte). O mundo que ela iria criar era feito de matéria perecível e com seres semelhantes ao grande Pai, mas com essência igualmente perecível às demais coisas do mundo. Iku é responsável por devolver a terra à terra após retirar dela o espírito, que pertence a Olodumarê, cujo rosto não pode ser fitado por ninguém e cuja origem está n'Ele mesmo. Além disso, recomendou-lhe o uso de vestes totalmente pretas, cor do Odu que daria o caminho; estas vestes são usadas pelos homens, mas ela teria a permissão para usá-las. Oduduá reinará sobre a terra sob a regência do Odu Oyeku Meji, que representa a saturação da matéria em sua densidade absoluta, que o induz à busca do retorno à espiritualidade, mudança inexorável que só pode ser obtida pela morte. No primeiro momento, Oduduá ficou assustada, pois na sua condição de rainha teria que se curvar diante de Iku, pai da tristeza e do pranto. Orunmilá ainda advertiu que Iku é o orixá mais fiel dentre todos os orixás, aquele que jamais deixa de cumprir integralmente sua missão, seja o que for. Ele atingirá pobres e ricos, mulher e homem, todas as raças; de qualquer religião ou credo. É o único orixá que tomará a cabeça de todos os humanos sem saber religião ou se mesmo tem. Assim aceitou Oduduá toda mensagem enviada por Ifá através de Orunmilá. Cumpriu as mesmas determinações que o Grande Babalaô havia feito a Obatalá em relação à figura de Exu, porém ao cumprir a segunda parte em relação a Olorun, este a repreendeu pois ainda não havia partido; ela então lhe explicou que cumpria as determinações de Ifá, por isso oferecia-lhe 200 caracóis igbin sacrificados aos seus pés. Olorun entendeu a explicação e aceitou comovidamente o presente, ao passo que lhe devolveu um dos caracóis e ao levantar

⁴⁷ Juana Elbein dos Santos (1984, p. 130 et seq) traz uma rica descrição sobre a simbologia do número 1 e sua associação à figura de Exu.

de sua almofada apéré-odu para guardar o presente percebeu que havia se esquecido de colocar no saco da existência uma cabaça contendo a terra, o que o fez rapidamente.

Oduduá já havia cumprido toda determinação de Ifá, por isso poderia partir para a grande missão, convocando todos os orixás: determinou que Ogun, Senhor da guerra e do caminho, deveria ir à frente, indicando o caminho, acompanhado por Ossaiyen, Senhor das sementes e dos mistérios das folhas, e Aguê, seu fiel escudeiro, Oxossi, senhor da caça, e Oxum, senhora das águas. Já havia convocado Exu e também os Funfun. Exu caminhava um pouco afastado da caravana e Orunmilá o acompanhou para perguntar o que ele estava achando da viagem. Foi aí que o grande sábio revelou que durante a consulta de Oduduá ele não havia falado tudo que tinha sido revelado por Ifá. Oduduá criaria seres compostos de duas partes, uma material e outra espiritual, mas com o tempo a matéria deveria se desintegrar do corpo para retornar ao orun; esse ato é denominado cortar a cabeça, isto é, a ligação do aiyê com orun, o desligamento da matéria do espírito. Portanto, o ser humano se comporia de quatro partes, incluindo a forma espiritual, partícula despreendida do grande Olodumarê, Pai de todos; esta parte é conhecida como Ipori, parte divina e imortal de todos os humanos. As outras partes: emi, ará, ojiji seriam submetidos à ação de Iku. Todavia Ipori, uma vez liberado do corpo material, deveria regressar ao aiyê tantas vezes quanto fossem necessárias. Exu ouvia com atenção ao tempo em que sorria, diante do que Orunmilá chamou sua atenção para a sua função no processo de criação, dizendo: “todos os orixás, a partir do momento em que tomarem a forma material e deixarem de ser cultuados, morrerão, mas você será o último a ser submetido a Iku, porque quando isso ocorrer todo o universo se desintegrará, as formas materiais deixarão de existir e o vazio absoluto tomará conta de tudo. Você é a energia que reúne os átomos, possibilitando a diferenciação da matéria, assim todas as coisas conterão uma parte de você e, portanto, você deverá multiplicar-se infinitamente sem perder a qualidade e o poder de sua essência primordial, por isso seu nome, Exu, significa *Esfera*.” Exu ficou pensativo e envaidecido com o que ouvira. Após essa revelação, Orunmilá pediu que Exu acompanhasse a caravana, pois Oduduá contava com a sua ajuda. Assim, Oduduá, Senhora da vida e da morte, criou o mundo para habitação dos seres.⁴⁸

O mito mostra com muita grandeza a importância de Exu não apenas na criação do aiyê, onde habitam os seres humanos e o duplo de tudo que existe no orun. Deste modo, no próximo capítulo voltaremos a mencionar a sua participação no processo de definição

⁴⁸ Este mito foi recontado a partir das versões narradas por Juana Elbein dos Santos (1984) e Awofa Ogbebara (Adilson de Oxalá) (2010).

dos espaços do masculino e do feminino, bem com a participação fundamental na conclusão da criação da terra.

2.3.3 Boa Morte: ritual, segredo e poder através dos orixás da esquerda

Foucault (1988)⁴⁹ traz uma reflexão acerca do poder, na qual diz que a grande ruptura ocorrida nas sociedades ocidentais foi de natureza valorativa, ou seja, atribuição de valor à vida. Tal ocorrência possibilitou que os discursos da ciência da vida e o discurso do biopoder fossem associados. Esses diálogos expressavam suas formas de controle social sobre os corpos e davam ênfase social a temas relacionados ao nascimento, à sexualidade e à reprodução, e para aplicação são usados mecanismos de poder que

[...] apoia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. É um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riquezas. É um tipo de poder que se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano. Finalmente, ele se apoia no princípio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento de força e da eficácia de quem as domina. (FOUCAULT, 1979, p. 187-188, grifo do autor).

A partir da citação acima, os diálogos propostos por Foucault ligam-se ao universo mítico dos orixás, sobretudo quando dos rituais mortuários que são exclusividade masculina, mas, contudo, quando se examina a *di-visão* das tarefas, verifica-se que simbolicamente esta não é linear tampouco homogênea como quer a sociedade mais ampla. A porção feminina participa desses rituais, ela está presente em todas as fases desde o momento da concepção da vida, a propósito, dos elementos que compuseram a criação de tudo; a mulher traz consigo a marca da criação, na sua mais simples e complexa acepção – o vermelho do corrimento menstrual que faz surgir um novo ser, não apenas os humanos, mas também tudo que há no aiyê e no orun. A marca da procriação, do axé, vincula-se ao vermelho, mas também todos os elementos portadores de axé dos três reinos: animal, mineral e vegetal.

⁴⁹ Ver a obra intitulada *Microfísica do poder* (1979) e *História da sexualidade: a vontade de saber* (1985).

Partindo desta premissa e aludindo para as cores das indumentárias usadas pelas integrantes da Boa Morte, vimos que o conjunto de cores-símbolos representa não apenas os orixás dos írúnmalé da esquerda, tais como Nanã, Iyansã, Obaluaiyê, Ogum, Oxumarê, Xangô, Iemanjá, Oxossi, Osaiyen e Exu, que simultaneamente tanto pertencem à direita e à esquerda. Privilegiamos aqui a descrição de alguns desses por estarem diretamente associados às cores-padrão que originam as demais.

Supostamente, o nascimento da Boa Morte se dá ainda no período escravista e como a religião dos escravizados era totalmente vista como inferior, as pessoas não podiam cultuar seus deuses de forma explícita, clara. Assim era preciso criar estratégias para que sua memória religiosa não se perdesse. É a partir deste contexto que podemos inferir interpretações acerca da relação da Irmandade com os rituais mortuários. Sendo a Boa Morte um espaço predominantemente feminino, fica sempre a dúvida de que elas não podem realizar tais rituais. Todavia, os rituais permitem adentrar em espaços proibidos; assim, os rituais realizados pela Boa Morte são simbolizados, mas igualmente são tão eficazes quanto os realizados pelos homens em Itaparica. Como axêxê é um ritual mortuário que não requer a presença de Babá, é possível que a Boa Morte realize uma espécie de axêxê, invocando as divindades da morte relacionadas.

A festa começa não apenas no dia 13 de agosto; ela começa antes, como afirma uma integrante:

A gente começa a se organizar antes, cada uma em sua casa, mas antes começa em abril a tirar a esmola para se fazer a festa que era pra agosto ter o dinheiro. Aí agosto é um mês de Nossa Senhora, quem tem marido se afasta dele, a gente vive só para a festa. A gente fica todas reunidas lá no casarão da irmandade, durante a festa: dormimos, comemos lá. Depois, dia 13 começa a festa, o primeiro dia a celebração das irmãs falecidas, a festa é da Boa Morte né? Segundo dia, a Boa Morte é a procissão que é o enterro, terceiro, é o dia da Glória, agora no seu derradeiro dia da festa, as irmãs recebem a posse da nova comissão da festa do próximo ano. (Estelita, 110 anos, Juíza Perpétua).

As etapas descritas pela integrante podem ser associadas às fases dos rituais realizados no axexê. Quando ela diz que cada uma se prepara em casa, é possível que sejam realizados alguns rituais não pertencentes ao universo católico. Além de que, no sábado dedicado à procissão do enterro, também é realizada a vigília. Como não é permitido o acesso, é possível que também sejam realizados rituais ligados ao universo de candomblé, mais precisamente ligados à morte. No terceiro dia, há uma explosão de alegria, cores, comidas.

Neste contexto, é possível identificar as homenagens feitas a algumas divindades por meio da comida, das cores das roupas e das joias. Por exemplo, as joias douradas e o mel encontrado nas flores levadas pelas integrantes durante a procissão se relacionam à figura de Oxum, responsável pela gestação e grande fundadora da sociedade das Iya-Mi. O vermelho do xale pode ser associado à figura de Iyansã. O branco é por excelência a cor ritual dos orixás da direita, mas também pode ser associado a várias coisas: Egun, luto, Oxalá, fecundação, sêmen. O preto usado na saia e em um dos lados do xale representa o segredo, o axé que vem da terra, das folhas das plantas. Mas o conjunto das três cores representa simultaneamente a figura de Obaluaiyê, que acessa os reinos vegetal, mineral e animal; quando agrupados o vermelho e o branco, pode-se aludir à figura de Xangô. O branco encontrado nas iconografias de Iyansã, Obaluaiyê, Xangô, Oxumarê remete aos ancestrais da direita, os funfun.

As comidas servidas durante o ciclo da festa também possuem uma relação com os orixás da esquerda e da direita; na sexta, todas as comidas são brancas, requisito das oferendas feitas aos orixás da direita. No domingo, é servida a feijoada, que tanto pode ser ofertada a Ogum quanto a Obaluaiyê. Na segunda, é o dia do cozido, o qual é composto por várias verduras e legumes, associando-o a Oxossi, Ossaiyen, além do mingau branco, mungunzá, arroz doce, aludidos à Nanã. Por fim, é servido o caruru, que está associado aos Erês.

Portanto, as estratégias usadas pela Boa Morte permitem dizer que através de rituais elas penetram em esferas ditas como masculinas.

Mesmo respondendo ao controle social, as associações negras, em parte, são representações da sociedade em geral, por isso, o controle dos corpos também constitui um paradoxo a ser resolvido dentro delas. É necessário dizer que tipo de jogo é praticado por mulheres e homens para efetivamente ocuparem os espaços de poder e de mando, isto é, o espaço masculinizado envolve as esferas públicas e privadas, rituais religiosos que se estendem para a vida cotidiana, porque embora a lógica do mundo seja masculina, as mulheres da Boa Morte se organizam com o intuito de manter um determinado *status*. Por isso, nos interrogamos: qual o jogo de masculinidades e feminilidades existentes na Boa Morte que possibilitam esta afirmação? Ou ainda, o quanto a performance das masculinidades auxilia na manutenção das identidades desse grupo? (SERRES, 2005).

Iniciamos este subtítulo invocando Foucault para falar do poder, poder que também foi muito referido quando tratamos dos orixás dos Írunmalè da direita e da esquerda. Todos eles apresentam uma complexa relação com o mundo dos vivos e dos mortos,

sobretudo no momento da concepção da vida, desde a fecundação até o momento da morte simbólica. Falamos simbólica por razões já referidas. Há também uma interdição que talvez encontre uma resposta a partir dos dados acima expostos, uma vez que a demonstração deixou clara que os eboras do lado esquerdo estão relacionados à vida, enquanto que os do lado direito estão relacionados à morte. Falamos que os dois planos da existência estão separados pelo ofururu. A separação está no plano espiritual, já que Oxalá é o grande orixá funfun que os separou. Somente ele tem o poder de unir, determinando assim a passagem dos seres de aiyê ao orun.

Da mesma forma que vimos acima a análise da Boa Morte, no próximo capítulo trataremos de masculinidades e feminilidades no culto de Babá Egun.

CAPÍTULO 3 – CONSTRUÇÃO DE MASCULINIDADES E FEMINILIDADES NO CULTO DE BABÁ EGUN

Os iniciados nos mistérios não morrem, os iniciados nos mistérios desaparecem, eles vão para o outro lado, para a casa do renascimento.
(Sandro, Ojé)

O universo dos rituais dedicado aos ancestrais é formado por variadas formas de comportamentos. Estes comportamentos procuram distanciar-se das experiências cotidianas, ao passo que fazem emergir um novo tempo, tempo este marcado pelas afirmações sagradas contadas por meio de fatos cotidianos e mitológicos. Entretanto, ainda que o homem coloque-se à parte das experiências corriqueiras, acaba por se deixar influenciar pelas determinações de um tempo diferenciado. Neste capítulo, veremos como as coisas sagradas acabam por determinar normas e comportamentos, sobretudo naquilo que se refere à circulação e atuação de homens e mulheres. Para alcançar tal propósito colocaremos em relevo a voz de mulheres que veem na postura masculina uma forma de reificação da ordem estabelecida. Mas é bom dizer que, em meio a vozes femininas de aceitação, ouve-se eco de mulheres que reivindicam mudança; ainda que para isso tenham que tocar em pontos conflituosos, como o da tradição. Os homens e mulheres que emprestarão suas experiências neste capítulo são do terreiro de Egun Lesen-Agboula.

3.1 O homem e seu mundo

A atuação dos homens nos rituais mortuários do Agboula é muito importante por serem eles os principais oficiantes do culto; sua postura corporal parece dizer mais que palavras proferidas, já que dentro do ritual e também fora dele uma piscadela d'olhos pode significar coisas completamente diferentes das usuais, podendo impor uma hierarquia para além das circunstâncias. É a força da ritualidade mortuária que traz à terra os ancestrais, que por sua vez proporcionam aos viventes vitalidade, poder de realização e harmonia entre os membros da comunidade. Os comportamentos dos moradores do Bela Vista traduzem

aprendizados herdados de mulheres e homens que souberam preservar, ainda que ressignificados, conhecimentos seculares do continente africano, sobretudo os ensinamentos advindos dos povos Iyorubá. É nos rituais sagrados ou religiosos que os indivíduos julgam-se iguais na diferença, as contradições de gênero florescem, a separação se faz, tudo isso endoçado pela tradição. A configuração prática da masculinidade e da feminilidade localiza-se simultaneamente em diferentes estruturas históricas de relacionamento, mas elas também podem associar-se a contradições internas e rupturas históricas (CONNELL, 1995a). É por meio da observação cotidiana e do tempo ritual que se pode perceber o surgimento de muitas contradições, não apenas de ordem oral, mas de postura; de igual modo, observa-se que é por meio dessas mesmas contradições que as diferenças desaparecem, prevalecendo os rituais aos homenageados. Entretanto cumpre analisar de que forma as relações se processam antes de se chegar ao denominador comum.

E, no entanto, uma meticulosidade maior em relação a proposições já bem estabelecidas, como a de que o culto dos ancestrais apoia a autoridade dos mais velhos, de que os ritos de iniciação são meios de estabelecer a identidade sexual e a posição de adulto, de que os grupos rituais refletem oposições políticas ou de que os mitos fornecem os quadros das instituições sociais e racionalizações dos privilégios sociais [...] (GEERTZ, 1989, p. 102).

A assertiva de Geertz é contundente ao mostrar claramente que o culto aos ancestrais apoia sua autoridade nos mais velhos e neles há uma forte divisão sexual, fatos que se assemelham aos grupos que estamos investigando; deste modo, os adeptos do culto de Babá vão firmando posições, ao passo que levam para o cotidiano vivências rituais que acabam por inscrever determinados traços identitários. Ainda desvela uma sociedade cujos privilégios masculinos são amplamente reificados para fixar a ideologia da superioridade masculina em detrimento do escamoteamento da figura feminina. Como mostram os discursos abaixo:

Eu tenho certeza que a participação das mulheres é importante, sem as mulheres porque você precisa da Iyakekerê, você precisa da Iyabasé, você precisa das pessoas para realizar as coisas. Quando se faz dentro dos rituais, o orô, dentro do barracão quem suspende as obrigações para serem entregues a egun são as mulheres, então a função delas é primordial, sem elas não teria condição de se fazer o culto. No culto de Babá porque elas ajudam, contribuem, elas ajudam tanto em cantar quanto a depenar os bichos, preparar, arrumar o barracão, então é uma importância fundamental. Porque no culto de Babá Egun são os homens que se encarregam dos principais afazeres e Iyansá Balé é a rainha. E – Por que são os homens que lideram e não as mulheres? A – Porque é um negócio que nós chegamos já encontramos e não podemos mudar mais nada; era importante que fosse um homem, um rei, mas desde quando eu cheguei já estava Iyansá ela vai dar continuidade. Mas a mulher não interfere em nada

do culto, tudo é feito pelos homens, só entra mulher se tiver na Iyansã. (Sandro, Ojé, Terreiro Babá Agboula. Em depoimento).

Outro depoimento revela:

Então eu comecei a me entender dentro do Barro Vermelho, lá em casa minha mãe era Iyakekerê e meu pai era Ojé, a gente morava aqui embaixo, o meu avô morava lá no fundo da igreja, então quando eu comecei a me entender que ia levar as despesas que minha mãe pedia para meu pai, então eu carregava desde idade de 10 anos, meu pai mandava aquelas coisas, aquela comida para minha mãe; ela aprontava e todo mundo comia. Quando o povo chegava no terreiro só procurava a Iyakekerê [...], que era minha mãe, ela era um mulher forte, era a Iyakekerê desse terreiro aí⁵⁰ e depois que ela morreu; quando ela morreu já foi aqui porque o terreiro mudou de lá, por causa da finada Senhora, Maria Bibiana do Espírito Santo. Isso aí você pode colocar. Ela era muito gorda, muito forte e na época que ela vinha não tinha farry-boat, não tinha carro, não tinha nada; tinha carro mas aqui penetrava pouco; não estava evoluído como hoje, isso aqui não tinha luz, nós não tínhamos luz, lá embaixo não tinha luz, só tinha luz em Itaparica. (Clésio, Ojé do terreiro Babá Agboula)

As lembranças do Ojé atestam não apenas a importância de mulheres no Agboula, mas também revelam detalhes da vida da famosa Iyalorixá Mãe Senhora, como segue o depoimento:

Então Mãe Senhora, vinha de navio, saltava em Itaparica porque o navio encostava no porto, ela vinha no carro de um homem que chamava o finado Caetano que era praticamente dono de uma parte de Itaparica, tinha açougue, matava boi, tudo. Então ela vinha no jipe dele, saltava lá embaixo ali no Barro Branco, então ela ia andando até chegar, ela era gorda, era forte, a finada Senhora, se você chegar a ter oportunidade de ver um retrato dela, você vai ver ela sentada na cadeira aquela mulher gorda, forte, bonita, mas era um sofrimento para ela chegar para as festas de Babá. Então ela pedindo a Babá Agboula que é o dono do terreiro, que ela era devota dele, aí ela lá no Barro Vermelho fez um pedido dizendo a Babá se ela comprasse um terreno, ele dava autorização a ela, porque ela era muito forte, muito gorda e que ela não podia andar, se ela comprasse o terreno ele aceitaria. Aí ele disse que aceitava. Então aí ela chegou e comprou esse terreno. Aí ela vinha ficava lá embaixo em Ponta de Areia e quando era de manhã cedo, com a fresca ela subia, ela subia, de manhã, vinha aqui pela “Fonte do Papo”, vinha tranquila, ela fez este barracão aí. Era um mulher porreta. (Clésio, Ojé. Em depoimento).

No primeiro depoimento, o interlocutor, quando inquirido sobre a importância da participação feminina, embora tenha trazido prontamente a importância da figura feminina coloca a importância no âmbito do trabalho doméstico, ele menciona que sem as mulheres não haveria como realizar o culto, mas imediatamente faz uma separação de tarefas baseando-se no sexo; ademais coloca-as na esfera pública e privada. Ele diz expressamente que as

⁵⁰ O depoente refere-se ao terreiro de Babá Agboula que está à sua frente.

mulheres depenam os bichos, cuidam do barração, cantam e dançam, mas logo reafirma que elas não interferem no culto, é como se todo o trabalho feito pelas mulheres não tivesse importância alguma.

As funções das mulheres não são valorizadas; ao contrário, em todas as entrevistas realizadas com os homens, nenhum deles lembrou espontaneamente da participação feminina. O discurso valoriza o masculino, lembra-se que tudo deve estar consoante à tradição, por isso aceita que Iyansã seja Rainha; no entanto, em outro trecho da entrevista diz que seria melhor que fosse um orixá homem. Já no discurso seguinte, o depoimento revela a importância de duas mulheres dentro do culto de Babá. A primeira delas é a de sua mãe – Iyakekerê do terreiro Agboula; a segunda é a presença da ilustre Mãe Senhora, frequentadora, com o cargo de Iya-Ebé do Agboula. Não obstante a sua importância, deixa transparecer que sua mãe na vida cotidiana era uma mulher como outra qualquer. Evoca a figura masculina de seu pai como provedor da família e é consequentemente notável quanto a duas mulheres citadas por ele. É bom salientar que a narrativa surgiu após inquirirmos sobre pessoas que foram importantes na sua vida. Mas ao contrário, o que prevalece é a mudança que a Mãe Senhora implementa no Agboula, pois para atender a um requisito pessoal a Iya-Ebé, pede autorização ao Babá para mudar algo que ninguém havia ousado sugerir. São estratégias usadas pelas mulheres que conferem mudanças profundas e que os homens passam a segui-las sem que haja contestação, pois aquilo que é uma determinação divina é pouco ou quase nunca questionado.

Talvez a narrativa do depoente mostre uma visão androcêntrica, em que o homem é sempre aquele que trabalha para nutrir a família. Em contrapartida, ao investigar a vida de mulheres negras, com especial atenção para as da Irmandade da Boa Morte, percebemos que a maioria delas era, e ainda é, chefe de família, provedora do lar. Várias são as causas que explicam tal fenômeno, dentre as quais a facilidade de acesso das mulheres ao mundo do trabalho desde o pós-abolição, quer doméstico quer no comércio ambulante, herança das primeiras negras africanas que aportaram no Brasil, além do que o conjunto de dados históricos atestam a notoriedade feminina desde os primórdios da Barroquinha (SILVEIRA, 2006).

Durante uma entrevista, outro depoente deixa transparecer a razão pela qual o culto de Babá tem por Rainha Iyansã, já que todos afirmam que é um culto masculino.

E – Por que Iyansã é Rainha do culto? M – Eles dizem que ela é mãe de Egun porque justamente ele só respeita a ela. E ela é rainha do culto, quer dizer então ela mexe com ele também, é a mesma coisa você dizer, por que

*ela teve esse poder? Foi por causa de Xangô, porque Xangô foi quem determinou ela para vim para cá, porque Xangô tem ela para mandar. Mas as histórias africanas também dizem que Xangô tem medo da morte; Xangô não tem medo da morte. E – Explica um pouquinho essa história. M – Mentira, é mentira, Xangô não tem medo da morte, Xangô é o Rei, Xangô não gosta de lidar com a morte, porque ele é vivo, ele é vivo, ele não é morto, Xangô é vivo. Então, quando ele é dono de uma cabeça e ele está vendo que o cara vai partir, quando o cara de Xangô vai morrer enquanto ele estiver ali por perto o cara não morre; o indivíduo fica, morre e vive, morre e vive, morre e vive, quando Xangô ver que o filho não vai ter jeito ele vai embora aí o filho morre, ele não tem medo. Outra história é a de que o povo de Xangô não vai no cemitério. Ah! Eu não vou no cemitério porque sou de Xangô. Mentira! **Xangô ele manda, mas não vai, é por isso que tem Iyansã de Balé**, é por isso que tem Iyansã de Balé para manobrar junto com Nanã ir resolver esses problemas, porque Xangô não se mistura, não se mistura com quem já morreu. (Marciano, Ojé. Em depoimento).*

O depoimento é rico e sugestivo no que se refere à construção de um tipo de masculinidade que se faz no espelho da figura feminina; ainda que os mitos africanos realcem o medo de Xangô em relação à morte, o Ojé busca uma explicação para colocar em relevo a superioridade masculina ao dizer que Xangô não tem medo, justificando que ele não tem contato com a morte porque ele não gosta de se misturar com os mortos. Além disso, a narrativa do Oje é carregada de imposição da autoridade masculina: “é para isso que Xangô tem Iyansã de Balé para junto com Nanã ir resolver esses problemas”. Percebe-se a ideia de que “o homem (Xangô) manda e as mulheres (Iyansã e Nanã) obedecem”, tal como acontece com a maioria dos casos na vida cotidiana em que os homens acreditam dominar as mulheres. Para Severi (2009), as condições de interlocução podem nos ajudar a compreender o sentido do discurso da tradição e reinserir a narração de mitos e outras formas nas narrativas da oralidade, à medida que permite lançar novos olhares sobre o exercício dos saberes tradicionais. Outras mulheres, contudo, embora aceitem as ordens masculinas, utilizam suas performances para alcançar seus objetivos, como fez Mãe Senhora que, usando seu prestígio junto ao ancestral-fundador, impõe aos homens uma de suas vontades. Além disso, as mulheres hoje em dia também se utilizam de recursos mitológicos de base africana para explicar de que maneira ocorreu a suposta dominação masculina; a voz feminina põe em xeque a postura dos homens, tal como expressa o depoimento abaixo:

Tem uma lenda na parte de Iyansã-rixá que diz que Iyansã foi a primeira mulher que trouxe Egun ao mundo, ela é o elo para ele vir à terra. Quando Iyansã queria ser coroada Rainha, ela então ela desafiou Xangô, então Xangô veio até ela, aí quando ele chegou perto ela colocou em volta dele um monte de Egun, Xangô ficou com medo e correu, então desde esse dia que Iyansã se tornou a Rainha dos espíritos dos mortos. Hoje em dia nas partes

fúnebres e de Egun Xangô não entra, ele corre e Iyansã é a única que controla os Egun. (Carmélia, Laleji do Terreiro de Babá Agboula)

Em outro depoimento, outra integrante mostra a razão pela qual as mulheres são importantes.

Eu acho importante que as mulheres participem porque se não fosse as mulheres a gente não fazia o candomblé, porque no candomblé os homens que vão fazem o quê? Os homens tocam, os homens não cantam, os homens cantam também, mas só que eles não iam fazer palma, fazer tudo. E o eco das mulheres é maior. O que é que os Egun gostam? Os Egun gostam da atelariô, os Egun gostam é das mulheres, porque se não for a mulher o Egun não dança. (Marta, Otun Iyamaioió do terreiro de Babá Agboula).

Essa integrante esforça-se para manter o discurso dominante, porém de forma indireta apoia a participação feminina. Como na África, aqui no Brasil, as culturas tradicionais não passam incólume diante dos apelos modernos e da conquista de direitos, por isso, há uma preocupação da depoente em manter a uniformidade das narrativas do grupo, visto que todos querem passar a ideia de que o culto é feito pelo e para o masculino, mas paulatinamente cedem às qualidades femininas dos feitos masculinos. Prestemos atenção a mais uma resposta de uma integrante quando inquirida sobre a participação feminina:

Não é eu acho que deve participar filha, é porque quando eu tive conhecimento com a seita, nós mulheres, o conhecimento que nós temos é da rua para o barracão, para cozinha. E – E a senhora acha que as mulheres deveriam participar de tudo? N – Não, eu acho, quer dizer, vindo de quando eu conheci a seita, quer dizer, o ritmo que eu estou seguindo é como antigamente, eu acho errado uma mulher participar sobre um lado que ela não pode entrar. Iyansã Balé, rainha desse culto, é a única mulher que entra. Por exemplo, uma filha de Iyansã Balé, ela estando incorporada ela tem a capacidade de entrar, na verdade é o Orixá que está entrando não é a pessoa, foi Iyansã Balé, que trouxe os Egun ao mundo, ela tem poder sobre eles, tem domínio. E – E o que a senhora diria do fato de Iyansã querer controlar o Babá Egun. N – Eu acho que esse culto de Babá Egun só existe porque Iyansã deu permissão porque se Iyansã não trouxesse Egun ao tempo, como era que Egun ia existir? Isso é um segredo, um segredo muito fino que nem nós mesmos sabemos, quer dizer no meu pensamento; eu acho que é uma coisa que nós devemos ter fé, devemos ter amor, você tem além da fé, sua fé seja pura em tudo que se faz. Então são coisas que já vem de antigamente, mesmo não querendo as mulheres participam. (Narcisa, adepta do Culto de Babá Egun. Em depoimento)

Como se vê, a narrativa de Narcisa, bem como a de Marta, é marcada por uma preocupação inicial em preservar o discurso corrente da masculinidade, assim perpetuando uma tradição. Em contrapartida, ao mencionar a participação de Iyansã, ela confirma a presença da divindade nas homenagens, além disso, acrescenta que elas (mulheres) participam

de grande parte dos rituais, ainda que isso contrarie a ordem estabelecida. Todavia, no final do depoimento ao perceber que suas palavras haviam contrariado o discurso hegemônico, ela põe tal explicação no plano espiritual, na qual afirma que a participação de Iyansã no culto é algo pertencente ao segredo; a linguagem passa de uma dimensão física para a espiritual: assim se compõe a cosmogonia do culto de Babá. Thomas (1983, p. 515) fala a respeito:

Assim, a simbólica africana é uma linguagem. Mas não importa o idioma: ela quer ser a expressão de um drama, da vida ou da luta, na qual se enfrenta a vida e a morte. Em resumo, cada símbolo significa: uma alusão aos *processos de conhecimento*, procedimentos mnemotécnicos, unidades de armazenamento que mantêm o máximo de informações, *uma referência ao valor* ou melhor, aos valores fundamentais da comunidade, garantindo a sobrevivência e a reprodução, um propósito dentro do rito, o que torna coerente (tanto no mercado formal e da experiência) para o momento-chave, garantindo assim sua unidade, sua totalidade da vida, portanto seu êxito: uma estrutura de ação no âmbito do qual cada "ator" (vivo ou ancestral, sacerdote ou leigo, sacrificador ou sacrificado, iniciador ou postulante) entra no jogo de forma liturgicamente codificado.⁵¹

A citação acima é exemplar para o entendimento de dimensões que se expressam para além das palavras. O simbolismo é algo muito presente na vida dos adeptos de candomblé, pois na vida cotidiana, quando os seus praticantes não encontram uma explicação plausível para os fenômenos contrários à ordem estabelecida, é no universo simbólico que eles encontram a consonância para as partes divergentes do discurso do grupo. Entretanto, não podemos perder de vista que os indivíduos estão representando diferentes papéis na sociedade; assim, quando o indivíduo se apresenta diante dos atores, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade, deste modo faz do mundo uma extensão de sua experiência, enredando-a em relações familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão (LE BRETON, 2006, p. 26).

Nas variadas narrativas é possível notar a diferença de posturas. A voz dos homens nega a participação das mulheres, fato igualmente verificado na fala feminina; portanto homens e mulheres comprometem-se com a posição dentro das relações de gênero. Deste modo, o universo masculino oferece múltiplas subjetividades, mas também uma multiplicidade de

⁵¹ Tradução livre de: "Así, la simbólica africana es un lenguaje. Pero no importa qué lenguaje: ella quiere ser la expresión de un drama, el de la vida, el de la lucha en cual se enfrentan la Vida y la Muerte. En suma, cada símbolo implica: una alusión al saber, procedimientos mnemotécnicos, unidades de almacenamiento que encierran un máximo de informaciones; una referencia al valor o más bien a los valores fundamentales de la colectividad, los que aseguran supervivencia y su reproducción; una finalidad dentro del rito, que hace coherente (a la vez en el plano formal y en el de la vivencia) a los momentos-claves, asegurando así su unidad, su totalidad viviente, por lo tanto su éxito; una estructura de acción en el seno de la cual cada 'actor' (vivo o antepasado, sacerdote o fiel, sacrificador o sacrificado, iniciador o postulante) entra en juego de una manera litúrgicamente codificada."

contradições discursivas verificadas nas ações e representações rituais sagradas e secretas como na vida cotidiana. Nesta vasta escala de relações cotidianas há performance artística, ritual, esportiva e de entretenimento, há estratégia executada consciente e/ou inconscientemente, o que para Schechner (2010) configura uma performance e não um teatro, já que todo teatro pode ser considerado uma performance mas nem toda performance pode ser considerada teatro. Neste mundo de subjetividades, o acesso a determinados espaços por um número reduzido de homens, e totalmente interdito às mulheres, representa um tipo de força, poder, e quem dele logra possuir autoridade, do acesso ao saber do segredo, podendo assim interceder junto aos ancestrais ou forças divinizadas pelo bem-estar de seu grupo ou daquele que busca alento, assim como fica incumbido de preservá-lo.

O mundo masculino é um mundo de verdades aparentes onde nem sempre a palavra representa a ação; como já demonstrado, as mulheres estão na ação do dia a dia, estão nos rituais, mas constantemente são relegadas ao mais profundo do esquecimento e fazem de tal forma que as próprias duvidam da sua importância.

3.2 No véu da masculinidade ou na performance da vida

A masculinidade e a feminilidade, como preferimos anteriormente, são categorias móveis que acompanham a dinâmica social de cada grupo ou de cada pessoa, por isso, o culto de Babá Egun é um bom espaço para se pensar como essas construções se reverberam, já que nesse culto os homens fazem quase todas as tarefas e acreditam que as mulheres são dispensáveis no que pensam ser a divisão social do trabalho dentro do referido culto. Muitas vezes, essas construções estão para além das tarefas tidas como masculinas ou femininas; elas se traduzem no corpo dos indivíduos, nas posturas perante as crianças e até na transmissão do capital cultural a ser ensinado às novas gerações. Um caso, dentre outros, em Itaparica, no terreiro de Babá Agboula, chama-nos a atenção. É o que passaremos a narrar a partir de agora.

Juliano, 20 anos, rapaz doce e querido por todos da comunidade do Bela Vista. Vive com sua avó, Dona Lourdes, mulher com função bem destacada no terreiro de Babá Agboula. O rapaz realiza pequenas tarefas tanto para sua avó quanto para as demais mulheres, especialmente as mais velhas. Como a grande maioria dos rapazes de seu grupo, Juliano não tem emprego e muito cedo deixou a escola, quando ainda frequentava o 6º ano; por esta razão não existe qualquer cobrança quanto ao horário de acordar. Goza da simpatia das mulheres

mais velhas, já que ele as auxilia nas tarefas domésticas, como lavar louça e roupa, varrer casa e organizar os ambientes, além das tarefas como comprar alimentos, ir ao banco. Muitas vezes, se junta a outros adolescentes para praticar algumas brincadeiras, incluindo o ensinamento de danças rituais dedicadas aos Eguns ou aos orixás.

O jovem nunca se mostrou na companhia dos homens mais velhos, exceto nos espaços rituais, uma vez que no terreiro-matriz o mesmo possui o cargo de Alabê, já que é um exímio tocador de atabaque, além de dedicar-se a outras atividades relativas ao culto. Na sua função, Juliano goza de certos privilégios, tais como reverência dos mais jovens; é solicitado por Babá para tocar exclusivamente para ele; no rega-bofe é um dos primeiros a ser servido. Todavia, na sua vida cotidiana as pessoas o olham com uma certa desconfiança, um misto de inquietação e tranquilidade, uma vez que Juliano passa o dia executando atividades que julgam não serem condizentes com as desenvolvidas pelos homens da comunidade. Por outro lado, não desperta ciúmes quando este se encontra na roda de mulheres; deste modo, para a maioria dos moradores, o jovem não atende a todos os critérios da masculinidade hegemônica.

A maioria dos rapazes da idade de Juliano possuem namorada, ou muitas vezes encontra-se casado, com filho, ou tem filhos fora de uma relação marital; o jovem rapaz está fora desses padrões; representa, portanto, na visão hegemônica, a contradição daquilo que é considerado a masculinidade. O rapaz, a todo momento, é abordado pelos mais velhos com as seguintes perguntas: “quando você vai arrumar uma namorada? Você já está na hora de casar!” Outras vezes, homens e mulheres mais velhos usam expressões designadas apenas para mulheres: “demorando assim de casar você vai ficar pra titia”. Algumas pessoas vão mais longe e ainda questionam o rapaz da seguinte forma: é titio ou titia?

É interessante notar que Juliano não dá qualquer resposta, ademais mostra-se sorridente ante aos questionamentos. Além disso, o jovem não apresenta qualquer jeito “afeminado”, o que não leva as pessoas a classificá-lo como gay, como acontece com outro jovem do local; logo, o caso permanece sem uma classificação, mas percebe-se que as pessoas mantêm uma certa desconfiança não verbalizada.

O caso Juliano é bom para pensar as maneiras como as masculinidades e feminilidades são construídas, à medida que se revela paradoxal, já que de um lado tem-se um rapaz que faz atividades consideradas femininas, por outro desperta olhares desconfiados acerca da sua sexualidade. Ao mesmo tempo, Juliano goza do respeito de todos pela atividade que exerce no culto de Babá, cujos homens são seus principais oficiantes. Essa aparente contradição mostra que a construção das categorias masculino e feminino se faz por meio de um conjunto de fatores e situações e que o meio social é fulcral nessa construção. Aqui o caso contrapõe-se à

ideia difundida nos estudos feministas dos anos de 1960 e 1970, nos quais a mulher aparece como a única a sofrer a dominação masculina; ainda que velada, Juliano sofre homofobia ou uma dominação masculina⁵², uma vez que o comportamento dos homens mais velhos é permeado de uma relação de poder que, como tal, envolve a autoridade, o controle e a coerção: as hierarquias do Estado e negócio, violência inter-pessoal e institucional, regulação sexual e vigilância, autoridade doméstica e sua contestação. No dizer de Connell (1995), a opressão da masculinidade hegemônica, em que se busca uma resposta aceita pela maioria dos homens, ao mesmo tempo defende posições de um patriarcado, garantindo a posição dominante dos homens e a subordinação da mulher. Assim os mais velhos, principalmente os homens, revelam uma certa discriminação em relação ao jovem, já que para estes a opção sexual do adolescente permanece ainda sob suspeita. Welzer-Lang (2001) afirma que o paradigma naturalista da dominação masculina divide o mundo em dois grupos hierárquicos: homens e mulheres, dando privilégios aos primeiros às custas das segundas; no caso dos gays, os heterossexuais procuram recusá-los, através de ameaças, sustentando-se através de padrões de virilidade considerados normais; portanto, caracteriza-se uma atitude homofóbica já que, para eles, o comportamento não se adequa a este modelo. Tanto Juliano quanto os Ojés são frutos do mesmo processo patriarcal, contudo, Juliano, dentro de uma visão hegemônica do masculino, talvez carecesse de masculinidade.

Talvez o comportamento de Juliano se encaixe na descrição dos estudos psicanalíticos, os quais julgam os indivíduos a partir da divisão social do trabalho, encaixando-os na contradição da personalidade humana, dentro dessa perspectiva, e a grosso modo seria uma anomalia de comportamento. Vê-se que a influência do meio social pode ser um dos determinantes, isto é, o fato de Juliano ser criado com a avó, sem a presença masculina dentro de casa, pode ter contribuído para melhor aceitação e naturalização da realização das atividades tidas como femininas. Essa premissa pode encontrar justificativa nas posições de Bourdieu (2010, p. 17):

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas” como se diz por vezes para falar do que é normal, natural a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas sexuadas), em todo mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepções, de pensamento e de ação. (grifo do autor).

⁵² Segundo Welzer-Lang (2001, p. 465), a homofobia é caracterizada pela discriminação contra as pessoas que mostram, ou a quem se atribuem, algumas qualidades (ou defeitos) atribuídos ao outro gênero.

Consoante a psicanálise moderna vem ratificando a assertiva da transmissão da masculinidade não limitada apenas ao pai real como doador efetivo, mas esta recebe grande influência da mãe, há portanto uma ampliação de possibilidades; diríamos que as relações com pessoas próximas são também importantes no produzir-se homem ou mulher. Todavia, não devemos negligenciar que para a masculinidade hegemônica a homossexualidade associa-se facilmente à feminilidade e é baseado nesta crença que os homofóbicos assentam as práticas de violência contra os homossexuais. A violência nem sempre é exposta, como a exclusão da política e da cultura, abuso cultural, violência legal (prisões arbitrárias), intimidação, constrangimento público ou privado, espancamento e até mesmo assassinatos, que nas últimas décadas abundam. Embora Juliano não se encaixe em todos os tipos de violência praticada contra um homossexual, ainda assim ele é constrangido e tem sua sexualidade exposta entre os moradores do povoado. É bom salientar que todos os atos praticados contra Juliano baseiam-se em suspeitas aqui sublinhadas.

Elmice Bleichmar (1988), ao estudar as famílias modernas, ressalta diversos tipos de constituição familiar; a construção da masculinidade dos filhos e a feminilidade das meninas é altamente influenciada pelo ambiente interno das famílias. Tomamos essa posição da autora para aproximar o caso de Juliano; assim como afirma a autora, pode-se dizer que talvez a convivência com a avó tenha contribuído decisivamente para que Juliano enxergasse as tarefas femininas fora da dicotomia sexo/trabalho. Connell (1987), através da ideia de *cathexis*, possibilita a percepção dos modos pelos quais as pessoas criam ligações emocionais entre si; entretanto, mesmo sendo um processo intrinsecamente social não se podem considerar apenas as estruturas do poder, do trabalho, mas a produção da heterossexualidade, homossexualidade e relacionamento entre as pessoas. Ressaltam-se ainda os pares como modelo possível na construção da masculinidade. A parceria afetivo-sexual embora não seja o foco da nossa investigação, poderia ser um objeto para um outro estudo, já que uma discussão dessa natureza requer um outro tipo de abordagem, mas, por falta de tempo e opções teórico-metodológicas, optamos por dar maior enfoque nas masculinidades percebidas de forma indireta nas narrativas ou de maneira velada através das expressões verbais e corporais. A masculinidade vista pela grande maioria como inerente aos homens, assim como a feminilidade está para as mulheres.

Mas o caso de Juliano, de algum modo, contrapõe o determinismo; o caso pode e deve ser analisado à luz de um enfoque semiótico, onde se valoriza um conjunto de ações simbólicas, contestando o lugar do homem e da mulher. O corpo é um lugar privilegiado em busca de novas identidades pessoais, quer de preservação de identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou recontextualizações locais de tendências globais

(ALMEIDA, 2004, p. 54), ainda que a maioria dos estudos associem a masculinidade à ausência de feminilidade ou a-feminino.

Na ritualidade do culto de Babá Egun, cada adepto desempenha uma função, cada um executa sua performance de acordo com os padrões do grupo, mas cada indivíduo o faz de acordo com sua singularidade. Juliano, na cotidianidade, faz suas tarefas domésticas, sendo entendidas por muitos moradores como uma performance feminina; já as danças que o mesmo executa ensinam às crianças o contato com o conhecimento corporal, com a leveza, a aproximação com a energia sobrenatural; as roupas masculinas e/ou femininas nada têm a ver com a opção sexual, mas os gestos podem ser melhor compreendidos e apreendidos, como as saias usadas para o aprendizado das danças dos orixás femininos. Entretanto, na construção da performance corporal, nem tudo é tão duro, assim como na cotidianidade nem tudo é irrefutável.

Tudo isso constituía muito fortemente uma *performance* da vida cotidiana – *performance* que significa mais do que algo que é encenado. Nós não estávamos particularmente com sede; nós não queríamos uma taça de café. Nós queríamos desafiar o costume e a legalidade da segregação. E isso nós fizemos por intermédio de um teatro público. No canto, na dança, na reza, no gesticular das mãos da Igreja afro eu testemunhei um tipo de *performance real* que eu não havia experimentado antes. (SCHECHNER, 2010, p. 32, grifo do autor).

É no corpo que Juliano projeta a sua vida cotidiana, a performance praticada no dia a dia vai ao encontro das reflexões propostas por Mauss no célebre ensaio sobre as técnicas do corpo, em que o corpo é apreendido dentro de domínios físicos, psicossociais e sociais. As projeções corporais dadas por Juliano ao seu estar no mundo parecem incomodar mais aos outros do que a si mesmo, posto que ele o faz com naturalidade. É preciso salientar que a prática social se faz pelo e para os corpos que são consumidos pelas estruturas sociais; o corpo de Juliano não é apenas uma identidade física, ele é um sistema de ação, um modo de práxis mergulhadas nas interações cotidianas, essenciais para as narrativas da autoidentidade. (GIDDENS apud ALMEIDA, 2004).

3.2.1 O mundo das meninas: engendrando feminilidades

No Bela Vista, mais especificamente no terreiro de Babá Agboula, as feminilidades são ensinadas desde a mais tenra idade. As meninas são condicionadas a comportamentos rígidos que envolvem posturas diferenciadas perante os homens e demais mulheres; por

exemplo, são obrigadas a se sentarem de pernas fechadas, não usarem roupas curtas ou decotadas, a fim de não despertarem desejo sexual masculino, falar baixo, dentre outros comportamentos. Todavia, nas tarefas domésticas, os comportamentos das mais velhas são ensinados às meninas desde cedo, ao passo que são reproduzidos em suas brincadeiras. Nesse aprender, as pequenas mulheres ensinam às suas bonecas atividades como: preparar alimentos, lavar roupas, cuidar da casa; instruem-lhes também a falar baixo, sentar adequadamente. Igualmente ocorre com as tarefas desempenhadas pelas mais velhas dentro do culto de Babá Egun, como depenar bichos, limpar o barracão e cuidar dos orixás que chegam para as cerimônias. Segundo Foucault (1988), em toda e qualquer sociedade, o corpo do indivíduo está preso a diversos tipos de poderes muito delimitados; a ele impõem proibições ou obrigações que acabam por controlá-lo, coercitá-lo; tal movimento ficou conhecido como indisciplina, justificando o controle sobre o indivíduo; requer a aplicação de tais técnicas, mas o conjunto de todas as técnicas empregadas no controle dos corpos foi denominado por Foucault como método da disciplina. Esse movimento pode ser percebido nas recomendações e processo de controle das meninas em relação ao uso social de seus corpos. A vigilância das mais velhas quase sempre dá origem a corpos disciplinados dentro de uma normatização dominante. Mas podemos ampliar isso para os séculos de colonização pelo paradigma do homem branco, classe média e cristão, que impôs ao homem negro sua cultura e o colocou no lugar da não existência, relegando ao seu corpo as piores atrocidades; assim como os grupos aqui pesquisados descendem desse processo de colonização e/ou escravização, encontramos neles comportamentos que se aproximam dessas mentalidades a eles transmitidas.

As meninas, em suas brincadeiras, também recorrem às posturas tidas como masculinas ao proibirem suas bonecas ou companheiras de entrar em espaços sagrados; elas assumem o comando do culto, fazem as compras dos alimentos e se portam em rodas de conversas como se fossem apenas homens.

O comportamento das meninas do Agboula é uma prática corrente nos candomblés baianos, nos quais seres inanimados tornam-se fetiches por meio de rituais, conforme notamos em uma narrativa de Landes (1967, p. 76) sobre os candomblés, na década de 1930, na Bahia; segundo a autora, uma mulher apresenta-lhe uma boneca que se tornará dona das águas, acrescenta a mulher. A autora mostra-se espantada pois sua depoente diz que a boneca será batizada por um padre, o que revela a presença do catolicismo ou a dupla pertença já na década de 1930, quando as religiões de matriz africanas eram ostensivamente perseguidas. Já a pesquisa de Bernardo (2003) apresenta a relação de amizade entre Olga do Alaketu e Dom

Timóteo, abade da igreja católica que, além de participar das festas do terreiro, também batizava as bonecas dos erês. Mais uma vez fica evidente que a brincadeira infantil serve para a reprodução de práticas cotidianas, engendrando paulatinamente nas crianças comportamento da sociedade. As crianças utilizam esses espaços para conhecerem e fazerem parte do universo dos adultos, que no futuro se tornará uma realidade em suas vivências. Tais comportamentos permitem às crianças penetrarem na esfera do poder simbólico subjacente ao social, ao tempo em que introjectam novos olhares nas futuras adeptas do culto de Babá.

Barrie Thorne (1997), ao investigar o comportamento de gênero de meninas e meninos no ambiente escolar atribui vários significados ao verbo “*to play*”, identificando aspectos lúdicos e também conflituosos em relação às questões de gênero. O brincar pode revelar muito mais do que o simples fingir-se adulto ou criança, homem ou mulher; ele pode mostrar a construção de masculinidades e feminilidades sem os sexismos transmitidos pelos adultos ou a hegemonia masculina em contraposição à inferiorização da mulher. O sexismo nas crianças vai sendo engendrado à medida que elas crescem e vão vivenciando-o na interação com os adultos, ambientes, literaturas, mídias, enfim, na sociedade como um todo.

Entretanto, observamos também que algumas meninas querem fazer algumas atividades ou brincadeiras tidas como masculinas; logo são repreendidas ou cobradas com suavidade por qualquer membro da pequena comunidade, quer homem, quer mulher, uma vez que as crianças do pequeno povoado, como nas sociedades africanas são responsáveis de todos os mais velhos e mais velhas. Assim, vão aos poucos formando as mentalidades daquilo que se refere ao caráter de gênero, pois a masculinidade ou a feminilidade também é construída a partir da idade e da responsabilidade de cada um dentro e fora do culto. Le Breton (2006, p. 9) sinaliza sobre essa questão:

O corpo existe na totalidade dos elementos que o compõem graças ao efeito conjugado da educação recebida e das identificações que levaram o ator a assimilar os comportamentos do seu círculo social. Mas a aprendizagem das modalidades corporais, da relação do indivíduo com o mundo, não está limitada à infância e continua durante toda a vida conforme as modificações sociais se infiltram e culturais que impõem ao estilo de vida, aos diferentes papéis que convém assumir no curso da existência.

O fragmento acima declara que o corpo social vai paulatinamente sendo construído com as informações recebidas do meio exterior e algumas imposições culturais acabam por constituir um indivíduo com as características do seu grupo. Assim, as brincadeiras infantis têm, dentre outras, a função de perpetuar características que definirão, consciente ou inconscientemente, a pessoa, bem como os sujeitos adultos que legaram aos pequenos e

pequenas aprendizes não apenas o repertório da vida cotidiana como também o repertório religioso. Dito de outro modo, os estereótipos dos papéis sexuais, os comportamentos preestabelecidos, os preconceitos de diversas ordens são construções culturais advindas das relações com os adultos que acabam por macular a vida da criança.

Quanto às meninas, muitas mães verbalizam, diante das pequenas figuras humanas, frases do tipo: “Menina, não faça assim, seu comportamento parece comportamento de homem”. E ainda reforçam a frase: “Se você crescer assim, fazendo essas coisas, não irá casar, pois o homem gosta de meninas delicadas”. Essas frases são repetidas várias vezes ao longo do dia, de modo que algumas meninas se permitem corrigir umas as outras usando as mesmas estratégias empregadas por suas parentes mais velhas. Sobre isso, Almeida (2000, p. 66) diz:

Como já referi, a divisão masculino/feminino não é linear. Sofre revezes com a idade, a classe social, as relações de trabalho, as mudanças subtis de *status*, a acumulação ou a perda de prestígio. Em geral, pode-se dizer que a masculinidade tem de estar sempre a ser construída e confirmada, ao passo que a feminilidade é tida como uma essência permanente, “naturalmente” reafirmada nas gravidezes e partos.

No fragmento acima, o autor coloca a masculinidade e a feminilidade como esferas construídas ao longo da existência humana; no entanto, a sociedade exige que a feminilidade se apresente fixa, pronta, em contraposição à masculinidade que paulatinamente vai-se construindo. Assim, as mulheres vão ensinando às crianças as estratégias sociais para a definição de sua sexualidade. No Bela Vista, cada criança, a depender da idade, tem um grupo específico, ao qual se junta para praticar suas brincadeiras preferidas (vide figura 9). A partir da idade é que se permite ou não que um menino brinque com as meninas. Geralmente, por volta dos 7 ou 8 anos, os meninos vão formando seus grupos, de maneira que toda vez que uma menina quer participar da brincadeira, algum deles as lembra que aquela é uma brincadeira de homem; logo, não convém que elas participem. Contudo, Louro (1997) aponta que as instituições e suas práticas ensinam algumas concepções, ao passo que possibilita que determinadas condutas e comportamentos sejam diferenciados pelo sexo; tais concepções são apreendidas e interiorizadas com tamanha naturalidade que algumas pessoas pensam ser quase naturais tais condutas e comportamentos. O processo da divisão de gênero no meio das crianças está tão arraigado nos corpos e mentes dos seus agentes que os impedem de exergar verdadeiramente o desenvolvimento dos aprendizes. Para Louro (1996), a “naturalidade” nos impede de notar que no interior das escolas meninas e meninos, moças e rapazes

circulam, movimentam-se e se agrupam de formas distintas. Acrescentaríamos a isso que no Bela Vista a divisão de gênero aparece como algo imposto, mesmo que haja comportamentos não condizentes aos esperados pelo grupo.

Nas brincadeiras, as crianças apreendem o sistema de valores, regras de seu grupo; é também por elas que se controem o ser e estar no mundo. De igual modo, no culto de Babá Egun, pequenos grupos são formados no espaço dentro e fora do *lesen*. Há grupos dos homens mais velhos, de meia-idade, jovens, adolescentes que subdividem-se em pequenos grupos e, por fim, o grupo das crianças, que se divide em meninas e meninos.

Entre os Ojés, a construção da feminilidade também passa pela divisão social das tarefas dentro e fora do culto. Nos rituais, eles se comportam como verdadeiros superiores, ditando as tarefas a serem desempenhadas pelas mulheres, empostam a voz ao entoar as cantigas sagradas e, através de gestos seguros e nos rituais, expressam uma postura de superioridade sobre as mulheres. É interessante notar que a suposta superioridade masculina também se expressa nas roupas, isto é, quando eles estão com roupas usadas cotidianamente, agem com mais naturalidade e à medida que eles as trocam por roupas próprias ao culto são mais comedidos. É visível a diferença de postura quer frente a outro homem de cargo hierarquicamente inferior ao seu, quer diante das mulheres a quem só é permitido falar apenas aquilo que diz respeito às suas funções. As roupas usadas em dia de festa, sobretudo nos rituais, marcam a transição do mundo profano para o mundo sagrado. Ademais, todas estas mudanças comportamentais ou performáticas se revestem de um ar misterioso, seja no falar seja nos atos praticados. Sobre esse tema, Le Breton (2006, p. 50-51) observa:

Os rituais corporais de respeito envolvem a vida diária dos atores; diferem de sociedade para a outra, mas também representam o objeto de variações significativas no interior dos grupos e das classes sociais de cada sociedade. A maneira de saudar, a distância observada em relação ao outro conforme o grau hierárquico, a posição social, o grau de parentesco, a possibilidade ou não de tocar-se (em que lugar?/de que maneira?), as manifestações corporais associadas à interação diferentes, segundo os grupos sociais, as classes de idade, o sexo do ator, segundo o seu pertencimento a grupos que desenvolvem maneiras de ser específicas [...].

Esta citação, ligada às nossas reflexões, mostra que os homens do culto de Babá Egun acabam por reproduzir, ainda que inconscientemente, a estrutura de gênero da sociedade mais ampla, reeditando, assim, cenas que de alguma forma vão legitimar o poder de cada um deles dentro do grupo.

Do ponto de vista da performance, essas masculinidades e feminilidades se fazem no mundo da ação social, uma vez que as dinâmicas estruturais se diluem e se reconstroem ao longo do tempo, portanto, engendrar-se homem ou mulher requer um estar aberto às velhas e novas transformações cotidianas, sem perder de vista que as estratégias das mesmas podem tornar-se importantes instrumentos transformadores de uma suposta masculinidade hegemônica.

3.2.2 Jogar conversa fora ou articulação feminina

Tradicionalmente, os espaços são fragmentados a partir do sexo socialmente construído. Desde os primórdios da humanidade que a circulação era delimitada a partir das atividades desenvolvidas por mulheres ou homens. A mulher, por sua vez, era condenada a viver nas partes mais internas da casa e, de alguma forma, possuía autonomia nos seus atos; aos homens, por sua vez, cabia-lhes as atividades exteriores, incluindo a convivência com os amigos em quitandas, jogos em áreas públicas, ou algum trabalho que rendesse o sustento da família. Mulher e homem possuíam espaços, nos quais circulavam livremente. Neles os indivíduos organizavam-se simbólica e tecnicamente; a casa era, e ainda é, lugar para as relações mais íntimas, espaço onde a organização simbólica do mundo não pode ser aplicada com demasiada liberdade. Assim ocorre no Bela Vista, tanto nos locais dedicados aos rituais, assim como fora dele; há espaços que são reservados às mulheres e aos homens, que, na maioria das vezes, reforçam algumas normas das relações sociais no grupo. No pequeno povoado onde está localizado o culto de Babá, há uma árvore ao lado da casa da Iyakekerê que se tornou o ponto de encontro das mulheres da comunidade, pois todas as tardes, por volta das 16 horas, elas vão chegando e daí a meia hora já têm aproximadamente entre 10 e 15 mulheres que se põem a conversar sobre os mais variados assuntos: falam da educação dos filhos, das festas que estão por organizar e, principalmente, do cotidiano doméstico, uma vez que poucas são as mulheres que desenvolvem trabalhos fora de casa. Ao que parece, esse local tornou-se, por assim dizer, um *divã*, posto que é nele que é discutida e solucionada a maioria dos problemas do povoado, sem que haja a necessidade da interferência dos homens. Por estar localizada em ponto estratégico, isto é, entre a estrada e a mercearia de propriedade de uma mulher, de nome Clarinda, o local permite que as mulheres espreitem as pessoas que

passam; é uma das formas de saber quem sai e quem entra na comunidade. Acerca do tema, Bourdieu (2002, p. 44) esclarece:

A casa organiza-se segundo um conjunto de oposições homólogas: fogo/água, cozido/cru, alto/baixo, luz/sombra, dia/noite, masculino/feminino, nif/hurma, fecundante/fecundável, cultura/natureza. Mas de facto as mesmas oposições existem entre a casa no seu conjunto e o resto do universo. Considerada na sua relação com o mundo exterior, propriamente masculino da vida pública e do trabalho agrícola, a casa universo das mulheres, mundo da intimidade e do segredo, é *haram*, quer dizer, ao mesmo tempo sagrada e ilícita para todo o homem que dela não faça parte [...]. (grifo do autor).

Considerando a reunião das mulheres e a citação do autor, pode-se dizer que as mulheres subvertem a ordem usual: as mulheres estão fora de casa, estão na rua, estão em roda de conversa. Embora este estar na rua esteja fortemente marcado pela divisão de sexo, as oposições se operam e se manifestam no mundo exterior à casa; as mulheres assumem novos contornos para estabelecer outras relações no interior do Bela Vista, inscrevendo, no entanto, mudanças que vão sendo esculpidas, fazendo com que as futuras gerações de mulheres imprimam um novo jeito de se comportar nos locais considerados masculinos. Segundo o mesmo autor, o sistema de referências, no termo do qual se deixa opor feminino-feminino ao feminino-masculino, provoca um dinamismo no conjunto de homologias preestabelecidas.

O fato da mercearia pertencer a uma mulher facilita que algumas delas tomem aperitivos de aguardente, cervejas e garrafadas de ervas preparadas e conservadas durante meses e até anos. Essa prática é condenada pelos homens e por uma minoria das mulheres, uma vez que o álcool poderá deixá-las mais relaxadas, de sorte que isso pode levá-las a apresentar comportamento não condizente com as normas do grupo. Algumas mulheres observam as outras ou se servem de refrigerante, outras levam alguns alimentos para o local e lá mesmo iniciam o preparo. Já os homens, raramente comparecem à mercearia de Clarinda e, quando o fazem, compram geralmente bebidas alcoólicas e as levam para tomar em outro lugar, geralmente na companhia de outros homens. As crianças normalmente não frequentam esse espaço. Quando, por alguma razão, se aproximam, logo as mais velhas mandam-nas brincar mais distante, já que a conversa abordada, assim como as dos homens, pode também referir-se a assuntos relativos a sexo ou ainda sobre as doenças que afligem algumas pessoas da comunidade (vide figura 16).



Figura 16 – Roda de conversa feminina no Bela Vista
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

Esse local de encontro é muito conhecido até mesmo nos povoados vizinhos e muitos homens se referem a ele como sendo o local da mulher. Há homens, entretanto, que proíbem suas esposas de frequentarem e lá permanecerem, pois alegam que ali é um espaço para jogar conversa fora e como tal permite que elas tratem da vida de outras pessoas, provocando muitas fofocas; alegam ainda que o local serve de suporte para que suas esposas recebam conselhos e assim se voltem contra eles. Seria, por assim dizer, um lugar de conspiração. Sobre a fofoca, um estudo na área de psicologia faz uma referência:

A tecelagem é reconhecida como sendo uma das ocupações femininas mais antigas, nas tradições que chegaram até nós; é porque, em todos os tempos, as mulheres constituíram a textura da vida. Tampouco alguém colocará em dúvida seu lugar central na coesão do tecido social, do qual ao menos um dos aspectos é imediatamente apreensível e conhecido de todos: o que se chama, de maneira pejorativa, de “fofoca”. É apenas uma corrente de uma função essencial, que não deveria ser subestimada, pois sem ela a vida social ficaria sem alma. Ela se manifesta às vezes, é verdade, na forma destrutiva da “má língua”, mas cujo monopólio as mulheres estão longe de ter. (MICHELS, 2001, p. 48).

O construto afirmado por Michels mostra que nem sempre o que é considerado fofoca o é. Muitas vezes, essas mulheres estão tratando de assuntos que de outro modo não seria possível. Além disso, ele torna claro que as fofocas não são exclusividade das mulheres, portanto, feminino e fofoca não são simétricos; ela pode ser verificada no campo sexualmente

oposto, uma vez que as justificativas dadas pelos homens podem se encaixar perfeitamente nos espaços por eles frequentados.

Dentro da pequena comunidade também encontramos outro ponto considerado feminino: o espaço dos preparos dos alimentos votivos dos orixás e dos Babás. Nesse local não percebemos algazarra ou muito falatório, as pessoas portam-se como se estivessem diante de uma divindade. A bem dizer, a preparação dos alimentos votivos exige muito rigor e reverência, já que é parte integrante do ritual; por isso, não se ouvem risadas, conversas sobre sexo. Tudo gira em torno do sagrado, o que justifica a mudança de postura das pessoas envolvidas. Geralmente, durante a preparação dos referidos alimentos, observa-se a presença maciça das mulheres. Em contrapartida, é notada, ainda que pequena, a presença masculina, posto que determinados alimentos e animais exigem que seus cuidados e preparos sejam feitos por homens; mesmo assim, todos indistintamente referem-se a essa atividade e espaço como exclusivos das mulheres; portanto, do ponto de vista hierárquico, a preparação dos alimentos diz respeito e está ligada à esfera feminina.

Normalmente as crianças são poucas ou nunca circulam, exceto as de colo que são levadas por suas mães e permanecem no chão enquanto elas realizam a limpeza dos animais que foram sacrificados para cada orixá ou Babá, preparação de pratos votivos e organização do espaço para o público ou para as divindades. Essa tarefa não é realizada por qualquer mulher, pois para cada animal existe uma maneira específica de se cuidar. Cada animal tem as partes a serem oferecidas, portanto, é uma tarefa que exige um acúmulo de conhecimento, já que um corte feito em um determinado lugar pode indicar que o animal é oferecido a um outro orixá e/ou antepassado ou que este se destina a outro fim. Dentro da cosmovisão das religiões de matriz africana, a cozinha ocupa um lugar de muita importância e segredo, pois nem todos os adeptos têm acesso a ela; é ali que os alimentos votivos são preparados dentro de algumas especificidades; é também o espaço de aprendizagem dos abiãs e Iyawôs; é, por assim dizer, o coração de todo candomblé, uma vez que não existe festa sem a prescrição de um ebo, sem a realização de uma oferenda; é nesta área considerada menor, do conhecimento banal, que as práticas se realizam; é lá que se encontra escondido o conhecimento profundo, que só um pequeno grupo detém e que se transmite por meio de um lento procedimento iniciático (BALANDIER, 1997, p. 94).

Existem outros momentos de interação entre as mulheres, quer na preparação dos alimentos ou na organização dos espaços, os quais servirão para realizar os rituais, tanto para os orixás que se manifestarão quanto para os Babás que são os protagonistas da festa, e também na feitura das refeições coletivas ou ajeun servidos à comunidade. Paulatinamente,

entre 10 e 12 anos, as meninas vão sendo inseridas nos espaços e nas tarefas desenvolvidas por suas avós, mães e tias. Inicialmente, participam como observadoras ou auxiliando as mais velhas em pequenas atividades, como, por exemplo, carregar pequenos objetos, alimentos votivos, panos e em outras necessidades. À medida que as mais velhas são auxiliadas pelas mais novas, as mais experientes vão explicando às futuras adeptas a finalidade e como deve ser utilizado cada objeto. Algumas adolescentes sinalizam-se muito interessadas, fazendo perguntas acerca de cada objeto, porém nem todas as explicações são dadas. A justificativa para a negação diz respeito à pouca idade das indagadoras. As mulheres mais experientes alertam-lhes que no momento oportuno elas saberão e entenderão. É uma forma de controle, de impor uma supremacia em relação às aprendizes, mas também pode ser uma forma de proteger a tradição que vem sendo mantida há muitos anos. Balandier (1997, p. 95), sobre o segredo e tradição, acrescenta:

A tradição mantém e transmite procedimentos técnicos e seus instrumentos; vai além ao associá-los a sistemas simbólicos, mitos, mistérios e ritualizações pelas quais os artesãos compõem uma determinada sociedade no interior da grande sociedade. Esta tradição restrita a um corpo apresenta contudo características consideradas próprias à tradição comum da qual participam os membros de uma coletividade: requer mestres que a conheçam, que a mantenham viva e a comuniquem aos que nela se iniciam; recebe sua autoridade e sua eficácia por sua antiguidade, pelas ideias, pelos valores e modelos dos quais é herdeira, pelo segredo que a diferencia dos saberes comuns. É por esses últimos aspectos que a tradição encerra um elemento de caráter sobre-humano, que remete aos deuses, aos heróis e aos fundadores, e que se torna o depósito sagrado daqueles que se apresentam como seus vicários ou seus mandatários no presente.

Para além da pouca idade das meninas, as justificativas dadas pelas mais velhas e experientes remetem a um campo que ultrapassa a uma simples proibição, como assim ocorre alhures ao culto, posto que o segredo é sinônimo de poder, é uma forma de limitar o acesso ao mundo das informações; é ele também o elemento estruturante e basilar dos grupos aqui investigados, de modo a permitir a manutenção de privilégios. Assim como as crianças aprendem e apreendem através das relações com os adultos, as mulheres reproduzem os comportamentos baseando-se na égide masculina; portanto a construção da feminilidade é feita também conforme a ótica que, por vezes, está impregnada de noções e estereótipos masculinos, pois muitas explicações estão nelas fundamentadas. De certo modo, acredita-se que o fato de muitas mulheres não questionarem as atitudes dos homens diz respeito à visão que foi e vem sendo traçada ao longo de anos. Os espaços de feminilidade dentro da comunidade do Bela Vista ou simplesmente Agboulá, bem como na sociedade em geral,

naturalizam a dominação masculina e muitas vezes homens e mulheres sofrem revezes dessa dominação. Cada grupo tem um lugar que corresponde ao seu sexo e assim seus adeptos seguem engendrando nas crianças essas mentalidades. Assim declara uma depoente:

A gente participa do culto porque tem o candomblé que os homens não mexem, tem essa energia que a gente mulher tem, a gente faz o candomblé, ele vem e é a gente que canta ali dentro, que faz o candomblé aí Babá vem dançar. Mas tem também uma parte que é só de Ojé, que essa parte aí é deles a gente não sabe de nada. Tudo é feito na casinha e a gente é a de cá. Na parte deles só eles que transitam ali dentro, só eles é quem sabem, os fundamentos, as coisas, agora a gente fica cá no barracão dançando, cantando, agradando os orixás. A gente não pode porque ali é fundamento de homem não é da gente; desde pequena que minha mãe falava isso aí e assim nós crescemos e eu nunca senti curiosidade de entrar não. Na parte de Lesen-orixá a gente sabe a parte da gente e de Lesen-egun eles que sabem. Eles não participam de nada de Lesen-Orixá, eles sabem de candomblé, mas na parte de Lesen-Orixá eles não sabem nada. Na hora do culto de Babá tudo que for do orixá eles não se metem, porque o orixá é mais do que Babá. Meu avô dizia: se tiver um Babá que Babá está dançando e o Orixá chegar Babá vai embora porque o orixá é maior que o Babá porque o orixá é vivo e o Babá é morto, é vento. O Orixá se carrega na cabeça e o Egun é um vento; o Orixá está ali presente. E – E a senhora acha importante a participação das mulheres no culto de Babá desta forma? A – Eu acho sim porque gente, porque nossos pais doutrinaram a gente assim. (Ambrosia, adepta do culto de Babá, depoimento colhido em janeiro de 2009).

Na citação, notamos que a depoente não considera que participa do culto de Babá, pois o canto, a dança para ela não constituem uma participação efetiva. Embora saibamos que exista um trabalho anterior para as mulheres, mesmo assim ela não leva em consideração. Outro aspecto a ser salientado é a importância dada pela depoente ao falar da divisão feita entre o culto de Babá e os orixás, posto que fala dos orixás como sendo superiores aos Babás e, sendo a mulher sua zeladora por excelência, assim também pode ser considerada. Porém, as palavras da depoente deixam escapar uma certa acomodação ao revelar que acha certo sua participação daquela forma, pois assim foi educada pelos pais. Mas, ao contrário das afirmações da adepta, os espaços não são tão estanques como parecem ser, visto que na cozinha, durante as entrevistas, notou-se a presença de alguns homens no preparo de algumas comidas votivas. As fronteiras não estão delimitadas a ponto de não permitirem algumas frestas.

Na comunidade do Bela Vista, raramente uma mulher caminha sozinha ou desenvolve qualquer atividade sem que seja pelo menos em dupla; igualmente ocorre quando elas são vistas fora da comunidade. Essa situação nos faz retomar os estudos de Almeida (2000), que dizem que essa mentalidade faz parte do legado de séculos anteriores, nos quais a casa era vista como espaço de excelência feminina, enquanto a rua era e ainda o é primazia masculina. Mas essa constatação não se aplica para as mulheres que, tanto em África quanto no Brasil,

ocupavam as ruas, dando-lhe um colorido especial. Os inúmeros trabalhos de Verger documentam muito bem a presença das mulheres e suas influências na vida da Bahia. Bourdieu (2002, p. 45), falando sobre a divisão dos espaços por divisão de sexo, sobretudo no que diz respeito às mulheres, acrescenta:

Compreende-se que todas as actividades biológicas – comer, dormir, procriar – sejam banidas do universo propriamente cultural e relegadas para esse asilo da intimidade e dos segredos da natureza que é a casa, mundo da mulher, votado à gestação da natureza e excluído da vida pública. Por oposição do trabalho do homem, realizado no exterior, o da mulher está voltado a permanecer obscuro e escondido (“Deus esconde-o”, diz-se): “Lá dentro, ela não tem descanso, debate-se como uma mosca no coalho: lá fora (acima) nada se vê do seu trabalho.”

A natureza do trabalho das mulheres, assim como os espaços que são definidos pelo sexo, tem a ver com as mentalidades que são empregadas no culto de Babá; vê-se que algumas normas externas adentram os espaços rituais, impõem-se e acabam por definir a segmentação espacial, porém o trabalho de casa é tão importante como qualquer outra atividade exterior. Bourdieu nos fala que há uma desvalorização do trabalho doméstico a ponto de deixá-lo às escuras; assim também ocorre com as atividades desempenhadas pelas mulheres dentro do culto de Babá, tamanha é a invisibilidade que as próprias mulheres introjetam em suas atividades, com pouca ou nenhuma relevância. Ambrosia ressalta a importância do seu trabalho apenas no tocante ao trato com os orixás, não reconhecendo as atividades fulcrais desenvolvidas e que propiciam a vinda dos ancestrais à terra. Portanto o espaço reservado às mulheres é visto pelos homens como um lugar menor em que as mesmas buscam diversão, fofocagem, é assim entendido como o lugar de se jogar conversa fora. Jogar conversa fora significa para as mulheres partilhar os momentos alegres e tristes, resolver os problemas comuns a todos, significa um lugar de aproximação e coesão social.

3.2.3 Conversa de homem: manutenção de espaços masculinos

Desde muito pequenas, as crianças no terreiro do Babá Agboula aprendem a respeitar os espíritos dos antepassados, seja pelas histórias que lhes são transmitidas oralmente seja pelas vivências nas festas e rituais que são feitos para homenagear os eguns ou mesmo quando os ancestrais são invocados para socorrer algum membro do culto ou um cliente que chega em

busca de solução para um dado problema. Vejamos a história a seguir, narrada por um membro do culto.

A gente tem aí uma história do nosso tio, tio de meu pai, o nome dele é Marco, que hoje em dia é Egun aí, que é Babá Oluwo. Dizia, antigamente, que meu pai conta que quando eles eram garotos, o finado Marco pedia a eles para irem na venda comprar. Aí falava para eles: vão na venda comprar, e dava uma folha de akokô; aí dava a folha a eles e dizia: levem assim e vão comprar. Aí eles diziam: mas titio, como é que a gente vai comprar com uma folha? E o tio Marco dizia: leve a folha do jeito que eu estou lhe dando, quando chegar na venda você vai ver. Você vai abrir a folha e vai dar para quem lhe atender. Aí eles iam comprar com a folha do jeito que ele deu e quando chegava lá eles pediam tudo, quando eles davam a folha, ela tinha virado dinheiro. Era o finado Marco que era tio de meu pai, irmão do meu avô que fazia esse tipo de coisa.

E ao indagar se a mesma acreditava naquela história, ela responde a nossa inquirição com um outro fato.

Acredito sim. Eu passei a acreditar mais na seita, depois que meu irmão teve um problema de saúde, ficou 21 dias em coma; ele está até trabalhando aí. Ele ficou vinte e um dias em coma no Hospital Couto Maia dando crise, aí já não tinha mais jeito, solução; o médico já tinha falado para mim e para o meu outro irmão que também era acompanhante que ele não passava daquela noite. Era próximo de Natal. Que os órgãos dele já não estavam funcionando e só o coração funcionava com ajuda de aparelhos, mas as pancadas estavam bem lentas. Aí a gente ficou 21 dias sem dormir, só tomando guaraná em pó e suco. Uma noite eu adormeci e meu irmão também adormeceu. Quando a gente adormeceu a gente viu aqueles reflexos daqueles espelhos no quarto. De repente o quarto ficou todo escuro e a gente só vendo os reflexos. Aí a gente ficou olhando um para o outro e aí ele disse: você está vendo, Carmélia? Eu disse: tou. A gente vendo aqueles reflexos dos espelhos parecendo vagalume no quarto aí depois meu irmão que estava em coma acordou quando aquele deu um clarão bem forte encima dele; a escuridão passou quando a energia voltou de novo.

Segundo a narrativa de Carmélia, precisou de um fato concreto para aumentar ainda mais a fé nos espíritos ancestrais. Mas a sua abordagem traria outras revelações que envolveriam não apenas pessoas que tinham acesso às práticas mágicas, mas pessoas relacionadas aos conhecimentos científicos. E assim segue o depoimento:

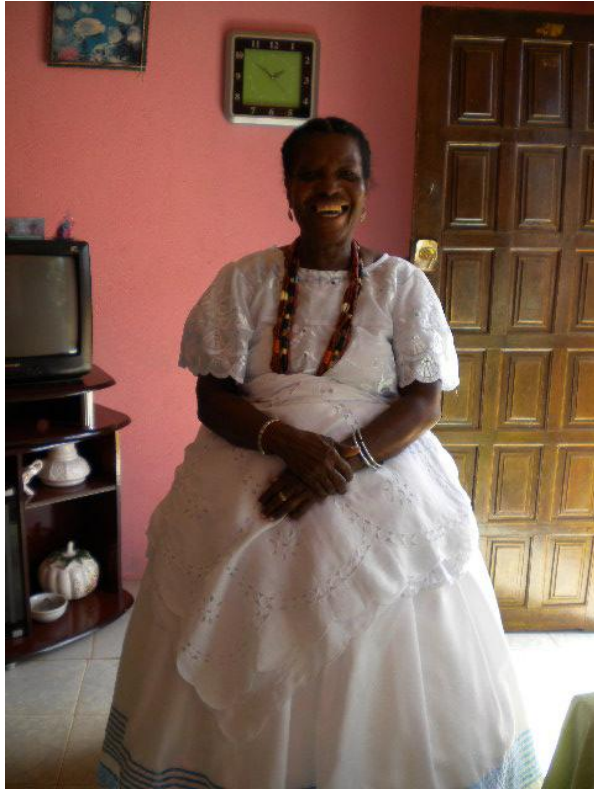
Ele se levantou da cama e perguntou para a gente: Carmélia, o que eu estou fazendo aqui no hospital? Aí a gente ficou parado e chamamos os médicos e os médicos ficaram parados na porta. Depois vieram e examinaram ele e disseram pra gente: é! Vocês têm alguma coisa do outro mundo com vocês porque seu irmão já estava praticamente morto, já estava praticamente morto. Tanto é que tem duas enfermeiras e uma nutricionista que se tratam com o caboclo de minha mãe. Tem um caboclo que dá consulta, que essas duas enfermeiras se tratam com ele, é cliente dele. A partir do momento que elas viram, elas presenciaram, passaram a se tratar com ele. (Carmélia, integrante do Terreiro Babá Agboula)

Os fatos narrados pela entrevistada mostram claramente que sua vida é marcada por histórias contadas pelos mais velhos e ela própria acredita ter vivido algo explicado pelas forças transcendentais dos seus antepassados. Ressalta-se ainda que a entrevistada é uma pessoa de seus vinte e poucos anos, mas todos no Agboula reconhecem o desvelo que a mesma possui em relação aos Babás e os orixás. Vê-se, pela sua narração, que sua vida está repleta de vivências religiosas e que o fato da sua pouca idade não é justificativa para que ela duvide de seus ancestrais que vieram socorrer seu irmão na hora em que necessitava; além disso, Carmélia frisa a importância dos antepassados quando diz que o médico e as enfermeiras atribuíram ao sobrenatural a recuperação do irmão que se encontrava em coma. E por achar que a pesquisadora em questão iria duvidar de suas palavras adianta-se na conclusão: *“Tanto é que tem duas enfermeiras e uma nutricionista que se tratam aqui com minha mãe [...] A partir do momento que elas viram, elas presenciaram, passaram a se tratar com elas”*. Essa história representa um dos elementos que movem os adeptos do culto de Babá. A crença na melhora de vida, a cura de uma doença ou simplesmente o contato com o espírito de um ente querido faz com que o culto viva por centenas de anos, ao passo que seus adeptos dão o seu melhor nas festas organizadas pela comunidade (vide figura 17, um conjunto de fotos da festa de Iyemanjá).



Antes da saída do presente de Iyemanjá, mulheres do culto do terreiro Babá Agboula, homenageiam os orixás.





Teresa , Iyakekerê do terreiro Babá Agboula





Figura 17 – Conjunto de fotos da Festa de Iyemanjá, 2 de fevereiro de 2011
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

No período da festa, toda comunidade entra em uma nova dimensão, momento marcado por transformações no âmbito interno e externo, que modifica não apenas os seus adeptos como também quem dela participa. A festa encerra um conjunto de elementos aparentemente antagônicos, mas indispensáveis à sua compreensão. Ela é

[...] marcada pelas oposições, convivendo no mesmo espaço o presente e o passado, a vida e a morte, o profano e o sagrado, o mito e a história, o arcaico e o moderno, o coletivo/individual. Essas oposições revelam a verdadeira alma do festejar e elas coexistem com o intuito de externar o modo pelo qual aquela sociedade se organiza. (CONCEIÇÃO, 2004, p. 127).

As pessoas se preparam desde o financeiro até questões mais específicas, como o cuidado com as ruas, as roupas que são previamente lavadas e preparadas para cada dia de festa, a compra dos alimentos e elementos rituais. As crianças também comentam os preparativos que sucederão nos dias subsequentes. Cada uma delas sabe se irá participar ou não dos rituais. Com 6 ou 7 anos elas têm consciência de que não terão acesso a todo ritual; além disso, são tomadas pelo medo de serem tocadas por Babá, o que seria a evidência de uma morte imediata ou em um futuro próximo, caso não sejam tomadas as providências necessárias para o revertimento de tal ato. É na festa que os homens encontram o tempo original e é nele que também o homem tem contato com a divindade e para tanto se esforça para penetrar periodicamente no tempo mítico e sagrado; isso permite que ele reencontre o

tempo original, cujo movimento é a circularidade, já que não participa do tempo profano (ELIADE, 1996). É nesse tempo que os homens performatizam os feitos dos deuses; é na circularidade que o homem experimenta um pouco da santidade dos deuses ao imitá-los; essa vontade de realizar seus grandes feitos faz com que os homens acabem por reproduzir em sua vida cotidiana grande parte das atitudes dos deuses. Em se tratando do culto em questão podemos dizer que muitas atitudes encontram e se embasam nas atitudes das divindades, narradas miticamente pelos mais antigos praticantes.

No Agboula, com 8 anos ou mais, as crianças e, principalmente, os meninos são encorajados, tanto pelos velhos Ojés quanto pela comunidade local, a começarem a participar do culto. No dia da festa, cada menino, imitando o gesto dos grandes sacerdotes, preparam suas roupas, cortam os cabelos, lixam pequenos galhos de árvores, alusivos a um ixã e se põem a esperar o início da festa⁵³. Essa vara é a representação máxima do poder masculino, pois só aos homens é permitido o seu uso. A todo instante os garotos são inquiridos por pessoas em relação à sua participação na festa e eles, fazendo um esforço, impostam a voz e respondem que vão e que já prepararam seu ixã.

No universo do culto de Babá Egun, o cuidado com o corpo também é um dos aspectos empregados na construção da masculinidade, pois a partir das 16 horas é possível notar que as crianças e adolescentes tomam banho, penteiam os cabelos e colocam roupas que normalmente não são usadas no seu dia a dia. Tal como os adultos, a partir da roupa e do banho, essas pessoas, especialmente os adolescentes, incorporam toda performance praticada pelos adultos, a saber: a maneira de andar, falar, a postura corporal; tudo isso feito para que as pessoas tenham a impressão de ter à sua frente um adulto, como é o caso de Marcelo, filho de uma moradora do Bela Vista, que aos 12 anos é aprendiz de amuixã e desenvolve toda performance para corresponder às expectativas masculinas, esperando com isso ser considerado um homem, com potencialidade para assumir novos cargos; as roupas para esses adolescentes funcionam como uma troca de identidade, pois traduzem o gosto pela beleza, como nas tradicionais comunidades africanas, cujos moradores enfeitam-se para aqueles que desfrutam cotidianamente de suas companhias.

Para Mauss (2003), os homens usam o corpo de diferentes formas técnicas e isso é transmitido de sociedade para sociedade como forma de evidenciar processos educativos: as expressões, gestos, movimentos. Os adereços, as mutilações, as disciplinas impostas aos corpos humanos falam de um aprendizado que envolve a natureza do social e da

⁵³ Vara ritual utilizada pelos Ojés no controle dos Eguns.

importância da transmissão oral e informal das técnicas corporais que origina o *“habitus”*, como conceitua Mauss (2003), ao referir-se às atividades adquiridas através do corpo. (vide figura 18, conjunto de fotos dos adultos ensinando as crianças).





Figura 18 – No Bela Vista, crianças brincam e aprendem com os adultos os preceitos dos rituais
 Fonte: Arquivo Joalice Conceição

O aprendizado do religioso também se faz pelo corpo e se estende para além dele, ganha o sentido de pertencimento que é adquirido por meio de um *comportamento repetido e restaurado* (SCHECHNER, 1985) a cada ritual realizado; a repetição simbólica de cada gesto conduzirá à transformação não apenas dos indivíduos como também dos envolvidos em tal ritual. A respeito dessa situação, Almeida (2000, p. 59) aborda:

A masculinidade não se constrói e reproduz apenas pela divisão do trabalho, pela socialização na família e escola ou pelas formas mais ou menos ritualizadas de sociabilidade e interação. O domínio das noções de pessoa, do corpo, das emoções e sentimentos e, em suma do que constitui a dinâmica entre personalidade e regras culturais é uma área da experiência humana constitutiva de, e construída por, categorias de gênero.

De fato, pouco a pouco, a masculinidade é transmitida para as crianças e elas respondem com o controle das suas emoções, exprimindo em alguns momentos uma certa

arrogância, o que mais tarde seria a tradução de masculinidade que se produz ante as imposições dirigidas às mulheres. Ainda nesse terreno, a masculinidade, em alguns espaços, também denota à interdição ou à permissão das mulheres. Estamos nos referindo às performances de masculinidades realizadas com o intuito de conseguir algo, como é o caso da Irmandade da Boa Morte, que se afirma enquanto espaço de feminilidade; mas ao negar a participação masculina chama para si toda e qualquer responsabilidade. Assim, neste caso, as mulheres fazem uso de um tipo de masculinidade que as liberta da própria dominação masculina que permeava as irmandades mistas; em contrapartida, a feminilidade é elemento de interdito para elas no culto de Babá.

No Bela Vista, a quitanda de Júlio César representa um espaço de homossociabilidade dos senhores. Geralmente, no período da manhã, a quitanda é pouco frequentada; quando aparecem clientes, em sua maioria, são mulheres que vão comprar pequenas mercadorias para o consumo imediato, como sal, açúcar, óleo etc. Já no final da tarde, quando as pessoas voltam do trabalho ou vão simplesmente trocar conversas, há a presença de muitos homens; muitos deles apresentam-se sem camisa, usam bermudas e chinelos, e assim se põem a conversar e beber. Dentro da quitanda também se observam pequenas divisões; tem o grupo dos que estão entre os 25 a 40 anos e outro dos que estão acima dessa idade. Geralmente, os mais velhos ocupam o lugar mais próximo ao balcão e a conversa gira em torno de mulheres, sobre os rituais que já fizeram ou vão fazer, suas posses e conquistas materiais. Os mais novos ficam na parte da frente da quitanda, falam alto, mexem com as mulheres que passam e, geralmente, suas conversas também são acerca das mulheres, dos rituais e das peripécias feitas, mas sempre envolvem assunto da sedução das mulheres, porque a construção da masculinidade é algo que pode ser feito e vivido de maneira diferente; os homens assim agindo reforçam ainda mais os estereótipos, posto que entre eles a masculinidade se assenta fortemente, sobretudo, nos aspectos da sexualidade, que se traduzem em ritos performativos daquilo que se pode considerar uma exposição da virilidade do macho.

Reconduzindo nosso olhar para o Bela Vista, em certa altura do ciclo da festa, os Ojés começam a se reunir embaixo de uma árvore, agora em frente à casa de seu Clésio. Este espaço é marcado por muita descontração e alegria. As mulheres nunca estão entre eles; ali, os homens bebem, discutem as tarefas que terão que realizar nos rituais, falam das curas, dos feitos dos antigos praticantes do culto e, especialmente, o tema da sedução acaba por fechar o círculo de diálogo. Os mais velhos relembram suas travessuras da adolescência, apontando suas conquistas femininas. Cada um deles tem a intenção de mostrar-se superior ao outro. Geralmente, os mais novos ouvem atentamente a conversa, sem fazer interferências nos

diálogos dos adultos: esse comportamento é uma tradição das sociedades iyorubanas e que, em parte, foi transferida para o Brasil por meio da memória dos povos escravizados. Como na sociedade africana de Oyó, no Bela Vista, as palavras dos mais velhos são ensinamentos, seja qual for o assunto.

No que toca à questão do desemprego, de modo geral, no Bela Vista, os adolescentes e jovens engrossam a fila daqueles que procuram algo para ganhar algum dinheiro. Dentro de uma visão androcêntrica, o trabalho é fulcral para a definição da identidade social, como também para a masculinidade. Olhando por esta perspectiva, o homem é por excelência o provedor da família, mesmo que isso não corresponda à verdade para as mulheres negras africanas e afro-brasileiras que, em grande medida, são responsáveis pela provisão da casa com seus trabalhos, inicialmente no mercado ou nas ruas como quituteiras, lavadeiras, carregadoras de água e outras atividades que as levam para fora do interior da casa; já o homem procura manter uma falsa ideia de que é o provedor da casa, por isso o fato de ficarem nas quitandas, nas praças justifique o sair de casa e com isso povoe o imaginário da virilidade de prover alimentos com o suor de seu rosto; porém as oposições preguiça/trabalho, riqueza/pobreza também definem masculinidade (ALMEIDA, 2000). Todavia, esses traços constroem a masculinidade de maneira pejorativa, uma vez que o homem que tem família e não consegue sustentá-la é visto com certo desdém pelos demais moradores. Nesses casos, as mulheres são responsáveis pela manutenção da casa e, aos olhos dos homens, são elas quem dão as ordens; logo, a figura masculina é relegada a segundo plano. Para estes homens, os papéis estão invertidos, posto que a masculinidade é transformada a partir do relevo social e das circunstâncias, uma vez que o seu capital simbólico assenta-se de forma paradoxal, pois o sustento da casa é uma tarefa masculina. Dentro da visão hegemônica, o homem tem a obrigação moral de trabalhar, sustentar a família e sacrificar o corpo, mostrando para os demais os princípios básicos daquilo que o faz homem.

Mas a historiografia brasileira atesta que, no caso das mulheres negras, isso não corresponde à verdade, pois desde o período escravista as mulheres sempre assumiram o comando do lar, mesmo quando estas possuíam maridos⁵⁴. Essa situação não é diferente nos grupos pesquisados; geralmente a mulher é a mantenedora do lar, como ocorre com a maioria das integrantes da Irmandade da Boa Morte.

Essas situações apontam que a construção da masculinidade e da feminilidade no Agboula pode ser feita, principalmente, pela sua capacidade de sustentar a família, como

⁵⁴ Mais detalhes sobre as mulheres negras, ver, entre outros, Bernardo (1998), Reis (2003) e Ramos (1947).

mostra seu Lourival, que, embora viva com duas mulheres, sustenta as duas, e isso para os demais homens é uma honra. Ele cumpre seu papel de macho. Geralmente, os homens que não possuem emprego acabam de uma forma ou de outra assumindo as atividades domésticas enquanto as esposas saem para ganhar o sustento de toda a família, mas muitos deles condenam essa postura, já que exercer tarefas tidas femininas põe em xeque a sua virilidade. Essas mulheres, por sua vez, admitem que em alguns momentos é necessário usar as armas masculinas, ou seja, estratégias de masculinidade, para serem aceitas e manter seu poder. Porém, quando conveniente, o homem também o faz com as mesmas intenções femininas.

Ao lançar o olhar para as vivências no terreiro de Babá Egun, percebem-se pistas, pois algumas situações nos fazem refletir sobre o discurso que é processado e as práticas vivenciadas, visto que para os homens os espaços são bem definidos. Contudo, isso não é tão simétrico como parece, já que, nas sociedades ocidentais, o choro é uma forma de fraqueza admitida apenas às mulheres. Dentro de uma visão ampla, os homens são fortes e não revelam tal fragilidade; porém, essa atitude tida como feminina pode ser observada nos homens sem colocar em risco sua condição sexual; como já referido, a masculinidade ou a feminilidade não estão limitadas, respectivamente, à esfera do macho ou da fêmea.

Durante uma das entrevistas que realizamos no Bela Vista, um sacerdote, ao depor sobre as relações familiares, envolvendo o falecimento de seu pai biológico, emocionou-se e deixou que as lágrimas rolassem sobre seu rosto; entretanto, houve um breve silêncio e logo ele nos pediu desculpas. Nota-se que o homem, ao chorar, imediatamente pede desculpas, pois, no universo das masculinidades hegemônicas, o homem não chora. Ao refletir sobre a construção das masculinidades também é uma forma de pensarmos as feminilidades, visto que a estrutura das relações de gênero é presa a outras relações. Para Connell (1987) e Scott (1990), a masculinidade só existe em contraste com a feminilidade, isto é, a experiência de um sexo se relaciona à do outro. Portanto, os sentimentos do ser humano não devem ser relacionados apenas ao sexo, socialmente construído, antes devem revelar quando os seus protagonistas permitem que seus sentimentos afluam, uma vez que eles são moldados a partir dos contextos socioculturais. O choro do sacerdote revela algo para além das lágrimas; deixa aparecer a pessoa na sua essência; por alguns instantes, ele se esqueceu das amarras sociais e deixou que verdadeiramente seus sentimentos fossem mais fortes que as imposições sociais, já que as lágrimas não possuem simetria com o sexo socialmente construído, de modo que podemos encontrar traços de masculinidade e feminilidade, enquanto manifestações de gênero em campos opostos.

No Bela Vista, um dos espaços considerado masculino é a árvore localizada em frente à casa de seu Lourival, já que é nessas reuniões que os problemas da comunidade são discutidos pelos homens. É um local interdito às crianças, sejam meninas ou meninos. Normalmente, as mulheres também não frequentam esse lugar e quando por qualquer motivo elas têm de ir, não se deixam demorar. Elas chamam o homem à parte, falam o que precisa ser dito e, imediatamente, retornam às suas casas ou à conversa com a amiga. De maneira geral, os espaços masculinos dentro do Agboulá seguem o padrão da divisão social e sexual que auxilia na definição dos comportamentos. Tais padrões levam em consideração as relações familiares, que podem ser de ordem consanguínea ou, sobretudo, pela filiação religiosa; portanto, nos povoados do Bela Vista, Tuntum e Barro Branco, todos são considerados parentes, ainda que tenham suas divergências religiosas, possibilitadas pela abertura de novos espaços de culto. Todavia, esses espaços reforçam a masculinidade hegemônica.

Como já foi referido anteriormente, o estabelecimento dos padrões de parentesco no Bela Vista é muito complexo, bem como a definição daquilo que a comunidade entende como masculino e feminino. Entender esse processo exige uma vivência profunda, significa inserir-se nesses espaços, interagir com os pares e, às vezes, correr o risco de nem sempre compreender a realidade tal como ela se apresenta. Ao contrário de como é entendido o espaço das mulheres, os locais reservados aos homens, na sua maioria, são vistos como espaços de conversas sérias, solução para os problemas sociais; são vistos como local de trabalho.

3.3 Mulheres indispensáveis, homens essenciais: construindo um universo para pessoas

Como afirmou Turner (1974), os rituais não apenas têm a função de inserir o indivíduo na comunidade dos vivos, assim como os rituais fúnebres também têm a responsabilidade de fazer a reconciliação entre os visíveis e os invisíveis; a exemplo do que ocorre no axexê, o culto de Babá Egun e a Irmandade da Boa Morte empreendem esforços para cumprir com os rituais mortuários que foram legados pelos seus ascendentes. Assim, auxiliados pelos mitos, cada um desses grupos desempenha seus papéis ante a sociedade, a fim de mostrar o seu poder. Desse modo, a divisão das tarefas corresponde hierarquicamente a uma função, que, muitas vezes, realça a vida cotidiana daquelas pessoas; é, por assim dizer, uma forma de

evidenciar o papel de cada personagem dentro e fora do espaço ritual. O movimento dos rituais surge das margens das margens, isto é, irrompe das relações cotidianas e dos fatos extraordinários que, inicialmente, provoca um certo estranhamento mas depois vai se ajustando, passando a conviver de forma relativamente harmônica; mas para tantos requer algumas especificidades, dentre as quais o acesso ao conhecimento pouco circulável:

O segredo inclui o oculto, mas este o ultrapassa ao se apresentar sobre três aspectos, pelo menos. O oculto é o saber fundamental cuja aquisição se efetua por degraus. E somente por alguns em sua totalidade. Nesta acepção, o oculto pode implicar o conhecimento escondido, a descoberta dos arcanos, aquilo que tenta ir além do conhecimento legitimado seja pela tradição, seja pela ciência, levando à busca arriscada de revelações e verdades últimas. (BALANDIER, 1997, p. 96).

Desta maneira, esses comportamentos colaboram para fortalecer cada vez mais os grupos que se definem, respectivamente, como masculino e feminino. O que para o exterior ao grupo pode ser considerado interdição pode fazer parte de um conhecimento restrito a um pequeno grupo, o que justifica a aceitação das regras pela maioria.

É certo que as mulheres são mais incisivas na definição da sua posição de não permitir a entrada dos homens na Irmandade. Enquanto os homens do culto de Babá são mais astuciosos e até afirmam que a não participação das mulheres em todos os espaços e rituais se justifica pelo fato de elas terem uma sociedade que é controlada por elas, tal sociedade é denominada de *Sociedade Geledé*⁵⁵, porém jamais tocam na questão da divergência ou na dominação masculina, talvez porque nem mesmo eles saibam o porquê ou simplesmente naturalizaram a questão a ponto de não se perceberem essa desigualdade. Contudo, as integrantes da Irmandade deixam claro que a criação da Irmandade esteve ligada aos desmandos masculinos, pois todas as tarefas delegadas a elas nas irmandades mistas não possuíam qualquer visibilidade social, assim, eis uma das razões para a criação de um espaço no qual podiam ter voz.

De um ponto de vista mais antropológico, Silveira (2006) mostra que ainda na Barroquinha, tanto pessoas ligadas à alta cúpula da Boa Morte quanto da Sociedade Egugun compunham o conselho decisório do candomblé da Barroquinha; eram eles, respectivamente, Maria Júlia Figueredo, a famosa Erelu da sociedade Geledé, e Bomboxé, pertencente à Irmandade dos Martírios e grande Alabá do culto de Babá Egun. Esse fato revela que os dois

⁵⁵ No quarto capítulo faremos uma descrição mais aprofundada sobre esta sociedade feminina que tem sua base ancorada na África, mas supostamente um pequeno número de candomblés brasileiros faz o culto legado por ela.

grupos amparavam-se mutuamente e, se havia qualquer rivalidade, era diluída pelo interesse maior – a preservação dos rituais mortuários.

No Agboulá, como já afirmamos, as tarefas e os espaços circuláveis pelas mulheres são definidos e controlados pelos homens e não há qualquer contestação por parte das mais velhas, exceto por uma pequena parcela das integrantes mais novas; todavia, essa reivindicação não possui qualquer repercussão, já que suas mães, avós e tias ressaltam que tudo deve permanecer como está, justificando que isso é uma determinação divina e que, portanto, não deve ser modificada. Talvez as mais novas que contestam hoje a posição dos homens dentro do grupo, quando acessarem os conhecimentos secretos que as mais velhas têm, encontrem a resposta que por muito tempo ficou sem resposta.

Os rituais mortuários estão diretamente relacionados à transformação, não apenas de ordem material, mas, sobretudo, de ordem ontológica e social; esses rituais contribuem, sobretudo, para fortalecer e complementar as relações sociais; e como a mentalidade africana é concebida dentro de uma racionalidade, os rituais relacionados ao nascimento existem no espelho dos rituais mortuários; dito de outra forma, a morte existe na relação com a vida (BALANDIER, 1997). Embora haja quem refute que os ritos mortuários praticados no Brasil conservem poucos elementos simbólicos dos que aqui foram aportados, e nisso tendemos a concordar, é preciso ressaltar que houve rupturas, ressignificações e adaptações, aspectos necessários à sustentação dos traços mais característicos de sua cultura, porque os escravizados estavam longe de suas bases, fora de seu espaço, havendo a necessidade de mudança; parafraseando Bernardo (2003), sem ruptura não há continuidade. Mas, ao se verificar mais cuidadosamente as relações estruturantes que reverberam dentro do culto de Babá, percebe-se que, embora não seja verbalizado, o passado fornece base para o presente, pois algumas vezes o indivíduo busca no passado eventos que lampejam as ações atuais. Acerca disso, Giddens (2005, p. 35) salienta:

Nas culturas tradicionais, o passado é respeitado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar o controle reflexivo da acção na organização espaço-temporal da comunidade. É um meio de lidar com o tempo e o espaço, que insere cada actividade ou experiência particulares na continuidade de passado, presente e futuro, sendo estes, por vez, estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é totalmente estática, porque tem de ser reinventada por cada nova geração à medida que esta assume a herança cultural daquelas que a precedem. A tradição não resiste tanto à mudança como pertence a um contexto em que existem poucas referências temporais e espaciais separadas, em termos das quais a mudança possa ter qualquer forma significativa.

A assertiva do autor expressa que as comunidades tradicionais, ainda que neguem, dialogam com os novos símbolos que surgem cotidianamente; assim é possível notar que algumas mudanças foram efetuadas tanto na Irmandade da Boa Morte como no culto de Babá Egun, quer na estrutura ritual quer na divisão social das atividades desempenhadas pelos seus membros.

Uma vez realizados os rituais mortuários que introduzirão o espírito na comunidade ancestral, eles precisarão ser legitimados pela sociedade ou coletividade. Essa legitimação não diz respeito apenas aos rituais, mas incluem também uma série de ritos pelos quais os homens passam ao longo da vida; além disso, a validação passa pela noção de credibilidade do oficiante de tais rituais. Ela pode conter as noções de masculinidades, uma vez que os rituais de pós-morte, em algumas sociedades, são quase sempre realizados pelos homens, denominados Alabá ou Ojé, como acontece em Itaparica. Esses homens detêm todo controle tanto das mulheres como dos eguns que se fazem presentes entre os vivos. Embora as mulheres tenham as prerrogativas da reprodução em que sua natureza está voltada para a grande mãe-terra e dela se forja a lama, matéria-prima que contém os três elementos-signos que simbolizam os três sangues (o branco, o vermelho e o preto) contidos no *igbá-dù*, representando igualmente a complementaridade dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo o que existe – *ìwà*, que é o princípio da existência, o *àse*, que é o princípio da realização, e, por fim, o *àbá* que é o elemento que induz, que permite que as coisas se orientem, tomem direção, sentido e cumpram seu objetivo (SANTOS, 1984) –, ainda assim, as mulheres ficam de fora do processo em que os mortos retornam ao convívio com seus entes queridos. As mulheres, neste caso, são vistas como ambivalentes; são ao mesmo tempo significantes e significados, são complementares e subordinadas, aquelas que inspiram medo pela sua condição de diferença. Para Balandier (1997, p. 103-104), a explicação para a ambivalência e interdição feminina é muito mais complexa:

Em primeiro lugar, e em completa ambivalência, a mulher. Mais que o homem, ela está ligada ao mundo natural; a topologia imaginária a coloca nos confins da natureza e da cultura. Ela detém o poder da fecundidade, o que lhe permite criar, reproduzir, ser a origem de uma descendência. Poder original que não pode ser desviado, que numerosas tradições africanas manifestam ao evocar época inicial durante a qual as mulheres, detentoras do poder sobre os homens, dele abusaram e dele foram subtraídas. Tal subtração reveste-se de formas múltiplas, efetuando-se principalmente nas práticas de iniciação masculinas que apresentam o nascimento social que eles realizam como superior ao nascimento biológico; o parto metafórico do qual os homens se encarregam exclusivamente prevalece e, com ele, o masculino sobre o feminino. Mais significativa é a conversão do poder de natureza que possui a mulher em um poder negativo, nefasto inerente à natureza feminina:

o positivo (a capacidade de reprodução) se transforma em negativo (a impureza contagiosa); o sangue da vida se degrada em sangue da sujeira e da poluição.

A explicação do autor nos remete a um outro campo de reflexão, o campo religioso, que se reverbera para as relações cotidianas, pois algumas interdições são igualmente sentidas na esfera do social. A oficialização dos rituais precisa ser reconhecida pela comunidade, para que assim seja legítima. Vale salientar que embora seja excluída do processo, a legitimação depende do aval feminino, já que sua presença é capital. Nesse sentido, Mauss (2003, p. 350), ao analisar a importância do social para a legitimação de um ato, ressalta:

O que lhes confere um caráter social ainda mais marcado; pois eles dependem evidentemente da presença ou ausência de certo número de instituições e de crenças precisas desaparecidas do leque das nossas: a magia, as interdições ou tabus etc.

É necessária a presença da coletividade para legitimação das práticas ritualísticas, da mesma forma como ocorre quando um indivíduo comete uma violação de uma regra respeitada. Diante de todos os membros de uma determinada sociedade, o seu julgamento também requererá a presença da comunidade; nesse sentido, podemos dizer que o social colabora para a legitimação daquele que determinará os rumos a serem tomados. Os homens, que praticam os rituais em Itaparica, acreditam que detêm o controle das mulheres, não apenas no culto, mas também em sua vida cotidiana e, geralmente, isso ocorre, lá e nos demais grupos fora dele, tendo em vista que o mundo tem como base a lógica masculina. Entretanto, convém verificar se tal realidade pode ser aplicada em todos os casos, havendo alguma brecha nas relações, que nos indique uma nova perspectiva. A priori, a Irmandade da Boa Morte se contrapõe a essa lógica, principalmente, no que tange à dominação masculina.

No terreiro de Babá Agboula, hipoteticamente, pode-se assim dizer que as mulheres ficam responsáveis pelo cuidado das divindades ligadas à vida e ao nascimento, enquanto aos homens cabe a tarefa de cuidar dos espíritos ancestrais, espíritos que, geralmente, estão relacionados aos grandes sacerdotes que fizeram história, realizações mágicas e cumpriram com todas as suas obrigações como pessoa; são espíritos que, do ponto de vista biológico, estão mortos. Todavia, na crença na imortalidade do homem, esses espíritos tornam-se ancestrais e após seguirem vários procedimentos rituais passam a zelar por aqueles que ficaram no aiyê, operando como elo organizador na comunidade, além de proporcionar melhorias nela.

Em nenhuma das observações realizadas nos grupos em questão foi verificada a realização de quaisquer rituais com a participação apenas de sacerdote. Conforme pudemos observar, é necessário que outras pessoas também participem, quer como auxiliares quer como legitimadoras de tais práticas. Em Babá Egun existe um corpo sacerdotal, no qual cada membro possui função específica; até mesmo as crianças têm o seu lugar. Analogamente, as mulheres possuem tarefas que estão relacionadas aos cuidados com orixás ou na preparação dos alimentos votivos para os orixás e eguns. Esse ponto é, particularmente, interessante, pois possibilita analisar a participação delas nos espaços públicos e privados, em particular, no tocante aos atos religiosos. Além disso, os rituais mostram que ser homem ou ser mulher não é algo que se baseia em comportamentos estereotipados; ao contrário, tais rituais falam de um segredo a ser revelado paulatinamente. A mulher é por excelência ambivalente; dela se exprime o positivo e o negativo, de vida e de morte. É, no dizer de Balandier, e dentro das perspectivas tradicionais das sociedades africanas, a metade perigosa; sob o efeito de muitas de suas intenções, a ordem masculina se altera.

No próximo e último capítulo examinaremos os pontos divergentes e, principalmente, os convergentes entre os dois grupos, focando sobretudo nos atos religiosos e nos papéis de mulheres e homens dentro das homenagens aos ancestrais.

CAPÍTULO 4 – MASCULINIDADES E FEMINILIDADES: DIFERENÇAS OU COMPLEMENTARIDADES

Babá Egun está na vida como um todo.
(Sandro, Ojé do terreiro Agboula)

4.1 União pela morte: morte na vida e vida na morte

Para entender de que maneira se processa a ligação entre a Irmandade da Boa Morte e o culto de Babá Egun, é necessário voltar o olhar para o passado e viajar na memória para observar melhor os fatos que iluminam o antigo bairro da Barroquinha, na segunda metade do século XVII, verificando as relações subjacentes que ratificam os fatos e as ligações como as que propomos desde o início deste trabalho – Boa Morte e Babá Egun. Foi revisitando os escritos que abordam sobre o surgimento deste bairro da Barroquinha que encontramos fatos que esclarecem ou reforçam dúvida sobre o complexo núcleo que se estabeleceu no mais tradicional reduto de personagens ilustres do candomblé baiano. Tais fatos são fundamentais para a compreensão dos rituais ainda presentes tanto em Cachoeira quanto em Itaparica. É sobre esses aspectos que nos ocuparemos neste capítulo, e para que alcancemos o propósito do entendimento não apenas dos aspectos que os ligam, mas especialmente do porquê de os dois grupos agirem como se não possuíssem nenhum elo, lançaremos mão da história, aliada aos fatos antropológicos disponíveis, juntamente com as narrativas das personagens desta investigação.

É notório que nos tempos áureos da Barroquinha, grandes alianças foram formadas, para que pudéssemos ter hoje os grandes candomblés e as famosas casas de culto aos ancestrais, sobretudo da Ilha de Itaparica. Atribuem à fundação do referido candomblé as mulheres da então devoção da Boa Morte e os homens da Irmandade Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios, sendo seus representantes, respectivamente, a Erelú (Maria Júlia Figueiredo), a Iyá Nassô, sucessora da Iyá Akalá na Casa Branca, e o Oluwô Bamboxê, mesário da referida Irmandade que também pertencia a uma sociedade de culto aos ancestrais. Convém dizer algumas palavras acerca da identidade deste último: Bamboxê chegou à Bahia como escravo de Marcelina Obatossi que deixou a África em companhia de Maria Júlia Iyá Nassô; batizado no Brasil, recebeu o nome branco de Rodolpho Martins de Andrade, mas

logo seria alforriado por sua proprietária. É ainda considerado nas narrativas orais como um príncipe de Oyó e, segundo informação de Silveira (2006), poderia pertencer a uma linhagem real. No Brasil, devido ao grande conhecimento litúrgico e por ser iniciado no culto de Ogodô – um dos orixás da Corte de Oyó e também um dos principais orixás da Casa Branca, cujo assentamento encontra-se na coroa de Xangô, que pode ser vista no referido candomblé –, Bamboxê detinha o título de Oluwô, que na África era o chefe supremo de todos os babalaôs, fazendo jus à definição da própria etimologia da palavra: “*Senhor dos segredos*”. Ademais, na África, era um dos homens da sociedade Ogboni, com funções políticas bem destacadas. Importa saber que Bamboxê é singular, pois, ainda hoje é lembrado nas cantigas do padê de Exu nas principais casas de nação ketu; referindo-se a Bamboxê, que recebeu o título de Êssa Obitikô, um dos primeiros títulos recebidos por homens, como membro do Palácio de Oyó, na África. Ainda hoje pode ser lida na lápide encontrada na Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo a seguinte inscrição: “Jazigo perpétuo – Rodolpho Bambocher – Felisberto Sowzer e família – 1926” (SILVEIRA, 2006, p. 404); portanto é indiscutível a importância e participação dessa figura proeminente na organização e fundação do Terreiro da Barroquinha.

Outros personagens igualmente extraordinários são lembrados como sendo fundadores do candomblé da Barroquinha, como Babá Assiká ou Babá Axipá, oriundo da África, um dos ancestrais fundadores dos primeiros terreiros da Bahia e um dos dirigentes da Irmandade dos Martírios, e Babá Adetá Okanledê. Em relação ao Babá Adetá, Silveira (2006) afirma que sua atuação deve ter sido posterior à fundação, já na década de 1850; todavia, isso não significa que a sua participação seja menor, pois atuou no núcleo habitacional, como no processo de organização do candomblé Barroquinha enquanto estrutura político-religiosa, uma vez que o bairro da Barroquinha não se resumia apenas à Igreja de Nossa Senhora da Piedade, como um candomblé conhecido publicamente, mas sim um complexo com relações secretas. Agora, qual seria a ligação de Bamboxê com a Boa Morte e o Culto de Babá Egun?

A Barroquinha não apenas abrigava uma casa de culto aos orixás, mas funcionava como uma organização que resguardava diferentes cultos, como Ebé, ou sociedades secretas, como Egungun, Ogboni e Gèlèdè, nas quais os membros transitavam muitas vezes, por mais de uma delas ao mesmo tempo. Elas funcionavam paralelamente ao candomblé, sustentando assim as estruturas internas. Das três associações, a única que ainda hoje existe efetivamente é a do Egungun; tanto a Ogboni quanto a Gèlèdè desapareceram quase que completamente, deixando apenas alguns traços, como as cantigas, máscaras e símbolos rituais, muitos deles tendo sido recuperados nos porões da polícia baiana, atestando assim

que a religião sofrera pesadas repressões. Todavia, a nossa investigação nos leva a acreditar ainda que a Boa Morte, apesar de não realizar o grande festival público em homenagem às Iyá-Mi, mães da fertilidade, há alguns elementos que coincidem com as descrições rituais feitas por Margaret e John Drewal (1990) e Silveira (2006). É possível que seja feito apenas oferendas e ritos internos em homenagem às Iyá-Mi, uma vez que o culto às Gèlèdè, já em terras africanas, foi injustamente classificado como “culto às bruxas, forças destruidoras” e outros adjetivos depreciativos.

A sociedade Ogbani na África era conhecida como uma das cortes de justiça do país, julgando crimes, agressões com sangue; atendia aos apelos de instâncias inferiores, porém atuava intermediando conflitos de diversas cidades; uma vez que sua sede estava localizada na capital do Império de Oyó, suas decisões tinham força de lei, o que demonstrava que seus membros agiam em conjunto para resolver os problemas sociais e políticos, representando em muitos casos a força do próprio Obá. No que tange à organização, a sociedade Ogboni funcionava:

Simultaneamente como instituição política e como culto da terra, personificada na divindade *Iṣẹ* (ou *Onilẹ*, o nosso conhecido *Onilé*), conforme a característica das instituições daquela área cultural, ao mesmo tempo administrativas e rituais, por isso também é conhecida como *Egbé Ìmùlè*. Segundo teoria oficial a terra existiu antes dos orixás e portanto seu culto seria mais antigo e mais fundamental, por isso seus ritos eram extremamente poderosos e temidos: a ninguém era dada a prerrogativa de desobedecer aos ogbonis, só eles tinham o direito de ordenar o uso da “mão esquerda” para a vingança e o castigo implacável, quando fosse necessário. A sociedade estava portanto constitucionalmente autorizada a administrar a violência repressiva, mas também tinha um lado convivial, organizando ou participando de grandes festas públicas, na ocasião do festival anual *Orun*, quando da nomeação de novos oficiais, ou ainda nos funerais de membros importantes da associação. (SILVEIRA, 2006, p. 424).

A Ogboni possuía a regência do *Ìwàrèfà*, isto é, um dos ministros do Conselho de Ketu, formado por seis homens proeminentes e de linhagens importantes dentro daquela sociedade, além de possuir outros funcionários de escalões hierarquicamente mais baixos que se articulavam, com o objetivo de fazer movimentar toda a rede social e política. Todos eles estavam ligados ao aparelho do Estado, contrapondo-se ao grande poder do Aláàfin. Embora funcionasse de forma independente, Ogboni estava ligada ao culto dos orixás, já que os envolvidos no *ìwàrèfà* associavam-se aos orixás mais importantes, sendo um dos seus líderes o Oluwô, nada mais nada menos que o famoso Bamboxê, último grande Babalaô da primeira geração da Barroquinha. Embora fossem em número bem menor, as mulheres também estavam presentes, possuindo cargos e responsabilidades, como Iyá Agan, Egbado, Iyamode e

Iyèyèsorun sendo o título de *Erelú* o mais proeminente. Apesar de serem respeitadas e fundamentais para o desenvolvimento da engrenagem, as mulheres eram alijadas dos ritos secretos, sendo exclusividade da alta cúpula masculina, como acontece na Sociedade Egungun, aqui no Brasil. É bom salientar que frequentemente o título de *Erelú* é confundido com o de *ìyálase*, isto é, sacerdotisa suprema responsável pelo culto das *Iyá-Mi*, da sociedade *Gèlèdé*. No Babá Egun, os jovens possuíam seu lugar na sociedade; entretanto, apenas alguns deles tinham acesso aos ritos secretos, quando assim fossem escolhidos para se iniciarem em tais segredos, deixando claro que a cúpula preocupava-se com a preservação de tais saberes. Percebe-se que, embora fosse um culto à terra, a sociedade Ogboni possuía uma estrutura religiosa que muito se assemelhava à estrutura existente nas casas de culto aos ancestrais, o que provavelmente tenha sido transmitido por Bamboxê, posto que no Brasil foi um de seus primeiros participantes. Em entrevista ao inquirir sobre a identificação de uma adepta do culto de Babá Egun, a mesma afirma: “Eu fui nascida e criada aqui, também tenho um posto aí na casa, sou *Laleji* aí do terreiro, sou neta de Bamboxê e sobrinha de Domingos dos Santos.” (Carmélia, integrante do terreiro Agboula).

O Bamboxê referido pela entrevistada, ainda que não seja o mesmo do candomblé da Barroquinha, revela que ele foi uma pessoa proeminente, a ponto de outra pessoa ter o mesmo nome; mostra também que havia uma forte ligação entre as sociedades secretas, tanto as que existiram na África como as filiais na Bahia.

4.1.1 As mulheres em ligação com o masculino

Resta-nos apontar a ligação da *Gèlèdé* com a Ogboni e Egungun, porém ao longo de nossa escrita falamos da atuação das *Erelú* e a *Ìyálóde* na sociedade Ogboni, na qual possuíam funções destacadas em seus conselhos e representatividade junto ao aparelho do Estado; pois bem, em África esta sociedade originou-se no Reino de Ketu, na cidade de Ilobi, formada por membros da realeza Mefu, expandindo mais tarde por toda região ocidental do reino Iyorubá. O seu festival em homenagem às forças cósmicas e aos poderes femininos de fecundação, em terras africanas, embora pudesse variar conforme o lugar, iniciava-se no final do verão ou início do inverno, fato que pode ser relacionado com o início das festividades no Brasil da Irmandade da Boa Morte, uma vez que em maio as responsáveis pela festa anual fazem o

traslado de Nossa Senhora da casa da provedora da festa para a capela da Irmandade; fato este não divulgado nem notificado pela imprensa.

Apesar do festival da Gèlèdé manter seu caráter sagrado na cidade de Ketu, foi em Uidá que ele ganhou feições espetaculares e profanas, com o propósito apenas de entretenimento. Não obstante a espetacularização desse festival, ele atravessou as fronteiras transatlânticas para elevar a memória das divindades femininas do panteão Iyorubá, as Iyá-Mi – grandes mães, ancestrais de todo o povo, guardiãs da terra, das águas e dos saberes esotéricos (SILVEIRA, 2006, p. 433). Segundo este autor, a palavra Gèlèdé, quando analisada separadamente, significa: *Gè* quer dizer aplacar ou afagar, já *èlè* refere-se às partes íntimas da mulher, simbolizando seus segredos e poderes de dar a vida, e *dé* é o mesmo que realizar algo com cuidado ou gentileza. Deste modo, ressaltar a importância dos seres femininos, em especial da mulher, como a representação da continuidade da vida. Dentro do religioso, a Gèlèdé dedica-se quase que exclusivamente aos orixás responsáveis pela fecundidade, sobretudo Odudua, representação coletiva dos ancestrais femininos. Outro fato que pode ser corroborado é a relação dessa sociedade com os orixás, que são cultuados ou homenageados na Boa Morte, tais como Nanã, Oxum, Obaluaiyê, Oxalá, dentre outros.

Como as demais sociedades secretas, a Gèlèdé é uma associação composta por homens e mulheres, porém ao seu núcleo mais consistente e aos ritos mais secretos só as mulheres têm acesso; entretanto, na parte visível do festival, são os homens que mais aparecem com proeminência, cabendo a especificidade de apenas eles portarem as máscaras que tanto podem representar personagens masculinos ou femininos. Além disso, cabe aos homens a consulta a Ifá antes dos festivais, o esculpimento das máscaras e outros símbolos, a percussão, a composição das cantigas e a declamação das histórias ou *itan* ali representados, quando sempre narram os grandes feitos dos personagens mais ilustres do culto; podem possuir os cargos de Babalaxê, chefes das máscaras, ou Alabê, chefes dos tambores; porém a autoridade máxima é feminina, denominada Iyalaxê.

Em contrapartida, as mulheres, além de se ocuparem das iniciações individuais e secretas, são responsáveis pela coleta de fundos, preparação e organização dos alimentos; como acontece no culto aos ancestrais, ao feminino cabe também responder em coro as cantigas que são entoadas pelos homens. Segundo Margaret e John Drewal (1990), o festival pode dividir-se em dois momentos: diurno, associado à carnavalização, sátira e grande espetacularização, com ricos figurinos, coreografias, máscaras, atraindo um número grande de expectadores. Já a parte noturna é considerada mais solene, com a realização de ritos mais internos. É uma produção muito rica, tanto do ponto de vista visual, teatral, quanto em

conexão simbólica, sobretudo a dupla função do referido festival. Como no candomblé, a primeira máscara a sair representa a figura de Exu, outras lembram ancestrais ou Eguns, orixás e até personalidades daquela e de outras sociedades; no entanto, a grande expectativa gira em torno da máscara *Èfè*⁵⁶ (vide figura 19), dedicada às forças e obscuridades da noite. A máscara na cabeça leva um pássaro de madeira com um longo bico, simbolizando os poderes mágicos da grande mãe – *Ìyánlá*. O final do festival da *Gèlèdè* na África era marcado por consulta a *Ifá* e oferendas às divindades, geralmente em árvores sagradas.



Figura 19 – Principal máscara da Sociedade *Gèlèdè*, denominada *Èfè*
 Fonte: <http://africasaberesepraticas.blogspot.com/2009/11/mascaras-geledes.html>

Alguns procedimentos praticados na África parecem existir na Boa Morte; o seu término é marcado, sem muito alarde, por oferendas depositadas em lugares específicos na cidade de Cachoeira, como a *Pedra da Baleia* que recebe as oferendas para Oxum, *Iyemanjá*, *Nanã* e outras divindades femininas ligadas às águas. Como em qualquer associação, as

⁵⁶ Grandes interpretações existem acerca dessa máscara, a mais corrente é que ela também pode simbolizar a união e equilíbrio entre o poder feminino e masculino. Em conversa informal com o Babalaô Sérgio Barbosa do Terreiro *Èran Opê Oluwô*, vulgarmente conhecido como *Viva Deus*, a disposição dos joelhos e cotovelos mostram que a idade avançada de uma sacerdotisa pode inseri-la em ritos aos quais uma mulher com pouca idade não teria acesso, portanto a identidade dos indivíduos não está cristalizada. Dessa forma, a estrutura da máscara pode nos informar acerca do mistério que permeia o universo do homem e da mulher, mas que subjaz à harmonia entre os sexos, biologicamente falando.

sociedades secretas tinham a função de prezar pela coesão social, contudo tanto Babá Egun quanto Gèlèdé eram ou ainda são depositárias da moralidade pública e ordem social, cujo objetivo era neutralizar as oposições que a vida em sociedade inevitavelmente instaura, acalmando os ânimos de toda população, ao tempo em que promovia uma convivência pacífica (SILVEIRA, 2006). Apesar de estarem assentados em uma base comum, Gèlèdé se preocupa com a neutralização das oposições existentes na vida em sociedade, já Babá está relacionado à harmonia entre as forças sobrenaturais e a vida cotidiana. Tendo essas funções sociais de harmonizar e promover a coesão social, as sociedades secretas, sobretudo, Gèlèdé e Egungun passaram a ser enxergadas pelas religiões dominantes, como o cristianismo e o islamismo, como subversivas, diabólicas e destruidoras, deturpando o verdadeiro objetivo, restringindo-se a cultos maléficos, culto às bruxas, cultos antissociais. É desta forma que a maioria das pessoas refere-se a esses dois cultos no Brasil. Sobre os Ogbonis em terras brasileiras, apesar de não ter nenhuma documentação que ateste a sua presença, Lody, em 1985, no catálogo das coleções afro-brasileiras do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, registra alguns *edans* e os identifica como pertencentes à sociedade Ogboni (SILVEIRA, 2006). Contudo, não se pode afirmar que essa sociedade tenha tido uma filial na Bahia ou se os objetos apreendidos pela polícia no início do século XX era um relicário de alguns de seus membros que chegaram aqui como escravizados. Porém, Deoscóredes M. dos Santos (1988), conhecido como Mestre Didi, traz alguns indícios dos Ogbonis em Salvador, no reduto da Barroquinha, identificando Aramefá – que na verdade era Ìwarèfà –, conselho de seis ministros que formavam a direção da Ogboni, sendo outros lembrados pela oralidade dos primeiros candomblés da Bahia, como os Êssa Oburô, Kayodê, Assiká, Ajadi, Adirô e Akessan, os mesmos tendo aproximação espiritual com os dirigentes dos terreiros de Egun amplamente localizados na Ilha de Itaparica.

Quanto à Boa Morte há uma profusão de equívocos em relação à sua fundação, visto que ela está ligada à Irmandade Bom Jesus dos Martírios, como uma extensão, já que ela nunca se constituiu, na cidade de Salvador, como Irmandade e sim como devoção, tendo ido parte do grupo de Salvador para Cachoeira. Segundo Luiz Cláudio Nascimento e Isidoro (1988), a Boa Morte, em Cachoeira, se reestruturou a partir da Casa Estrela, aparecendo como personagens principais um grupo de ganhadeiras libertas, conhecidas por “negras do Partido Alto”, liderado por Maria Niceta, tendo como sucessoras D. Santinha e Tutuzinha. Segundo Gaiaku Luiza, essas últimas eram filhas de Júlia, que pode ser a Maria Júlia Figueiredo, a Erelu. Embora do ponto de vista oficial não pudesse ser considerada Irmandade, a Boa Morte reestrutura-se seguindo os mesmos critérios, e sua atuação, segundo Nascimento e Isidoro (1988) era uma

forma de acobertar o candomblé Jeje-mahim Zoogodô Bogun Malê Seja Hundê; o referido candomblé teria sido concretizado no ano de 1860. Para Silveira (2006, p. 448),

[...] a devoção nos seus primórdios era a fachada para mascarar o culto dos orixás ligados à fertilidade, à terra e às águas, jamais possuindo compromisso nem se vinculou a nenhuma igreja, tendo sido, desde sua origem, uma entidade exclusivamente feminina, não tendo portanto nem perfil de uma irmandade católica leiga, nem o da Sociedade Gèlèdè.

Acerca da afirmativa de Silveira, tendemos a discordar, pois apesar de não possuir todos os pré-requisitos da Sociedade Gèlèdè, que supostamente existiu em Salvador, acreditamos que os rituais realizados ainda hoje, em homenagem aos orixás relacionados à fertilidade, às águas e à terra, pela Boa Morte em Cachoeira, aludem à sociedade das Iyá-Mi, bem como alguns de seus rituais. Isto fica mais evidente se relacionarmos às comidas votivas servidas durante a parte pública da festa. Também é notório que no segundo dia de festa pública é realizada a vigília, na qual apenas as integrantes mais velhas têm acesso, os animais são sacrificados, são apresentadas oferendas, presentes nas águas; portanto não se pode descartar a possibilidade de fazerem rituais ligados às Gèlèdés. Ademais, o candomblé Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê foi fundado em data incerta, por uma africana, conhecida como Gaiaku Ludovina Pessoa que era também uma das primeiras integrantes da Boa Morte, portanto poderia ser uma conhecedora dos rituais das Gèlèdés.

Durante uma entrevista⁵⁷ com uma das integrantes da Boa Morte, ficamos sabendo que alguns animais são sacrificados, dentre eles, um porco que também é distribuído à população carente, assim como parte da ceia branca e da grande feijoada são reservadas aos detentos, porém a entrevistada não fez nenhuma associação às Gèlèdés. Mas, no candomblé, o porco é associado ao orixá Obaluaiyê que está veiculado aos rituais mortuários e dentro do seu *habitat* natural fica boa parte da vida na lama; podemos supor que exista um forte vínculo com Nanã Osorongá – Odudua ou a representação da Iyá-Mi e Exu que simbolizam, respectivamente, o princípio progenitor feminino e o elemento-símbolo daquilo que é procriado; ambos associam-se à terra e à fertilidade, dentro dos eboras de esquerda. A lama, em alguns mitos, aparece como sendo o elemento utilizado por Olorun para criar o ser humano, portanto é uma matéria-prima que pode ser aludida à fecundidade e à reprodução.

Sabe-se que as sociedades secretas desde África eram discriminadas e marginalizadas; deste modo, é possível que, assim como a Ogoni tenha existido na Barroquinha de forma compacta também é presumível que a Boa Morte tenha suprimido a parte pública do festival,

⁵⁷ A pedido da entrevistada, que não quis se identificar, o depoimento não pôde ser gravado.

restando apenas os rituais secretos, pois assim não despertaria a atenção das autoridades policiais que se encarregavam de reprimi-la. Talvez a lápide encontrada no Cemitério Nagô, em Cachoeira, com o nome de Maria Júlia Figueiredo em conexão com o depoimento de Gaiaku Luiza, a que se refere Dona Santinha e Tutuzinha como filhas de Júlia, sejam indícios de que ao menos uma das sacerdotisas da Gèlèdè de Salvador tenha residido em Cachoeira. Silveira (2006) comenta que Mãe Menininha em depoimento a Waldeloir Rego, afirma que Maria Júlia Figueiredo, Sacerdotisa do terreiro *Ile Ase Iya Naso*, era uma das personagens ilustres, que além de ostentar o título de Iyalodê, assumia o nome de *Erelu* na Sociedade Gèlèdè, mas nada afirma sobre a sua habitação em Cachoeira. Esta personagem aparece como uma das últimas provedoras da Boa Morte na Barroquinha. Pelos fatos expostos, não refutamos a ideia de que a Boa Morte ainda hoje presta homenagem às grandes mães Iyá-Mi.

4.1.2 Duas metades, uma existência

Para falar da complementaridade entre os dois níveis da existência precisamos voltar ao mundo mitológico dos orixás e dos ancestrais para melhor compreender a forma como se processa tal interação. Vimos que a criação do mundo foi realmente realizada por Odudua – representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina. De igual modo, Oxalá ou Obatalá é o princípio masculino: Odudua criou a terra e Obatalá criou todas as criaturas do orun, bem como o seu duplo; portanto a primeira estaria regendo o mundo terreno e o segundo o mundo espiritual.

No mito que contamos acerca de Exu, suprimimos propositamente a parte em que Odudua completa a criação do mundo, com o propósito de tornar mais evidente a função dessas divindades no processo de criação e a sua ligação com as sociedades que ora estudamos. Agora nos ocuparemos de narrar esta parte.

Não tendo Obatalá conseguido realizar o propósito da criação do mundo, Olorun decidiu que Odudua seria a responsável por criar o aiyê. Após fazer as oferendas designadas por Ifá, Odudua reuniu os orixás e seguiu rumo ao lugar indicado; Ogun, que é o Senhor da guarda e desbravador de caminhos, foi à frente para conduzi-los até o òpó-orun-oún-aiyê – pilão que liga o orun ao aiyê. Ao chegar, Odudua deslizou-se até o ponto indicado por cima das águas e deu início à sua missão. Lançou a terra doada por Olorun e ordenou a Eyelé, o pássaro, para espalhá-la por todos os lados; mas como havia se passado muito tempo e Eyelé

não havia terminado, a filha de Olorun enviou cinco galinhas de cinco dedos em cada pata, aquelas que foram oferecidas a Exu e ele as devolveu, para ajudar, lançando terra para direita e para esquerda, para norte e para sul, do leste para o oeste, em todas as direções até que as vistas não alcançassem coisa alguma.

O mito revela a utilização de todos os elementos utilizados por Odudua no sacrifício ordenado por Ifá e a ligação com o processo de criação. Vejamos o que ainda nos mostraria este mito.

Após a conclusão desta parte, Odudua precisava verificar se a terra estava firme, por isso enviou um camaleão que, com muita delicadeza, foi, aos poucos, colocando uma pata por vez, depois parte do corpo até apoiar-se completamente, passeando por toda a extensão. Em seguida, foi a vez de Odudua pisar na terra deixando sua marca. Esse movimento ficou conhecido como *esè ntaiyé Odùduwá* (SANTOS, 1984, p. 62); logo em seguida todos os orixás repetiram o mesmo ato. Odudua, para se certificar que sua tarefa estava realmente pronta, consultava Ifá todos os dias, a qual respondia que estava tudo de acordo com a vontade de Olorun. Em meio a tudo isso, Obatalá acordou e, vendo-se sozinho, ficou desolado e foi ter com Olorun para lamentar sobre o que havia acontecido e lamentava não ter cumprido a missão a ele confiada. Olorun o tranquilizou e lhe entregou o poder de criar todos os seres, árvores, plantas, espécies de animais, pássaros, peixes, isto é, tudo que habitaria a terra. Após ouvir atentamente a nova missão, Obatalá se preparou para retornar ao aiyê juntamente com Olúfón, Eteko, Olúorogbo, Olúwofin, Ògiyán e todos os demais orixás funfun.

E assim Odudua, com a ajuda de todos os orixás, cumpriu a tarefa que Olorun lhe havia confiado. Mas a narrativa ainda reserva algumas surpresas.

Odudua, em uma de suas consultas diárias a Ifá soube que Obatalá estava por chegar à terra com sua comitiva para executar uma missão designada por Olorun, ao passo que Ifá lhe alertou que a terra só se firmaria plenamente e que a existência só se desenvolveria se Ela recebesse Obatalá e sua comitiva com grande honra, reverência e respeito dispensado a um pai. Assim, Odudua cumpriu mais uma vez a determinação de Ifá e o recebeu com toda honraria.

Contudo, a Filha de Olorun acreditava que era soberana da terra, mas no momento que Obatalá resolveu instalar-se definitivamente na terra com sua comitiva começaram as divergências pelo comando do aiyê. Vendo que as duas divindades não chegavam a um acordo, Orunmilá resolveu interceder; ele revelou a importância de cada um, ao tempo que salientava que Odudua havia criado a terra e ele, enquanto irmão mais

velho, havia sido designado para consolidá-la com a criação de tudo que existe sobre a terra. Foi assim que Odudua sentou-se com sua comitiva do lado esquerdo, tal qual Obatalá do lado direito, enquanto Orunmilá ficou ao centro para selar o acordo de harmonia. É por isso que ainda hoje realiza-se o ritual de *òdòdún sise* para comemorar a harmonia entre o poder masculino e o feminino, entre o aiyê e o orun, fato que permitiu a existência dos dois planos.

A existência está relacionada aos orixás funfun e o òpásoró é o símbolo que revela a relação entre orixalá e os ancestrais. Assim, as vestes brancas não só representam o nascimento, a criação dos seres naturais, mas a relação com os ancestrais masculinos representa a existência genérica no aiyê e no orun e, mais ainda, é o poder genitor. Ampliando a significação, ele também é um dos elementos encontrados na formação de tudo o que existe; ademais é a transformação, a passagem de um nível de existência para outro. O branco está presente no processo da criação de tudo que existe. Ele representa a iniciação, o nascimento, a morte e o renascimento.

Já refletimos sobre a relação dos eboras que constituem o ìrunmalé de esquerda, que reúne todos os representantes do poder feminino, e os eboras-filhos, resultantes da interrelação dos orixás, cuja representação está encabeçada por Odudua, metade inferior do Igbá-odù, o aiyê, a terra. Embora esteja situada do lado esquerdo, Odudua pertence aos funfun, representada pela água que é um dos elementos veiculadores do axé genitor feminino. Dentro desta concepção, a chuva que fecunda a terra possui o branco que simboliza o poder dos genitores funfun. O branco tanto representa o poder genitor masculino quanto o feminino. Dentro desta perspectiva, a cabaça é a representação do ventre que fecunda a existência e ao mesmo tempo é a união dos dois elementos genitores, isto é, Odudua, criadora do aiyê, e Obatalá, criador de tudo que existe no aiyê com seus duplos. Sobre esse aspecto, a autora observa: “As duas metades do igbá-odú devem manter-se unidas, orun e aiyê, Oduá e Obatalá, o feminino e o masculino complementam-se para conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência” (SANTOS, 1984, p. 64).

Ainda dentro do complexo mundo dos orixás, Nanã é identificada como Odudua ou Iyá-agbá, ancestrais femininos, sendo uma das cabeças da sociedade das possuidoras de pássaro ou sociedade Gèlèdè; entretanto Oxun aparece no processo de criação com a função de cuidar das crianças desde o ventre materno, por isso é associada ao corrimento menstrual e é identificada como a cabeça da sociedade Gèlèdè. Agora, vamos nos transportar para a Boa Morte. Durante o ciclo da festa é possível encontrar algumas referências a Oxum,

através das flores e dos colares na cor dourada que as integrantes da Boa Morte usam no último dia da festa pública, bem como a cor vermelha parece estar relacionada aos orixás Iyansã e Exu. Essa associação pode igualmente ser aludida às cores de Obaluaiyê, que se apresentam nas vestimentas usadas pelas integrantes da Boa Morte (vide figura 20), sobretudo no terceiro dia da festa pública. Segundo Santos (1984), o vermelho, o branco e o preto constituem a matéria de origem, sendo o preto correspondente ao axé veiculado pela terra e esta como tal resulta de um processo interior, associado ao segredo que está no ventre fecundado, bem como os demais eboras-filhos. É Obaluaiyê que esconde por trás da palha da costa de suas vestes o segredo da morte e do renascimento, da gênese, é ele o orixá-patrono da Boa Morte; portanto esta Irmandade está diretamente envolvida com os orixás relacionados à fecundidade, à criação, à morte que é um aspecto da vida, pois só existe vida porque há morte e só há morte porque há vida.



Figura 20 – Integrantes vestem as cores-símbolos dos três tipos de axé
Fonte: Foto de Luzia Lopes Brito

Dentro do complexo nagô, há uma simbologia em relação ao número três que constitui uma unidade dinâmica. Além do vermelho, o branco e o preto serem as cores portadoras dos axés utilizados para forjar a existência, três também é o número de vezes necessárias para que o orixá ou ancestral apareça. A associação ao número três faz parte da Sociedade Ogboni, cuja

simbologia está presente no próprio *edan* (vide figura 21) formado pelas figuras masculina e feminina; essas duas figuras associam-se ao segredo, que é o terceiro elemento procriado da união desses dois elementos-signos (MORTON-WILLIAMS, 1960 apud SANTOS, 1984). Não poderíamos deixar de assinalar essa relação entre as três sociedades secretas, podendo ser mais facilmente identificada na Irmandade da Boa Morte e suas cores-símbolos das vestes e dos objetos que a identificam.

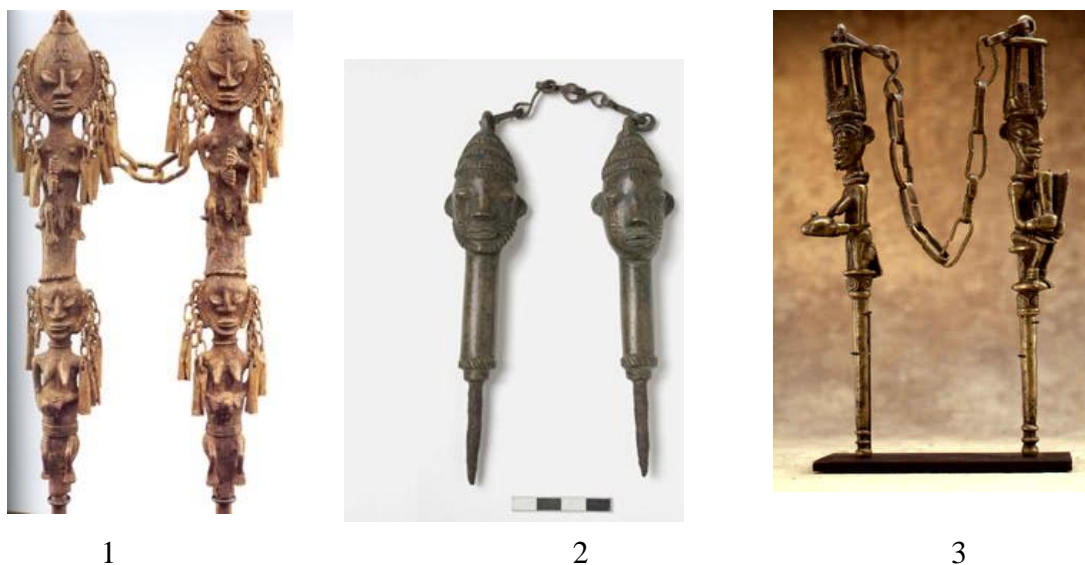


Figura 21 – Conjunto de fotos de Edans da Sociedade secreta Ogboni
 Fonte: www.portalcapoiera.com (1) e www.jornalkibanzambiaxeecia.com (2 e 3)

Assim como os orixás, os eguns estão divididos em dois blocos: os da direita referem-se ao egun masculino, denominados como Babá Egun e os da esquerda, são eguns femininos, representados pelas Iyá-Mi ou Iyá-ágbá. As sociedades onde se agregam seus cultuadores denominam-se respectivamente como Egungun e Gèlèdé, das quais já nos referimos acima, mas teria ainda uma terceira sociedade nomeada como Egbé Eleekó, contudo, aqui vamos nos deter apenas nas duas primeiras. A relação de Egun e as Iyá-Mi está revelada no mito em que Odudua recebe de Olorun uma cabaça com um pássaro e o título de “mãe da eternidade”, mas por não atentar para as recomendações de prudência no uso dos poderes, Odudua perde para Obarixá o poder de manejar os Eguns, explicitando a relação entre Iyá-Mi e Egun, através do pássaro⁵⁸. É bom salientar que a representação dos ancestrais é feita respectivamente pelo Onilé e imole – montinho de terra que, ao ser batido três vezes, permite que os ancestrais se manifestem; além disso, toda ação ritual no terreiro está indissolúvelmente ligada à terra,

⁵⁸ Reginaldo Prandi, na obra *Mitologia dos Orixás* (2001), traz uma releitura rica em detalhes do mito que narra a perda do poder feminino para as mãos dos homens.

desde Olorun, passando para os orixás até os ancestrais (SANTOS, 1984), o que significa que mesmo Babá associa-se ao elemento da vida; sua existência está simbolizada através de um monte de terra, logo a outra metade ou a metade feminina da sua existência está igualmente presente nesses rituais. A presença da mulher pode até ser execrada fisicamente, mas sua simbolização não, e nesse sentido, tendo os rituais a capacidade de reverter qualquer situação, reparar qualquer desigualdade, a mulher torna-se tão necessária quanto o homem; eis aqui a outra metade da cabaça da existência que por sua vez está sob a proteção feminina.

Porém associado à cabaça que encontramos nos adornos de Exu, Nanã e Obaluaiyê, a Sociedade Gèlèdè pode representar a outra metade da cabaça que, junto com a Sociedade Egungun, forma a cabaça da existência; portanto a Irmandade da Boa Morte é a que representa hoje essa contraparte da existência, pois se tudo que há no orun e no aiyê tem seu duplo, mesmo que não haja uma relação pública desses dois grupos e ainda que explicitamente sejam excludentes, percebe-se que há um diálogo simbólico entre eles. Contudo, a metade feminina da cabaça, embora necessária à existência plena, é, por vezes, considerada perigosa, impura, geradora de desordem. Mesmo em algumas culturas africanas, como os *Neyau*, da Costa do Marfim, a mitologia traz a cabeça como a mãe devoradora. Entretanto, em geral, a cabaça simboliza,

[...] a feminilidade em vários aspectos: é o atributo de excelência feminina como ferramenta para tirar água, armazenar e preparar alimentos, mas também sugere o sexo da mulher (“cabaça partida, língua popular é o próprio defloramento”), evoca fertilidade por uma barriga arredondada (“a barriga é uma cabaça...”), por extensão, é um símbolo de abundância, fertilidade regeneração e representa a imagem do mundo, participa da cultura (a cozinha), a cósmica (do universo), o metafísico (mistério da geração) (THOMAS, 1982, p. 24)⁵⁹.

No entanto, toda essa capacidade presente na simbolização da cabaça é transportada para a vida cotidiana da mulher como algo nefasto, perigoso, sobretudo o momento da menstruação; o perigo torna-se ainda mais evidente, algo que nenhum ritual consegue modificá-lo porque está ligado à natureza.

A performance da dominação masculina em relação à força feminina que cria, fecunda e é propulsora da vida, da reprodução, aquela que pode causar o assassinato e desorganizar

⁵⁹ Tradução livre de: “*Précisons toutefois que Laalebasse symbolise La féminité à plusieurs titres: elle est l’attribut féminin par excellence comme ustensile pour puiser l’eau, conserver ET préparer les aliments; elle suggère également Le sexe de La femme (“alebasse cassée” designe, dans Le langage populaire, La défloration); elle est symbole d’abondance, de fécondité, de régénération et représente l’image du monde. Ainsi participe-t-elle du culturel (La cuisine), du cosmique (l’univers), du métaphysique (mystère de la génération)*”.

todo o grupo faz com que a mulher seja vista por esses últimos e conseqüentemente como o único aspecto – o negativo; foi utilizando-se desse jogo que o homem subtraiu o poder feminino e o transformou em uma arma poderosa para interditar a mulher dos processos iniciáticos masculinos; deste modo, os homens negam o nascimento biológico originário da mulher para considerar apenas o nascimento social. Assim utilizam a ordem natural, ou melhor, desprezam a natureza para valorizar apenas o social; contudo, os homens continuam a depender do feminino para ascender socialmente, por isso toda a tentativa de exclusão feminina esbarra em uma fronteira frágil que os elementos-símbolos, como *Onilé (Oduda)* e *imole (Obatalá)*, encarregam-se de derrubá-la, mostrando a importância dos dois para a procriação do terceiro elemento.

4.2 Performance, masculinidades e feminilidades como estratégias de poder

Os depoentes apresentam suas explicações e estratégias para assegurar o poder nos grupos investigados, nos quais de um lado os homens do culto de Babá Egun supervalorizam suas funções em oposição à pouca relevância das tarefas femininas; do outro lado, as mulheres da Boa Morte mostram, através de seus discursos, que a figura masculina pode ser dispensada do corpo da Irmandade, uma vez que elas assumem o papel tanto de homem quanto de mulher. Resta-nos questionar se a masculinidade hegemônica e feminilidade dita subalterna são mais resistentes às mudanças em culturas tradicionais, cuja oralidade constitui um de seus pilares. Dessa forma, partimos desse questionamento por entender que os grupos investigados encontram na mitologia as justificativas para os fatos sociais do seu cotidiano; assim uma entrevistada quando inquirida se a mesma percebia discriminação entre o egun masculino e feminino responde:

C – Não, eu não vejo não. Egun tem masculino e feminino também, Egun de tiras são os homens, tem os aparaká e tem as manduas que é o Egun das mulheres; tem aí a finada Ziza a mãe de Teresa, que é uma mandua, a que foi a Iyakekerê da casa, hoje em dia ela sai aí, mas falar ela não fala, só dança, mas não fala. E – E por que elas não podem falar? C – Isso aí eu nem posso lhe dá uma resposta (risos) porque geralmente eu nem sei, eu nunca me toquei em perguntar. E – E você gostaria que elas falassem? C – Eu gostaria sim, para ver se é igual aos Egun ou se é diferente. Isso não incomoda não, porque eu não acho que tenha discriminação não, porque geralmente se tivesse discriminação elas não sairiam. (Carmélia, integrante do terreiro Agboula).

Acerca da possibilidade de o egun feminino ser cultuado individualmente para a depoente diz:

C – Não falam, porque os Egun aparaká só falam depois que tomam roupa, tomam carneiro daí passam a falar. Tem de ter um preparo antes porque o espírito quando acaba o axêxê, e faz todas as coisas, com determinados anos faz o aku, geralmente depois do aku o Egun já está pronto, o Egun já está pronto para iniciar a ser um Egun de luz, receber o carneiro, sua roupa e vim para o barracão. Mas o espírito de mulher não pode falar, mesmo que faça os rituais, porque isso só quem sabe explicar são os homens. (Carmélia, integrante do terreiro Agboula).

Há na narrativa da entrevistada a tentativa de igualar seu discurso ao da maioria das pessoas do grupo, porém ela mostra o desejo de ver as manduas falando. Outro aspecto não dito pela entrevistada, mas que fica evidente é a discriminação em relação aos espíritos femininos, pois ela ressalta quais são os procedimentos necessários para que um apaaraká se torne um Egun divinizado, porém afirma que esses procedimentos não isentam o espírito feminino da interdição. Manter as mulheres longe dos ritos secretos assegura aos homens o poder e a tradição, uma vez que a tradição é sempre contrária, ela governa os indivíduos e a coletividade (BALANDIER, 1997). Além disso, segundo as explicações dadas pelos adeptos de Babá Egun, os espíritos femininos fazem parte de outro processo, isto é, eles são cultuados coletivamente e relacionados à sociedade Gèlèdè. Nesta perspectiva, as mulheres são excluídas não apenas devido às relações, mas porque são femininas, porque a tradição possui um núcleo de verdades fundamentais que os guardiões e alguns poucos possuem acerca do “conhecimento de dentro” que não é acessível para todos; deste modo, as imposições advindas da tradição geram o conhecimento esotérico, não explícito a todos os integrantes do grupo. Embora estejamos abordando o conhecimento secreto dentro de grupos de matriz africana, ele não é exclusividade dos mesmos, pois a história do cristianismo era alimentada pelo conhecimento restrito a um pequeno grupo.

O conhecimento verdadeiro só é acessível ao pequeno número dos que nadam na perfeição; e por esta medida são avaliados a imperfeição, a falsidade, o mal, a desordem. Mas a gnose pode também ser vista como uma heresia, uma ameaça mais operante que secreta, pelas potências que definem a ordem *oficial* do mundo e dos homens. Nesta perspectiva, inverte-se ao se transformar em uma figura do caos. (BALANDIER, 1997, p. 97, grifo do autor).

A ocultação de um conhecimento cria um sentimento de desigualdade para os adeptos de maneira geral, mesmo que os membros nunca questionem a postura da cúpula; contudo, os símbolos e os rituais, dentre outras coisas, servem para pôr fim a estas desigualdades e ao

nefasto, dando-lhe coerência. Diante da afirmação, o que teria a mulher para ser alijada dos rituais que homenageiam a vida?

O tratamento discriminatório dado aos espíritos femininos talvez seja percebido pelo olhar externo e adeptos que pouco ou quase nada sabem das estruturas secretas dos rituais que homenageiam os ancestrais masculinos. Através das entrevistas realizadas com as mulheres mais antigas do culto de Babá, percebemos que o comportamento masculino quase nunca ou jamais foi questionado; tudo parece harmonioso. O conflito surge com as mais novas; percebe-se que quanto mais velhas e envolvidas nos rituais secretos mais aceitam as condições e regras do grupo. Parece que esse comportamento das mais velhas está ligado à falta da menstruação que as torna mais próximas do sagrado e do masculino. Portanto, a menstruação seria um interdito às hierarquias rituais e a velhice o facilitador ou a quebra das barreiras para que haja qualquer mudança na estrutura ritual; deste modo, é possível que, com a idade avançada, as mulheres possam realizar alguns rituais relacionados à morte.

Já na Irmandade da Boa Morte, a discriminação em relação ao homem é pouco questionada; ademais, percebemos que ocorre, de igual modo, entre as pessoas mais novas, posto que na festa pública a presença masculina é notada em várias ações; porém ela é negada nos discursos das integrantes. À medida que negam a participação do homem, as mulheres recusam a modernidade para a manutenção da tradição. Mais uma vez, os dois grupos mantêm a coerência nos discursos; tanto na Boa Morte quanto em Babá a estrutura é feita por mulheres e homens, ainda que colocados à margem das narrativas feitas para o público externo.

O olhar antropológico acerca da discriminação sofrida por mulheres e homens nos grupos supracitados fornece algumas pistas; a primeira delas vem do fato do homem considerar a mulher impura para determinados atos, não apenas nos rituais sagrados; sobretudo, a mulher torna-se impura no período menstrual. Em determinadas culturas, como entre os Maiores, a menstruação é uma espécie de assassinato, pois a menstruação biologicamente significa a impossibilidade da vida, pois, na medida em que ela surge, uma vida deixa de existir; portanto a mulher representa uma constante ameaça. A partir dessa perspectiva podemos aludir a uma das razões pelas quais as mulheres são marginalizadas nos rituais mortuários, realizados por Babá Egun. É também ela que ilumina a nossa compreensão em torno dos rituais realizados pela Boa Morte, uma vez que o corrimento menstrual não representa apenas o perigo do assassinato; a ausência dela representa a vida. O corrimento menstrual é ao mesmo tempo uma força de convergência e de exclusão; eis aí uma das razões pelas quais as mulheres podem realizar os rituais que comemoram a vida. A impureza

feminina é algo que a marginaliza, tornando-a fronteiriça. É antes um tipo de impureza que lhe reveste de poder. O sistema articula todos os indivíduos no sentido de todos ocuparem seus papéis; ainda que marginalizados, todos têm o seu lugar na estrutura social, põem ordem em um sistema que se mostra explicitamente desordenado. Deste modo, parece

[...] que a relação entre a forma e a ausência de forma circundante explica a repartição dos poderes simbólicos e dos poderes psíquicos: o simbolismo exterior sustém as estruturas sociais explícitas e os poderes psíquicos exteriores, informes, ameaçam-nas pelo aspecto não-estruturado. (DOUGLAS, 1991, p. 121).

A impureza ocupa uma posição central nas relações entre as forças espirituais e as estruturas sociais. De um lado operam os agentes sociais; e do outro os agentes sociais com forças sobrenaturais, como é o caso da mulher que possui uma força que lhe é inerente dada pela natureza, seria por assim dizer, uma força sobrenatural, mas que traz implicações sociais para a realidade social.

A segunda justificativa para a discriminação feminina pode possuir suas bases ancoradas no fato da mulher ser associada à massa criadora que é a terra. Essa explicação se junta ao forte elemento relacionado ao princípio dinâmico da existência de tudo que há no orun e no iyê, simbolicamente representado por Exu, primogênito do universo. Exu é a coerência e a contradição; à medida que se multiplica, ele se individualiza, uma vez que cada ser possui o seu Exu individual. Assim como a mulher, Exu é ambivalente, está associado à natureza pela própria condição de geradora de vida, aquele que carrega a cabaça que contém o princípio da propagação e mistério indecifrável da gestação. Exu é responsável pela criação da harmonia entre o poder feminino e o masculino, graças ao fato de ter nascido do ventre e do axé de Oxun Olari Iyá-Mi Ajé que é o poder máximo feminino e do axé dos dezesseis Irunmalé Àgba Odú, que é o poder máximo masculino. Contudo, Exu pode ser reconhecido como o Senhor dos caminhos, que como tal pode abri-los ou fechá-los a depender das circunstâncias e da gravidade de cada fato; ele se associa ao *òna burúku* (caminhos malignos) e ao *òna rere* (caminhos das boas coisas). Nos dois planos, embora necessário, é portador de uma parte vista como maléfica; por isso Exu, como a mulher, é venerado, mas mantido na fronteira. Neste sentido, sendo a mulher portadora de dupla força, oferece, segundo a visão masculina, o perigo ao homem, mas também pode associar-se ao movimento, à dinâmica e à instabilidade, por isso a mulher pode não ser considerada uma aliada do homem, já que está inserida em um mundo de ambivalência e oposições. É também pela ótica dos homens que a mulher pode ligar-se à fronteira entre a natureza e a cultura.

Nesta mesma direção, vai o entendimento em relação ao sangue. Vimos que o corrimento menstrual é um dos elementos engendrados no processo de criação da existência humana e, dentro da visão mitológica, o sangue vermelho é o portador do axé necessário à constituição dos seres; é o poder da realização. Por outro lado, o sangue menstrual é aquele traz a vida, porém é ele quem contamina toda a coletividade, causando desordem e desequilíbrio, pondo em risco todas as alianças, inclusive a continuidade da existência humana.

O sangue do nascimento pode ser assimilado ao do sacrifício; refere-se desse modo a algo que está além do mundo dos homens (o das potências), aos territórios da sacralidade, com a ambivalência própria desta, com o sistema de forças sobre as quais é preciso agir, a fim de nutrir a ordem da desordem e a vida da morte. O nascimento africano está aliás associado com frequência a uma morte metafórica. Em seu percurso biológico, indissociável de seu percurso social, a mulher aparece como o *significante por excelência*, mesmo se ela se encontra reduzida legalmente à condição de subordinado ou de coisa. É a partir do discurso sobre o feminino que a sociedade é pensada em sua ordem e naquilo que, nela, pode se voltar contra ela. (BALANDIER, 1997, p. 107-108).

No que tange à Irmandade da Boa Morte, podemos dizer que, além dela seguir os princípios das sociedades secretas das Gèlèdés, elas acreditam que os homens podem atuar apenas nos cargos administrativos, sendo que as noviças, crianças e homens são excluídos do ritual secreto denominado por ela como a vigília; é na vigília que efetivamente as mulheres se afastam dos homens. Além disso, os ritos mortuários realizados pelas mulheres da Boa Morte privilegiam os ancestrais femininos e os orixás relacionados à criação, que, como Exu, são a progênie de todos os orixás-filhos tanto do aiyê quanto do orun. Dentro da sociedade regida pelas mulheres, Exu é o próprio pássaro Eléye que acompanha e realiza todos os desejos das Iyá-Mi. Dentro da simbologia das cores, Ele representa o vermelho que é um processo da interação entre cores; como já nos referimos, o vermelho é simultaneamente transportador de axé e princípio dinâmico da existência individualizada; Exu, como o sangue vermelho, representa a capacidade da gestação e está contido nas penas de ekódidê.

Sobre a pena usada pelos Iyawô na iniciação, o mito conta que Oxalá possuía três esposas. Uma delas, a principal, era filha de Oxum, que se encarregava de cuidar das ferramentas e as vestes brancas de orixá. Entretanto as outras duas esposas tinham muitos ciúmes dela e queriam prejudicá-la de alguma maneira. Certa vez haveria uma festa no palácio e a zelosa esposa lavou as ferramentas de Oxalá e as colocou no sol para que ficassem ainda mais reluzentes; porém as duas esposas que não suportavam a filha de Oxum pegaram

as ferramentas e lançaram ao mar. Tal foi o desespero quando a principal sentiu falta e assim ficou desolada por não ter uma explicação para dar ao marido. Mas uma de suas criadas, fiel à filha de Oxum, ao limpar os peixes para festa encontrou neles as ferramentas de Oxalá e as entregou para a primeira esposa.

Contudo as duas esposas ainda não se deram por vencidas. Vejamos o que o mito ainda nos reserva.

No dia da festa, a primeira esposa sentou-se à direita de Oxalá, enquanto as duas do lado esquerdo, o que as tornava mais raivosas. As duas aproveitaram que a principal saía para buscar a coroa do grande orixá e colocaram sob sua cadeira um preparado mágico. Ao voltar, a principal esposa sentou e sentiu algo pegajoso, estranho e imediatamente correu aos seus aposentos, percebendo que estava menstruada, e novamente se desesperou pois, segundo as normas, ela havia quebrado um tabu, uma vez que Oxalá é avesso a sangue vermelho e à menstruação. Oxalá sentiu falta da esposa e foi procurá-la; ao encontrá-la toda suja do suposto sangue, ficou muito nervoso e a expulsou. A filha de Oxum correu para o colo da mãe que a recebeu com muito carinho, colocando-a na bacia para banhá-la com ervas. Quando Oxum tirou a filha do banho percebeu que o vermelho originava-se das penas de papagaio da costa, pena rara que também é conhecida com *ecodidé*. O fundo da bacia ficou repleto delas. A partir do episódio, a filha de Oxum começou a usar as penas como adorno em festas públicas, fato que a deixou com fama de riqueza, pois as penas eram muito caras e raras. Oxalá ficou sabendo e quis averiguar o fato; foi à casa de Oxum e encontrou sua esposa coberta com as preciosas plumas. O grande Orixá, diante de tamanha beleza, a perdoou, a levou para o palácio e novamente ela passou a ocupar o primeiro lugar entre as esposas.

Como prova de lealdade, Oxalá passou a ornar a própria testa com a pena de *ecodidé* e determinou que todo Iyawô também enfeitasse a cabeça raspada com a mesma pena, pois assim fica mais facilmente reconhecida pelos orixás quando estes tomam seu corpo em possessão⁶⁰.

Cada vez mais fica evidente a relação de complementaridade simbólica entre os dois grupos. Se por um lado as mulheres da Boa Morte lidam com a vida e os orixás a ela relacionados, por outro lado, os homens de Babá Egun lidam com a morte e os espíritos ancestrais a eles associados. O próprio Exu se encarrega de realizar a ligação entre os dois grupos. Se dentro da cosmogonia nagô o ser humano vive plenamente, não existindo a morte,

⁶⁰ Este mito foi recontado a partir da obra *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi (2001, p. 329).

uma vez que os rituais mortuários permitem que o homem viva para toda eternidade socialmente, então o que há entre a Boa Morte e Babá Egun é o distanciamento necessário para a sobrevivência dos dois, harmonizando as forças do masculino e do feminino que explicitamente são excludentes, mas simbolicamente estão unidas.

4.2.1 Masculinidades e feminilidades na engrenagem tradicional

O poder tem manifestações diferenciadas, a depender do contexto social, sobretudo quando as bases que o ancoram estão fincadas em saberes tradicionais, cujas desigualdades entre a mulher e o homem são justificadas por forças sobrenaturais. As masculinidades e feminilidades percebidas nos grupos ora investigados, à primeira vista, apresentam-se como semelhantes às das sociedades modernas, contudo, notamos que na Irmandade da Boa Morte, cuja localização é no espaço urbano, os discursos revelam certa modernidade, porém, as concepções de masculinidade e feminilidade que são engendradas nas crianças e nas novas adeptas pelas guardiãs da tradição recorrem aos aprendizados que lhe foram transmitidos por suas avós, mães e tias. Isso não quer dizer que na Irmandade não esteja ocorrendo transformações; na prática, elas ocorrem lentamente, contrapondo-se às narrativas de algumas integrantes, que falam abertamente das mudanças ocorridas. Em um dado momento da procissão promovida pela Boa Morte percebe-se que os homens carregam o andor e este fato pode contrariar o discurso da instituição que alega que os homens não participam de nenhum ato. Acerca disso, o depoimento justifica:

Quem tira Ela (Nossa Senhora) são as irmãs, são as quatros irmãs de festa são quem tira, quem tira e quem bota; agora devido à idade mais cansativa, não aguentam mais, não tem mais membro, força, para suspender, carregar Nossa Senhora como antigamente, durante todo o percurso; é por isso que nós abrimos mãos para as pessoas que também vêm, os visitantes vêm e todo mundo que vem quer pegar em Nossa Senhora, todo mundo quer sentir Nossa Senhora como nós sentimos no dia a dia. Quer dizer que nossas irmãs carregam aquele símbolo até a porta e depois aquelas que estão ali ao redor que ainda aguentam carregar Nossa Senhora carregam, depois nós ficamos contritas por não poder mais carregar por não poder mais fazer força, problema de coluna e outras coisas mais. É por isso que nós abrimos mão para outras pessoas carregarem Nossa Senhora, porque se dependesse de nós saíamos à rua toda, carregávamos pela vida toda, não passávamos para ninguém. (Floriceília, integrante da Boa Morte).

Mas o depoimento da integrante ainda revelaria não apenas uma justificativa relacionada às condições físicas das componentes da Irmandade, vejamos.

Nós não aguentamos mais carregar Nossa Senhora, nós a carregamos no espírito e na nossa alma e no momento que eles estão ali carregando, nós estamos ali contritas a Deus e a Ela, por ele (homem) nos ajudar mais ainda, porque um braço de um homem não é um braço de uma mulher, então nós pedimos mais força a Deus e a ela mesma para chegarmos ao nosso objetivo. (Floriceília, integrante da Boa Morte).

O depoimento da integrante deixa entrever que o homem é mais forte que a mulher; apesar de ter ressaltado que uma mulher nova possa fazer tudo que um homem faz, ela recorre inconscientemente ao discurso hegemônico da masculinidade, cuja ideia de fortaleza pertence ao homem em oposição à fragilidade feminina. Outra justificativa notada na fala da integrante é o fato de que no momento que os homens estão conduzindo Nossa Senhora elas estão invocando forças sobrenaturais para reverter a situação, isto é, o fato dos homens estarem ocupando o lugar que seria inerente às mulheres. Porém, a brecha da presença masculina na procissão não é sinônimo de igualdade na concepção de gênero; por vezes os homens ocupam um lugar de qualquer outro indivíduo, independentemente da genitália que ele tenha. Diante dos fatos, recorremos a uma das funções dos rituais para entender a fala da integrante. Sabemos que os gestos, muitas vezes, vêm acompanhados por palavras sagradas e possuem a capacidade de reverter qualquer situação; esse fato fica mais evidente quando olhamos para o depoimento de Floriceília que afirma: “*enquanto os homens carregam a imagem nós ficamos contritas*”, o que pode ser entendido como a elevação do pensamento na produção de fórmulas mágicas capazes de anular a força masculina que está carregando a imagem. Há neste sentido uma inversão de papéis, no momento em que os homens carregam o andor; para elas é como se estes fossem mulheres ou, pelo menos, pessoas que pudessem ser submetidas àquela condição. Mais uma vez é a performance ritual que permite tal inversão. O drama social vivido pelas mulheres parece deslocar o olhar para os elementos estruturantes que se mostram arredios ou estranhos à familiaridade feminina; é o olhar que vem das margens que fornecem alimento às estruturas centrais.

E, depara-se, talvez, com um dos “segredos do bricoleur: os restos e as sobras de estruturas simbólicas que lhe são mais preciosas permanecem às margens de sua obra, escondidos nas dobras da cultura, em testemunho do inacabamento de suas ‘soluções’, configurando um acervo de coisas boas para fazer pensar”. (DAWSEY, 2008).

É a margem que indica quando as estruturas movimentam-se, tudo parece estranho quando algo se apresenta pelas primeiras vezes, mas, depois de certo tempo, o olhar fixo para determinada coisa permite a entrada de novos elementos que vão se assimilando e se integrando às antigas estruturas, modificando-as, ainda que paulatinamente. Algumas mudanças são sentidas tanto na festa quanto no depoimento, sobretudo quando os integrantes afirmam: “*antigamente era feito assim, mas hoje não temos condições de fazer*”. Isto sinaliza que a engrenagem movimenta-se de modo a não permitir seu aniquilamento.



Figura 22 – Teresa, Iyakekerê do terreiro Babá Agboula
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

Já em Babá Egun, cuja localização é rural, percebemos que existe certa coerência entre o discurso e a prática. Aqui as mudanças são quase imperceptíveis, principalmente no que toca às relações entre homens e mulheres (vide figura 22). Isso não significa que a

tradição não sofra os revezes das mudanças que ocorrem na sociedade, na qual o culto está inserido. Mudanças que podem ser referidas quanto à exposição midiática do culto. Contudo, falamos de uma tradição entendida como um conjunto de práticas e significados geridos e ressignificados por indivíduos e/ou grupos que a praticam, o que significa que ela não é estanque nem impermeável às dinâmicas culturais da própria realidade social vivida por seus guardiões. Apesar de manter o núcleo duro da tradição, um pequeno número de adeptos questiona a postura dos homens em relação ao tratamento dispensado às mulheres; porém essas reclamações aparentemente não surtem nenhum efeito, uma vez que a masculinidade hegemônica impregna toda estrutura ritual, ditando tudo a ser realizado na comunidade, tanto nos aspectos rituais quanto nas decisões fora dela. São os rituais responsáveis por separar o cotidiano da cerimônia, contudo, muitos elementos rituais são utilizados no dia a dia, para determinar o que não pode ser modificado; portanto, seus adeptos usam o sobrenatural para justificar regras e comportamentos da realidade social, como se pode ver na narrativa da integrante do terreiro Babá Agboula, acerca do trato feminino no referido culto:

Tem vários tipos de Egun, tem Egun Apaaraká, tem mandua, esse é de mulher, tem a mãe de Teresa que sai, tem uma tia minha, chama tia Júlia e têm outras aí. E – E como é o Egun feminino? R – Ele sai, dança, mas não fala; elas não falam, não dão consulta, só dançam. Era bom que os Eguns de mulher pudessem falar, tivessem voz, porque assim como os homens falam poderia ser a mesma coisa, ter voz. Eu fico um pouco triste porque eu queria que elas falassem, porque mesmo essa mãe de Teresa aí, eu queria que ela falasse, porque era uma pessoa extraordinária, uma pessoa bacana! Quando elas querem mandar recado elas passam para outros Eguns que falam, para transmitir alguma coisa. Eu acho que as manduas deveriam ter o mesmo direito de Egun do homem, para mim deveria ser assim. Se fosse mulher eu ia ficar mais a vontade para falar as coisas, eu gostaria sim! (Raquel, adepta do Terreiro Agboula).

Para além das desigualdades de sexos apontadas pela entrevistada, ela mostra o desejo de poder falar com o espírito feminino, fica evidente a concepção de morte nas entrelinhas da narrativa, pois fala do espírito da mãe de Teresa como se a mesma ainda estivesse no aiyê. Assim como na sociedade mais ampla, os espíritos femininos ou as manduas precisam dos espíritos masculinos para transmitir suas mensagens ao grupo e/ou a algum membro da família carnal. O comportamento dos adeptos, homens ou mulheres, é controlado pela masculinidade hegemônica, porém, no que se refere à questão do poder e do controle, este é diferentemente acessível aos que se encontram em posição privilegiada; utilizam-se da estrutural ritual para perpetuar desigualdades femininas. Contudo, este aspecto do culto

mostra-se impermeável à mudança, porém, em relação ao acesso aos cargos masculinos, vislumbramos algo que parece indicar certo movimento nas estruturas rituais. Pode-se ver na narrativa de Ojé as mudanças rituais que vem ocorrendo no culto de Babá:

Para chegar a ser um Ojá o correto seria esse, fazer primeiro a parte de Lesén-Orixá, assentar o santo, dá bori para fortalecer a cabeça para depois entrar. Primeiro Babá nomeia a pessoa, depois faz Amúixã que é a primeira obrigação, aí a pessoa fica esperando um determinado tempo, dois anos, três anos para poder fazer Ojé, você está entendendo? Depois quando faz aquele tempo de três anos faz Ojé, dois anos, três anos conforme for entendeu? Mas o correto mesmo são três anos, aí tem gente que faz, tem por aí, algumas casas que faz o cara, faz Ojé até com seis meses, até com seis meses o cara faz, mas o certo são três anos, mas hoje o cara não quer esperar. Aqui mudou umas coisinhas, mas a gente tá consertando. (Clésio, Ojé do Terreiro Agboula).

Embora a transformação revelada pelo entrevistado esteja incomodando o grupo ou pelo menos seus dirigentes, percebemos, nas suas expressões corporais, que há um diálogo entre o passado e o presente, pois a justificativa dada para que as casas venham reduzindo o tempo entre a feitura de Amuixã e o posto de Ojé, é a falta de tempo, pois outros adeptos em conversa informal afirmaram que se um indivíduo leva três meses sem aparecer no trabalho ele é desligado da empresa. Assim, embora o Ojé entrevistado não tenha mencionado, percebemos que há um acordo, sobretudo quando ele diz que estão consertando o que está errado. Além disso, afirmou que o tempo de permanência no terreiro durante a feitura de Amuixã é extremamente importante, no que tange ao aprendizado, isto é, os conhecimentos que são transmitidos no período de reclusão. Em contrapartida, os apelos de uma sociedade moderna tendem a impor algumas mudanças na esfera das sociedades tradicionais; isso mostra uma descontinuidade, que possibilita o confronto entre os agentes envolvidos, todavia não se quer um agrupamento puro e longe das influências de novos saberes. O moderno possui duas faces: uma que indica para o desenvolvimento e o outro nebuloso que pode pôr em risco o projeto de hegemonia idiossincrática dos conhecimentos tradicionais.

Acerca da masculinidade hegemônica e da feminilidade dita subalterna, em relação ao culto de Babá Egun e à Irmandade da Boa Morte, para além de serem uma performance, elas revelam várias estratégias que podem favorecer a manutenção da hierarquia nos grupos. Tratando-se de sociedades tradicionais, percebemos que o privilégio da oralidade contribui para o fortalecimento da masculinidade e da feminilidade, ao passo que as mudanças acontecem mais lentamente. Os agentes, tanto da Boa Morte quanto do culto de Babá Egun, aprendem que o comportamento corporal é

necessário para realizar suas performances diante do sexo oposto. Desde crianças eles realizam uma espécie de *ensaio* (SCHECHNER, 1985), quando das vivências rituais em suas brincadeiras; já na fase adulta, os indivíduos realizam a performance ou a realização do ato em si, enquanto parte integrante do ritual. Essas atitudes levam seus adeptos a utilizarem performances estratégicas, a fim de manter o *status*. O comportamento, que muitas vezes foi apreendido nas brincadeiras, deve ser repetido quando necessário; de igual modo, joga-se com esses aprendizados para dominar ou passar a ideia de dominado, com o intuito de atingir um propósito maior, para ordenar aquilo que se julga desordenado, para ajustar o natural ao sobrenatural. Portanto, os movimentos de mudanças entre os grupos desvendam complementaridade entre os espaços do masculino e feminino. Sobre os espaços aparentemente antagônicos, o autor esclarece:

Do espaço policiado ao espaço da desordem integral, o dos monstros, são traçados espaços de transição de onde o desordenamento se manifesta dentro da ordem, e onde a desordem permanece ordenável. Mais significativa ainda é a recusa em excluir totalmente da organização a presença do não-ordenado: “O microcosmo não rejeita, não exclui o caos... ele o inclui para dominá-lo, para vigiá-lo, para controlá-lo, às vezes reprimi-lo; ele o inclui delimitando-o, mas deixando a comunicação possível...” De um lado, a desordem não é redutível, é preciso dar-lhe um lugar, tê-la sob controle, utilizá-la também – tarefa dos heróis que convertem o negativo em positivo. De outro lado, a desordem extrema, o caos, pode invadir o domínio da vida social e desregular sua ordem. (BALANDIER, 1997, p. 100).

A citação revela-se como uma espécie de metáfora para dar sentido às oposições existentes entre os dois universos, que por vezes são excludentes e ao mesmo tempo complementares. O masculino vive para o feminino e este para o masculino, por mais que o homem subjugu a mulher, ela será sempre uma desordem necessária, sem a qual a vida não se completa, mesmo que esta união seja considerada precária e problemática.

Em quase todas as comunidades, os rituais exaltam a masculinidade hegemônica e as atividades a ela relacionadas; por outro lado, as atividades rituais reforçam a ambiguidade na concepção masculina da natureza da mulher, contrapondo-se ao papel social que ela desempenha no seio da sociedade, ou seja, a mulher garante a fecundação de novos seres, porém isso não impede que ela seja classificada como inferior e dependente; por conseguinte, a concepção masculina frequentemente omite o caráter dinâmico e complementar inerente à mulher. Fatos análogos podem ser encontrados nos grupos tradicionais que ora estudamos; todavia faz-se uma ressalva acerca da Boa Morte que, apesar de sofrer os desmandos de uma sociedade hegemonicamente masculina, coloca-se no mundo de forma diferenciada, dada a especificidade de figurar como o único grupo feminino que discursivamente refuta o homem.

A análise de diferentes situações revelou que, mesmo negando, homens e mulheres são partes integrantes de ambos os grupos. Para Balandier (1976), a lógica da existência é a do dualismo complementar e da dinâmica das oposições. A relação de controle entre homem e mulher vai além das estruturas rituais, antes é uma forma de expressar as oposições da vida em sociedade, revela a condição de cada sexo na rede social. Sobre esse aspecto, Bourdieu (2010, p. 122-123) adverte:

Os gêneros, longe de serem simples “papéis” com que se poderia jogar à vontade (à maneira das *drag queens*), estão inscritos nos corpos e em todo universo do qual extraem sua força. É a ordem dos gêneros que fundamenta a eficácia performativa das palavras – e mais especialmente dos insultos – e é também ela que resiste às definições falsamente revolucionárias do voluntarismo subversivo. (grifo do autor).

As respostas para as inquietações em torno dos grupos estão nos corpos de mulheres e homens que se esforçam para manter viva a tradição, sem perder de vista o respeito a si mesmo. Ao longo de nossa permanência junto aos grupos, percebemos que cada ritual tem a função de fazer perdurar os saberes tradicionais; todavia os grupos estão atentos às dinâmicas culturais que os envolvem.

Inicialmente, a partir dos dados recolhidos na pesquisa exploratória e na análise destes, trabalhávamos com a seguinte hipótese: homens e mulheres utilizam performances de masculinidades e feminilidades para assegurarem as práticas dos rituais mortuários, bem como garantirem a manutenção do status de poder dentro dos grupos, ou seja, ao invés de questionarem a exclusão feminina nos rituais, usam o corpo para subverterem a ordem vigente. Pois bem, penso que esta hipótese resolve parte de um fenômeno muito mais complexo do que foi previsto, posto que envolve não apenas aspectos físicos mas de ordem sobrenatural; não apenas indivíduos que estão no centro das ações, mas pessoas que estão à margem; deste modo, os rituais mortuários lidam, sobretudo, com o universo rico em simbolismo, tantas vezes contraditório quando olhado pelo ângulo dominante. O jogo produzido nos grupos pesquisados revela um efeito maior do que é mostrado na sua representação; é produzido simultaneamente na ação e na emoção entre/pelos participantes. Para Huizinga (2008, p. 18), o ritual está longe de ser simplesmente uma ação imitativa, leva a uma verdadeira participação no próprio ato sagrado. Consoante ao exposto, a masculinidade hegemônica em contexto de cultura oral mostra-se mais resistente à mudança, principalmente quando se tem por base a relação entre mulher e homem, como no caso do culto de Babá Egun em oposição ao contexto da Irmandade da Boa Morte que se permite jogar com ela. Embora ambos tenham a oralidade como base, o primeiro estabelece

uma estratégia mais eficaz no sentido de tornar visível e justificável a postura masculina em relação à exclusão da mulher dos processos rituais, deixando evidente que apenas eles são capazes de dar continuidade a uma tradição secular. O segundo grupo também usa a estratégia para assegurar a manutenção da instituição, por isso parecem aceitar as imposições masculinas, mas por meio dos símbolos rituais, e a sua condição, enquanto propulsora de vida, subverte a ordem vigente, promovendo transformações paradigmáticas, no que toca aos rituais mortuários. Deste modo pode-se afirmar que os aparentes conflitos entre homens e mulheres compactuam, fundem-se e se homogenizam, sem perder suas especificidades, para ligar a natureza à cultura, o aiyê ao orun, enfim, o masculino ao feminino como essenciais em qualquer segmento da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro das concepções mortuárias dos adeptos da Boa Morte e do culto de Babá Egun a imortalidade constitui ponto norteador da existência terrena, contudo, a realização dos rituais mortuários, em princípio, seria exclusividade masculina, já que grande parte das narrativas mitológicas afro-brasileiras atribuem ao homem lugar privilegiado em oposição à subalternidade da mulher, quando observada sob a ótica masculina, pois existem mulheres-deusas que não são subalternas ao poder do homem. A mitologia africana fornece elementos que justificam a subversão feminina contra a ordem dominante. Vista pelo homem, a mulher é um ser ambíguo; dada a sua capacidade de fecundação e de poluição, ela representa a desordem, mas é ao mesmo tempo elemento da ordem.

Segundo o princípio nagô, a função de trazer os Eguns à terra é exclusividade masculina, por isso nem todas as pessoas podem lidar com esses espíritos. Mas esse princípio, durante a realização da tese, tornou-se divergente, quando examinado à luz dos dados empíricos recolhidos tanto na Boa Morte quanto no Babá Egun; os dados demonstraram que os rituais contam com a colaboração de homem e mulher, cada um tem seu lugar na estrutura ritual. No Bela Vista, Ponta de Areia, inicialmente, a mulher se ocupa apenas do cuidado dos orixás, mas as entrevistas revelaram que outras funções lhe são atribuídas, como o preparo das comidas votivas dos Eguns, a preparação do espaço ritual; ademais é atribuição feminina levantar as oferendas entregues aos Babás. Deste modo a prática vai além dos discursos. No processo de interação entre o masculino e o feminino, podemos afirmar que as forças sobrenaturais e as ações físicas desempenham fulcral participação, visto que a comunicação ou a sociabilidade entre dimensões aparentemente antagônicas elaboram a ação ritual mortuária com signos e significados múltiplos.

No que toca às questões das masculinidades e das feminilidades produzidas pelos adeptos dos referidos grupos, revelam-se duas faces: a primeira delas está associada ao cumprimento da determinação de forças sobrenaturais, as quais justificam a exclusão da mulher dos processos rituais que homenageiam os ancestrais; já a segunda liga-se ao fato de que a tradição não pode ser modificada conscientemente, portanto os seus adeptos não estão autorizados a imprimir ou retirar elementos dos cultos. No caso do culto de Babá Egun, as mulheres não acessam alguns espaços rituais, mas por outro lado, são fulcrais na realização das homenagens; alguns entrevistados afirmaram que sem a participação feminina não havia

como realizar o culto. As funções desempenhadas por cada mulher, por cada homem têm importância material e simbólica, sendo estas reveladas através da concepção dualista do masculino e do feminino, aparecendo especialmente como forças complementares, constituindo a própria natureza do ser humano e do caráter opositor das coisas. Porém, para Balandier (1976), o “mundo”, a sociedade e a cultura que servem de base para a existência não podem resultar senão das múltiplas relações entre elementos marcados pelos signos da masculinidade e da feminilidade.

Quanto à Boa Morte notamos que há um movimento de mudança quando novas integrantes são incorporadas ao grupo. Todavia, no que tange às estruturas rituais, as transformações são efetivadas para atender as necessidades de pessoas que não estão na hierarquia da Irmandade, mas que usam das prerrogativas do conhecimento do mundo letrado para impor mudanças; portanto, as transformações ocorridas na Boa Morte chegam de fora para dentro. Durham (2004) chama a atenção para o fato de a maioria das culturas tidas como populares estarem ancoradas na oralidade e não na comunicação escrita, onde padrões de comportamento e representações simbólicas são desenvolvidos por determinada pessoa ou grupo que parece definir o modo pelo qual cada integrante vive e deve ocupar espaço denominado. Para Santos (1984), a introdução de comunicação escrita cria problemas que ferem e debilitam os próprios fundamentos das relações dinâmicas do sistema. Dentre as modificações, não se veem mais as integrantes envolvidas nos preparativos dos alimentos; o percurso das procissões é modificado em nome do cuidado com as irmãs. O salão no qual ocorria a valsa e o samba é agora um ateliê e nos dias de festa abriga uma feira de artesanato e comidas típicas (vide figura 23). Vale salientar que tanto o artesanato quanto a comida nada têm a ver com a Irmandade, bem como a arrecadação de proventos oriundos da venda desses produtos.





Figura 23 – Conjunto de fotos de algumas transformações ocorridas na Boa Morte
Fonte: Arquivo Joalice Conceição

Os rituais públicos que integram as festividades da associação Egungun e da Boa Morte homenageiam os espíritos ancestrais. Para os adeptos do terreiro Agboula, os ancestrais são representados pela figura do Egun divinizado que é parte da existência; já a Boa Morte lida com os orixás associados à morte que também se relacionam com a vida. Embora os dois grupos trabalhem com bases comuns – morte, poder e rituais –, somente por estes últimos e aliando-os à performance é que os adeptos superam a dicotomia instalada entre as forças aparentemente antagônicas. Salientamos que as explicações para que as mulheres possam

lidar com forças mortuárias são dadas pelo viés da natureza, uma vez que ela (a mulher) é produtora de nova vida e nela reside também a possibilidade da continuidade da existência. Porém a oposição aparece quando colocamos em relevo uma característica inerente ao feminino, o corrimento menstrual; por ele, a mulher pode ser considerada fonte de perigo, já que a menstruação possui simbolicamente dupla face: uma que é fonte de fecundidade e outra que é fonte de morte; o sangramento menstrual descarta a possibilidade da concepção de uma vida. Desta forma, os rituais têm a função de reverter essa ambiguidade, de apagar esse aspecto inerente à mulher; é isso que nos fez acreditar na subversão feminina que impregna a visão de mundo das mulheres da Boa Morte.

Quanto à postura dos homens do culto de Babá Egun, estes transformam a fecundidade inerente à natureza feminina em símbolo de ameaça não apenas para os rituais como para toda a coletividade; desta forma, os homens fazem de uma característica biológica um instrumento de dominação masculina aliando a ela a violência subjetiva, como forma de controle e exclusão do ciclo social. Através dos rituais, os homens expressam a repartição e a hierarquização das atividades, as quais estendem-se para outras esferas da vida em sociedade. Mas a aliança do masculino com o feminino, em diversas instâncias da vida, faz desaparecer as oposições, que por sua vez são transformadas em elementos de complementariedade. Para Balandier (1976), é nisso que constitui a origem do sistema social, as diferenças; mesmo permanecendo como portadoras de tensões, são constitutivas de relações.

A premissa da utilização da performance de masculinidades e feminilidades como forma de assegurar as práticas dos ritos mortuários, assim como a garantia de manutenção do status de poder, foram reveladas ao longo de todo o texto, principalmente quando apontamos de que maneira esses comportamentos eram engendrados, sobretudo nas crianças, dentro e fora dos rituais; a repetição dos rituais proporcionava a restauração de um comportamento duradouro. Assim podemos afirmar que mulheres e homens usam estratégias corporais da masculinidade hegemônica e da feminilidade dita subalterna para vencer as contradições rituais; ainda assim, a cultura produzida na Irmandade da Boa Morte e no terreiro de Babá Agboula, principalmente nos seus aspectos materiais, é colocada sob o signo da hegemonia masculina.

As mudanças observadas ao longo dos anos também estão relacionadas a dois fatos. O primeiro está associado à diferença sexual (biológica), que é transformada pelos homens em uma forma de dominação e de exclusão das mulheres dos rituais mortuários, o que revela uma contradição entre a prática e o discurso, visto que tanto o homem quanto a mulher são partes constitutivas de todo o processo ritual, mostrando que a dubiedade é uma resposta à

ambivalência das relações e das estruturas onde se realizam todos os rituais. Outro fato relaciona-se às mudanças ocorridas na estrutura ritual; para além da subjetividade, elas estão ancoradas em saberes materiais e imateriais que criam uma dinâmica e certa tensão entre o moderno e o tradicional, entre os adeptos e a população. Essas transformações carregam certa reflexividade que ora aponta para o avanço ora mostra-se retrocedente. Para Giddens (2005), a reflexividade é uma característica que define toda ação humana, inclusive o controle consistente que não se distancia do comportamento e dos contextos sociais.

Assim, a tese *Duas metades, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun* foi um exercício a respeito das práticas mortuárias e os diferentes papéis desempenhados por homem ou mulher, ao tempo em que se revelaram performances para manutenção de poder ou subversão da ordem vigente. Assim vimos que os dois grupos investigados lutam de todas as formas para cumprir os requisitos sagrados dos rituais mortuários que permitem aos homens e mulheres ascenderem ao estatuto de ancestrais. Nesses rituais, os corpos performatizam para fazer unir esferas aparentemente antagônicas como o masculino e o feminino, o aiyê e o orun.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. O corpo na teoria antropológica. *Revista de comunicação e linguagens*, Lisboa, n. 33, p. 49-66, 2004.

_____. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. 2. ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Tradução Luzia Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

AWOFA, Ogbeara. *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. Tradução Oswaldo Elias Xidieh. São Paulo: Cultrix, 1976.

_____. *A desordem: elogio ao movimento*. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.

BASCOM, William. *Ifá divination: communication between dogs and men in West Africa*. Bloomington e Londres: Indiana University Press, 1969.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. *O candomblé da Bahia*. Tradução M. I. Pereira de Queiroz. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

BERNARDO, T. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: Unesp, 1988.

_____. *Negras Mulheres e Mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ, 2003.

BERTAUX, Daniel. *Destinos pessoais e estrutura de classe: para uma crítica da antropologia política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BLEICHMAR, Elmice Dio. *O feminismo espontâneo da histeria: estudos dos transtornos narcisistas da feminilidade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 3. ed. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2010.

_____. *Esboço de uma teoria da prática*. Tradução Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 7. ed. Tradução Fernando Thomas. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egun*. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.

_____. *Candomblé: Tradição e mudança*. Salvador: P555 Edições, 2006.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and subversion of identity*. New York/London: Routledge, 1990.

CAMPBELL, Joseph. *O herói das mil faces*. São Paulo: Rocco, 1992.

CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 2001.

CARVALHO, Edgard A.; ALMEIDA, Maria da C. (Org.). *Ilya Prigogine I. Ciência, razão e paixão*. Belém: Eduepa, 2001.

CONCEIÇÃO, Joalice Santos. *Mulheres do partido alto, elegância, fé e poder: um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*. 2004. Departamento de Ciências Sociais/Antropologia. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

CONNELL, R. W. Como teorizar o patriarcado. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 85-93, jul./dez. 1990.

_____. *Gender and power: society, the person, and sexual politics*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

_____. *La organización social de la masculinidad*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. Disponível em: <<http://www.cholonautas.edu.pe>>. Acesso em: 15 dez. 2010.

_____. *Masculinities: knowledge; Power and social change*. California: University of California Press, 1995a.

_____. Políticas de masculinidade. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 2, n. 20, p. 185-206, jul./dez. 1995b.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Tradução Maria Manuela Rocha. Oeiras: Celta, 1999.

CONSORTE, Josildethe G. Sincretismo ou Africanização? Os Sentidos da Dupla Pertença. *Travessia Revista do Migrante*, São Paulo, v. 36, p. 11-14, 2000.

DAWSEY, John C. Nossa Senhora Aparecida e a mulher lobisomen: Benjamin, Brecht e teatro dramático na Antropologia. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 2, n. 1, dez. 2000.

DAWSEY, John C. *Turner, Benjamin e Antropologia da performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas*. 2008. Disponível em: <<http://www.metamorficus.blogspot.com/2008/02/turner-benjamin-e-antropologia-da.html>>. Acesso em: 12 fev. 2010.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O medo: uma análise de Jean Delumeau*. 2007. Disponível em: <<http://www.usc.br/educs>>. Acesso em: 12 out. 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Edições 70, 1991.

DREWAL, H. John; DREWAL, M. Thompson. *Gèlèdè, art and female power among the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURHAM, Eunice R. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2004.

ELIADE, Mircea. *O profano e o sagrado*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FASTING, Kari. El género como perspectiva importante en el estudio de la sociología del deporte. *Revista Digital*, Buenos Aires, ano 11, n. 96, maio 2006. Disponível em: <<http://www.efdeportes.com>>. Acesso em: 12 out. 2009.

FLAX, Jane. Postmodernism and gender relations in feminist theory. *In The University of Chicago*, Chicago, v. 12, n. 4, p. 621-643, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREUD. *Feminilidade*. v. XXI. ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Oeira: Celta, 2005.

GIAVONI, Adriana; TAMAYO, Álvaro. Inventário feminino dos esquemas de gênero do autoconceito (IFECA). *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 1, p. 45-63, jan. 2005.

GODELIER, M. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 14. ed. Tradução Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOOD, Jack. *L'homme, l'écriture et la mort*. Paris: Les belles lettres, 1996.

HEILBORN, Maria Luíza. Sobre sexualidade, gênero, corpo e juventude. In: LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. São Paulo: Vozes, 1997.

HÉRITIER, Françoise. *Masculino feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Epistemologia e Sociedade).

HERTZ, Robert. *Contribution to the study of the collective representation of death*. Death and the right hand. Glencoe: The Free Press, 1960.

_____. *La muerte y La mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

KLEIN, Melanie. Os efeitos das primeiras situações da angústia sobre o desenvolvimento sexual da menina. In: _____. *Psicanálise da criança*. São Paulo: Mestre Jou, 1975. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielaOrg/php/reflinks.php?refpid=s1415-1138200700020001000008&ing=pt&pid=s1415-1138200010>>. Acesso em: 5 out. 2010.

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

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

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução Sônia M. S. Fulmann. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEITE, Fábio R. *Uma Questão Ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena, 2008.

LERNER, Gerda. *The creation of patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986. v. 1.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 3. ed. São Paulo: Vozes, 2003.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas, 1).

_____. *Pensamento selvagem*. 6. ed. São Paulo: Papyrus, 1989.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés Jejê-Nagôs da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Corrupio, 2003.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Nas redes do conceito de gênero. In: MEYER, M.; WALDOW, O. E. *Gênero e Saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 41-51.

MARQUES, Francisca Helena. *Festa da Boa Morte e Glória: ritual, música e performance*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. *Samba de roda em Cachoeira, Bahia: uma abordagem etnomusicológica*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MARKUS, Hazel. Self-information and processing information about the self. *Journal of personality and psychology*, Natal, v. 10, n. 1, p. 25-34, 2005.

MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____; HUBERT, Henri. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MICHELS, André. Histeria e feminilidade. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 33-55, jun. 2001.

MILHEIROS, Mário. *Concepções gentílicas sobre a morte*. Lisboa: Junta de Investigação do Museu Histórico Ultramarino, 1960. (Estudos, ensaios e Documento, 81).

MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América. 1970.

MORTON-WILLIAMS. P. The Yoruba Ogboni cult in Oyo. *Journal of the international African Institute*, Nigéria, Africa, v. 30, n. 4, p. 362-374, 1960.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *A presença do candomblé na Irmandade da Boa Morte: uma investigação etnográfica sobre ritos mortuários e religiosidade afro-baiana*. Projeto de Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2001

_____; ISIDORO, Cristina. *A Boa Morte em Cachoeira: contribuição para o estudo etnográfico*. Cachoeira: Cepasc, 1988.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2004.

PATEMAN, Carole. *Contrato sexual: papéis sexuais*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 1-20, 1987.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

RODRIGUES, Nina. *Animismo fetichista dos negros baianos*. São Paulo: Editora P555, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

_____. *Violência de gênero: poder e impotência*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SALLUM, Marta Heloisa L. Por que são de madeiras essas mulheres d'água? *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 9, p. 163-193, 1999.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida dos. *A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun*. 1996. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais/Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limond, 1988.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SARAIVA, Maria Clara. *Rios de Guiné do Cabo Verde: Rituais funerários entre Portugal e África. Uma etnografia da morte em Cabo Verde e nos Papéis da Guiné-Bissau*. 1999. Tese (Doutoramento) – Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de Antropologia Cultural e Social, Lisboa, 1999.

SARRÓ, Ramon. *The politics of religious change on the upper Guinea Coast: Iconoclasm done and undone*. London: Edinburgh University Press, 2009.

SCHECHNER, Richard. *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

_____. O que é Performance? *O Percevejo: Revista de teatro, crítica e estética*, Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, p. 25-50, 2003.

SCHECHNER, Richard. O que pode a performance na educação? Uma entrevista com Richard Schechner. Entrevista concedida a Marcelo de Andrade Pereira e G. Icle. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 23-35, maio/ago. 2010.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, 1990.

SEGATO, Laura. *Santos e Daimones*. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília, DF: Editora da UnB, 1995.

SERRES, Michel. *O incandescente*. Tradução Edgard de A. Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005.

SEVERI, Carlo. A palavra emprestada ou como falam as imagens. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 459-505, 2009.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

STOLLER, R. Jesse. *A experiência transexual*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito*: antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de la cultura económica, 1983.

_____. *La mort africaine*. Idéologie funéraire en Afrique noire. Paris: Payot, 1982.

THORNE, Barrie. *Gender Play: girls and boys in school*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997.

TURNER, Victor W. Dewey, Dilthey, and Dramas: An Essay in the Anthropology of Experience. In: _____; BRUNER, E. (Ed.). *The Anthropology of Experience*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 33-44.

_____. *O processo ritual*: estrutura e anti-estrutura. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *The anthropology of performance*. New York: Paj Publications. 1988.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos do século XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. *Notícias da Bahia – 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*: uma “sociologia da morte” no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.

Arquivos pesquisados

Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador. Salvador, Bahia, Brasil.

Arquivo Público do Estado da Bahia. Salvador, Bahia, Brasil.

Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa, Portugal.

Arquivo da Torre do Tombo. Lisboa, Portugal.

Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa, Portugal.

GLOSSÁRIO

Abiã – adepto do candomblé que ainda não passou pelo processo iniciático e feitura no orixá.

Agbá – o mais respeitado, o mais velho.

Agboulá – nome do Egun protetor do terreiro do Bela Vista que leva o mesmo nome.

Aguê – espírito da floresta, também conhecido por Aroni, fiel companheiro de Ossaiye, fuma cachimbo de casco de caracol; por possuir uma única perna é associado à figura do saci-pererê.

Aiyê – lugar onde habitam os vivos.

Alá – grande pano branco usado por Oxalá para controlar os dois planos da existência.

Alabá – nome dado ao sacerdote-chefe de um terreiro de Babá Egun.

Alabê – nome usado para designar o tocador de atabaque; normalmente essa denominação é usada para os iniciados que compõem a orquestra ritual.

Alapini – o mais alto título concedido ao adepto do Culto de Egun; nome dado ao sumo sacerdote do culto aos ancestrais, Egun.

Amuixã – primeiro estágio de iniciação no Culto de Babá Egun.

Apo-iwa – saco da existência, bolsa que continha simbolicamente todas as coisas usadas na construção do mundo material, isto é, o aiyê.

Apéré-odu – Almofada sagrada utilizada por Olorun para sentar-se e na qual contém os mistérios da criação, além de servir de depósito para os presentes que constantemente recebem de seus filhos em retribuição às boas ações, e de conter os destinos do mundo.

Ara – corpo.

Atabaque – instrumento de percussão usado no candomblé.

Axé – em iyorubá, significa força, energia.

Axexê – cerimônia mortuária entre os iyorubás, praticado no candomblé.

Axó – roupa ritual dos Eguns.

Axogum – Ogã, encarregado do sacrifício ritual.

Babá – pai, neste trabalho, refere-se ao ancestral.

Babá Egun – nome ritual de um Egun, cultuado nas casas que se dedicam apenas aos espíritos ancestrais.

Babá Agboula – nome utilizado para designar o Egun protetor do terreiro do Bela Vista.

- Babá Nilá** – nome utilizado para designar o Egun protetor do terreiro Babá Nilá, Baixada Fluminense, Rio de Janeiro.
- Babá Olokotum** – nome de um Egun-Agbá.
- Barracão** – espaço onde se realizam as cerimônias públicas dos cultos de matriz afro-brasileira.
- Barro Branco** – local em Itaparica, onde fica o famoso terreiro de Egun Ilê Oiá.
- Barro Vermelho** – antiga localização do terreiro de Babá Agboulá.
- Bela Vista** – localização de um dos terreiros de Egun, em Itaparica, Bahia.
- Bori** – oferenda dada à cabeça.
- Cajazeira** – na biologia, significa *Spondias lutea*; no candomblé é uma árvore ritual dedicada a Ogum.
- Candombé** – nome que designa, na Bahia, a comunidade religiosa de matriz africana.
- Casamento endogâmico** – casamento realizado com pessoas do mesmo grupo.
- Ceia branca** – refeição cujos alimentos são preparados sem azeite de dendê.
- Circularidade** – princípio africano, no qual encontram-se todas as fases da vida; no candomblé é representado pelo orixá Oxumarê.
- Comida-seca** – alimentos votivos que não contêm sangue ou ejê.
- Congada** – grupo de dança formado na época da escravidão, geralmente para render homenagens a São Benedito e Santa Efigênia.
- Corta Braço** – antigo terreiro de Egun, localizado no bairro da Liberdade, em Salvador.
- Dádiva** – aquilo que se dá; elementos concretos ou simbólicos utilizados nas trocas.
- Doburu** ou **buruburu** – pipoca oferecida à Obaluaiyê.
- Ebó** – oferenda.
- Ebora** – divindades ancestrais; orixás.
- Eduardo Daniel de Paula** – grande Ojé, fundador do culto do terreiro de Babá Agboula em Ponta de Areia, Itaparica.
- Èfê** – máscara de madeira que possui um pássaro na cabeça com um longo bico, utilizada no festival da Gèlèdè; representa o poder mágico da grande mãe Ìyánlá.
- Egun** – espírito de ancestral.
- Egungun** – nome utilizado para designar a reunião de Egun.
- Eku** – nome dado à roupa usada pelo Egun, também conhecida como opó.
- Eleru** – alguém que tem bagagem a ser carregada; título para designar a sacerdotisa das Gèlèdè.

Emi – sopro vital.

Entidade – nome utilizado no espiritismo para designar os espíritos que incorporam nos vivos.

Èrùkèrè – objeto sagrado feito com o rabo de búfalo, utilizado, especialmente, para a magia.

Espiritismo – conjunto de crenças que definem a essência humana baseada na existência de um espírito imortal; concepção que admite sucessivas reencarnações.

Êssa Uêssa – título honorífico de um dos líderes do Aramefá de Oyó; ministro do Conselho de Ketu.

Ethos – local onde se concentram pessoas que possuem a mesma visão de mundo.

Exú – orixá responsável pelo início da vida, geralmente é associado à comunicação e às encruzilhadas.

Feitura – ato de iniciar um novo adepto nas religiões de matriz africana; cerimônia realizada para o assentamento de um orixá na cabeça de um adepto.

Filhas-de-santo – aquele que se inicia nas religiões de matriz africana.

Gaiaku – nome que denomina a Iyalorixá na nação jejê-mahim.

Gameleira-branca – na biologia, significa *Ficus daliaia*; no candomblé, árvore ritual dedicada ao orixá Irocô.

Ibó – espaço onde se cultuam os antepassados ilustres do terreiro de candomblé de lesén-orixá.

Ifá – orixá da adivinhação.

Igbin – caracóis que contêm sangue branco, comida preferida dos Orixás funfun.

Ígi-òpè – Dendezeiro, árvore sagrada de Ifá, do seu fruto é retirado o azeite de dendê, muito utilizado nas comidas votivas do candomblé e na culinária baiana.

Iku – nome dado à morte pelos nagôs, é também denominado como orixá pelos nagôs.

Íkó – vestimenta ritual de Obaluaiyê, composta pela ráfia africana, conhecida no Brasil como palha da costa.

Ilê – significa casa, morada.

Ilê-awô – casa do segredo.

Ilê Aiyê – um dos primeiros blocos afros da cidade de Salvador.

Ilê Oiá – significa casa de Oiá, nome dado a um terreiro dedicado a Egun, na Ilha de Itaparica.

Ipori – cabeça, parte divinizada e imaterial do ser humano.

Iroco – divindade do culto fitolátrico na Bahia.

- Ixã** – instrumento ritual usado pelos Ojés e amuixã no Culto de Egun; vara de madeira que mantém a distância entre os vivos e os ancestrais.
- Iyaebê** – título feminino usado por grandes Iyalorixás no terreiro de Egun.
- Iyakekerê** – designação dada a mulheres responsáveis pela liderança dos orixás no terreiro de Babá Egun.
- Ìyálóde** – mãe encarregada das questões externas, o maior título da chefia feminina, integrante da sociedade Gèlèdè.
- Iyansã** – orixá patrono dos ventos, relâmpagos e do rio Níger.
- Iyá Won** – grande mãe.
- Iyorubá** – nome moderno da nação nagô; no Brasil, passou a designar o idioma falado pelos nagôs.
- Jejê** – nome que denomina o povo fon do Benim; no Brasil, denomina uma nação de candomblé.
- João-Dois-Metros** – Ojé responsável pela fundação do terreiro de Egun em Encarnação, Itaparica; suposto iniciador do Ojé Eduardo Daniel de Paula, do terreiro do Bela Vista.
- Kori Koiê** – título honorífico do terreiro de Babá Egun.
- Lesén** – parte interna do terreiro de Egun, cujo acesso é permitido apenas aos homens.
- Lesén-Egun** – local dedicado apenas ao culto de Egun.
- Lesén-orixá** – espaço dedicado apenas ao culto de orixá.
- Mãe-de-santo** – nome usado para designar a sacerdotisa na religião dos orixás.
- Matança** – denominação dada à realização do sacrifício de animais vivos.
- Moçambique** – grupo de dança formado por homens e mulheres, caracterizado por ter um chocalho no pé.
- Mocambo** – localidade na Ilha de Itaparica, onde existiu o Culto de Babá Egun.
- Nagô** – povo do antigo império africano; outras vezes, também, denomina um idioma local.
- Nanã** – divindade mãe de Obaluaiê, Oxumarê e Exú; uma das divindades mais antigas no panteão dos orixás.
- Obaluaiê** – nome de orixá patrono das doenças epidêmicas.
- Obatalá** – filho primogênito de Olorun, responsável inicialmente pela criação do mundo material.
- Odu** – orixá feminino.
- Odu** – posição em que caem os búzios ou opelé Ifá quando consultados; caminho; destino.
- Oferenda** – realização de preceitos e cerimônias litúrgicas nas religiões de matriz africana.

- Ogó** – Instrumento utilizado por Exu que tem o poder de bilocação que o transporta em fração de segundos para os locais onde ele deseja visitar, por mais remoto que seja.
- Ogodô** – um dos orixás guerreiros da casa real de Oyó; ainda hoje está assentado na coroa de Xangô da Casa Branca.
- Ogum** – Deus do ferro; guerreiro; filho de Oxalá com Iemanjá; aquele que abre os caminhos.
- Oiá** – o mesmo que o orixá Iyansã.
- Oiê** – posto.
- Ojá** – ornamento feito com tira de pano.
- Ojé** – sacerdote do culto de Babá Egun.
- Okotó** – caramujo cônico formado por espirais que se desenrolam infinitamente.
- Olari-Egun** – o cabeça dos Eguns; o mais antigo dos ancestrais; nome atribuído ao famoso Egun Agbá Babá Olukotun.
- Olodumarê** – o preexistente iyorubá, é também conhecido pelo nome de Olorun.
- Olukotun** – nome de Egun Agbá.
- Omo** – filho; criança.
- Opaxorô** – cajado sagrado usado por Oxalá; emblema de Oxalá.
- Oxalá** – Deus africano considerado pai dos demais orixás.
- Ori** – cabeça.
- Orixás** – entidades que controlam as forças da natureza.
- Orô** – preceito; costume; tradição.
- Orun** – comunidade ancestral para onde vai aquele que materialmente desapareceu do convívio social.
- Orunmilá** – Senhor da Sabedoria, detentor do saber transcendental, o primeiro companheiro e chefe conselheiro de Odùduà.
- Oxum** – um dos orixás das águas.
- Oxumarê** – nome do orixá relacionado ao arco-íris.
- Oyeku Meji** – Odu que representa a saturação da matéria em sua densidade absoluta; induz a busca do retorno à espiritualidade, mudança inexorável que só pode ser obtida pela morte.
- Pai-de-santo** – sacerdote líder; corresponde ao mesmo que babalorixá.
- Pano-da-costa** – peça ritual usada pelos adeptos de candomblé.
- Povo-de-santo** – reunião de adeptos do candomblé ou umbanda.

Richelieu – bordado vazado, cuja origem é francesa; adorno muito usado pelo Sr. Cardeal de Richelieu que fazia parte da corte do rei Luis XIII, na França; tecido muito utilizado nas roupas de candomblé.

Rito – tudo aquilo que se realiza e se vive em uma determinada religião ou cultura.

Rituais – realizações concretas de maneira formal de determinados atos; normalmente estão fora da vida cotidiana.

Rituais mortuários – conjunto de ações realizadas por ocasião da morte.

Sacrifício – momento ritual em que se entrega a vida de um ser vivo a um Deus.

Sincretismo – fusão de elementos culturais e religiosos diferentes sem um só elemento, porém conserva algumas características originais.

Tio – expressão de respeito aos mais velhos iniciados.

Terreiro – espaço no qual as comunidades religiosas de matriz africana realizam suas atividades.

Tuntum – local, em Itaparica, onde está situado o terreiro de Egun do mesmo nome.