

Sexualidade, gênero e poder: uma análise da participação feminina em políticas públicas para afrorreligiosos em Belém, Pará

Sexuality, gender and power: an analysis of the female participation in public policies for afro-religious people in Belém, Pará, Brazil

*Daniela Cordovil **

Resumo

Este artigo pretende debater o papel que as mulheres, sacerdotisas de religiões africanas, assumem na luta política dos afrorreligiosos. A pesquisa se baseia em dados coletados por meio de entrevistas e observação participante junto aos militantes afrorreligiosos de Belém, Pará. Foi constatado que existe um número expressivo de lideranças femininas envolvidas na construção de políticas públicas. No entanto, a maioria dessas mulheres tende a assumir um papel secundário na ocupação dos espaços políticos. Muitas delas ainda necessitam do apoio de um afrorreligioso do sexo masculino, seja ele sacerdote ou ogã, para ocupar o espaço público, enquanto outras, apesar do seu envolvimento com a causa, tem seus esforços menos reconhecidos do que os de seus congêneres do sexo masculino.

Palavras-chave: gênero; religiões de matriz africana; políticas públicas.

Abstract

This article aims to discuss the role that women, priestesses of African religions, take on the political struggle of afro-religious people. The research relies on data collected using participant observation and interviews among afro-religious activists in the city of Belém, state of Pará. It has been found that there is a large number of female leaders engaged in building public policies. However, most of these women tend to take a secondary role in the occupation of political spaces. Many of them still require the support of an afro-religious male, whether a priest or an *ogã*, to occupy the public space, while others, despite their involvement with the cause, are less recognized for their efforts than the male counterparts.

Keywords: gender; religions of African origin; public policies.

Introdução

Desde o trabalho pioneiro de Ruth Landes, antropóloga norte-americana que realizou pesquisa de campo em Salvador entre 1937 e 1938, muito foi escrito sobre a presença e participação das mulheres em religiões de matriz africana. Durante oito meses esta pesquisadora percorreu os candomblés da capital

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Email: daniela.cordovil@gmail.com

baiana na companhia de Edson Carneiro, jovem pesquisador africanista, discípulo do então já renomado Arthur Ramos.

De volta aos Estados Unidos, Ruth Landes publicou pesquisas que inquietaram a comunidade acadêmica do período, especialmente um artigo intitulado “*A cult matriarchate and male homosexuality*” (Landes, 2010), onde aponta que a liderança dos terreiros de candomblé com muita frequência estava sendo ocupada por indivíduos do sexo masculino, classificados pela autora seguindo as categorias da época, como “homossexuais passivos”.

Em seu trabalho, duramente criticado por seus contemporâneos, Ruth Landes mostra que existe um local de poder feminino nas religiões africanas, que pode também ser ocupado por homens, quando assumem o papel simbólico de mulheres. Muito antes da categoria “gênero” estar em voga nas ciências humanas, a autora já mostrava a maleabilidade dos papéis femininos e masculinos em terreiros de religiões africanas e percebia como estas ambiguidades eram manipuladas por indivíduos de ambos os sexos para conseguir poder e prestígio, inclusive extrapolando o universo do próprio terreiro. Já que para os homens homossexuais que escolhiam o caminho do sacerdócio no candomblé, ele poderia se tornar uma fuga da miséria e da prostituição.

Após Ruth Landes, outros seguiram sua trilha, como Patrícia Birman (1995), que em uma pesquisa realizada nos anos 1990 analisa em detalhes a construção dos gêneros em terreiros de umbanda e candomblé, mostrando que existem nessas religiões lugares femininos, lugares masculinos e espaços de ambiguidade. Essa ambiguidade normalmente está relacionada à possessão, ou seja, como o transe é considerado um espaço feminino, homens que entram em transe podem ter sua sexualidade questionada, recaindo sob eles a suspeita de serem homossexuais. Existe também uma categoria de homens nos terreiros que assumem sua homossexualidade, possuindo um comportamento mais próximo do gênero feminino e utilizam a religião como via de expressão dessa identidade. Esses homens normalmente são bem aceitos e ocupam um papel de destaque neste universo religioso, sendo valorizados pela sua habilidade em lidar com o aspecto estético da religião.

Quando Ruth Landes escreveu sua pesquisa, ainda se defendia que os tradicionais terreiros de religião africana deveriam ser chefiados apenas por mulheres. Valorizadas como grandes mães, as sacerdotisas das religiões

africanas viviam cercadas de ogãs, homens socialmente masculinos que assumiam o papel de protetores dos terreiros. Nas religiões de matriz africana, os homens que são escolhidos para esse cargo nunca entram em transe.

O sacerdócio exclusivamente feminino também é uma característica da Casa das Minas em São Luís, fundada no século XIX por ex-escravas africanas (Ferretti, 2009). No entanto para além do universo de algumas casas de culto, em todo o resto do Brasil e na maioria dos terreiros de Salvador e São Luís, a iniciação e o sacerdócio masculino são permitidos. Nesses contextos, a importância do homem homossexual tem sido observada.

Para Rita Segato (2005), os terreiros contêm grande número tanto de mulheres quanto de homens homossexuais porque há uma desvalorização da família biológica na cosmologia e nas práticas desta religião, o que se deve à desagregação familiar forçada que sofreram os negros durante a escravidão. No terreiro são valorizadas uniões consensuais e vínculos de parentesco fictício, como a adoção, além de não haver uma normatividade em direção do casamento heterossexual monogâmico, o que explicaria a presença e visibilidade de homossexuais nos cultos.

Para além do debate acadêmico, o estereótipo dos terreiros como espaços liderados por mulheres é reconhecido pela sociedade em geral. Em grande parte, os responsáveis por este imaginário foram intelectuais e artistas que se ligaram a estas religiões. Escritores como Jorge Amado e músicos como Clara Nunes, Caetano Veloso e Gal Costa contribuíram bastante para penetração do imaginário ligado às religiões de matriz africana na cultura brasileira (Bakke, 2010; Prandi, 2005, p. 210).

Fora dos terreiros circula a imagem das mulheres que os frequentam como grandes mães protetoras, no papel de sacerdotisas, e jovens mulheres sedutoras, como filhas de santo. Estes estereótipos são reforçados pelo conhecimento que se tem sobre as divindades africanas. Deusas como Iansã, Iemanjá e Oxum reafirmam a ideia de um feminino presente e exuberante no interior dessas religiões, adequado às representações da mulher moderna (Bernardo, 2010). Entidades como Maria Padilha (Augrás, 2009) e as Pombas Giras da umbanda remetem a um feminino incontrolável, por isso perigoso (Barros, 2006). Em todas essas representações, o feminino assume um papel de destaque.

O objetivo deste artigo é apresentar uma perspectiva alternativa ao pensamento predominante sobre as relações de gênero nas religiões de matriz africana, pois enquanto o imaginário popular e a academia têm ressaltado o poder feminino nestas religiões, irei apresentar um quadro onde a participação de mulheres, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento de políticas públicas e ocupação de espaços de poder, é minimizada.

A partir da observação do campo político afroreligioso em Belém do Pará foi possível constatar a grande presença numérica de lideranças femininas, porém essas lideranças, na maioria das vezes, assumem papéis periféricos ou subordinados com relação às lideranças masculinas. Podemos encontrar algumas delas atuando como “faz tudo” de organizações de afroreligiosos, sem que consigam efetivamente ocupar um lugar de comando, como a presidência da organização. Ou, quando ocupam o cargo máximo na hierarquia de tais associações, as mulheres muitas vezes seguem as diretrizes estabelecidas por sacerdotes ou ogãs do sexo masculino.

Apesar de tais constatações empíricas, o terreiro ainda é visto como espaço de supremacia feminina, sendo que na imagem pública das religiões de matriz africana este papel é destacado. Um exemplo são os documentos referentes às políticas públicas para terreiros, onde é possível ver fotografias de mães de santo com suas vestimentas tradicionais, sendo retratadas nestas imagens majoritariamente as mulheres (Brasil, 2013). É também nos eventos públicos, como palestras, seminários e mesas de debates que essas mulheres são chamadas a participar, como ícone emblemático das comunidades de terreiro.

A pesquisa aqui apresentada é fruto de trabalho de campo desenvolvido entre sacerdotes e sacerdotisas de religiões de matriz africana em Belém, Pará, no período compreendido entre janeiro de 2011 a agosto de 2013. A pesquisa apoiou-se fundamentalmente no método da observação participante, entendida enquanto busca de interpretação de sentido das ações sociais (Geertz, 1978). Durante este período foi feito o acompanhamento das lideranças de terreiros em suas atividades políticas, como a organização e mobilização de caminhadas e atos públicos, assim como a distribuição de cestas de alimento fornecidas pelo Governo Federal em suas comunidades de terreiro. O acompanhamento dessas atividades focou-se principalmente na atuação políticas das associações civis criadas por afroreligiosos.

Através da pesquisa foi possível constatar que os terreiros em Belém são espaços onde atuam muitas lideranças femininas, porém são representados publicamente por falas masculinas. Um dos indícios dessa supremacia é a ausência de projetos para mulheres em muitos terreiros com liderança feminina. Em Belém, como apresentarei mais adiante, o único terreiro de religião africana a executar projetos específicos voltados pra mulheres é comandado por um pai de santo.

Pretendo a seguir apresentar quatro exemplos de subordinação da mulher nos terreiros de religiões africanas em Belém. Os exemplos serão discutidos sem citar o nome do terreiro ou da associação de afrorreligiosos em questão para preservar a identidade e privacidade dos sujeitos da pesquisa.

1. Terreiros: espaços femininos, falas masculinas

O primeiro caso que pretendo analisar é de um tradicional terreiro de Candomblé Ketu em Belém, implantado na década de 1980 por um pai de santo baiano. No interior deste terreiro funciona também uma associação civil, voltada para o desenvolvimento de projetos sociais. Dentro da hierarquia litúrgica da casa, apenas homens, negros e baianos assumem os cargos de maior destaque; no entanto, mais recentemente, a presidência da associação civil e a sua cúpula diretora passou a ser ocupada por mulheres. A associação já aprovou projetos em editais promovidos pela Secretaria de Políticas para Mulheres e estes projetos incluem oficinas e cursos de perfumaria, tranças afro, culinária, direitos humanos e Lei Maria da Penha, cujo público alvo é a própria comunidade do terreiro e as mulheres do entorno. No entanto, toda a liderança da casa, desde o sacerdote àqueles que ocupam cargos de maior prestígio, é composta por homens. A associação civil é na prática subordinada à hierarquia litúrgica do terreiro, portanto a última palavra sobre os projetos e as políticas desenvolvidas é dada pelos homens.

Além da supremacia masculina no comando real do terreiro e da associação, outro fato que chama atenção é a natureza das atividades desenvolvidas para capacitação das mulheres. As oficinas e atividades sempre têm como foco o desenvolvimento de habilidades tradicionalmente femininas como a culinária, a beleza, o artesanato. Este fato também é uma constante nas oficinas promovidas esporadicamente por outros terreiros de Belém, todas

versam sobre saberes classificados pela sociedade brasileira como femininos, e situados no universo doméstico, como artesanato, corte e costura, culinária e beleza (Saffioti, 2004).

Apesar de alguns dos terreiros pesquisados mencionarem que desenvolvem ou desenvolveram oficinas e atividades desta natureza, não existem projetos específicos, nos outros terreiros, voltados para a garantia dos direitos das mulheres. No discurso das mães de santo é possível notar a referência à importância das mulheres para a religião africana. Percebe-se que a maioria das mães de santo ocupadas com a promoção de políticas públicas tem consciência da importância do recorte de gênero na conquista destas políticas, por isso o destaque na sua fala para a temática, no entanto, não há um engajamento sistemático, por parte das mães de santo, no debate feminista e em suas consequências.

Pela ausência deste debate, não há entre elas uma leitura crítica das assimetrias de gênero presentes em suas hierarquias e divisões de poder. Se questionadas ou provocadas a falar a respeito da questão de gênero no interior dos terreiros, as sacerdotisas dessas religiões proferem um discurso onde reafirmam que o terreiro é um espaço feminino e de acolhimento. Não se atentando para o fato de que este poder e prestígio feminino só existe no interior dos terreiros liderados por mulheres, que não são todos. O poder feminino nesses terreiros está ligado a assuntos especificamente litúrgicos e geralmente não extrapola para o espaço público.

Também há casos em que uma fala masculina se sobressai em terreiros cuja liderança máxima é feminina. Cito o exemplo de um conhecido terreiro de Candomblé Angola em Belém, cuja sacerdotisa ocupa papel de destaque nos debates públicos locais. Esta sacerdotisa faz parte do Comitê Interreligioso e ocupa diversos conselhos e representações nacionais e regionais. Na sua casa de culto, apesar de a principal liderança ser feminina, todas as atividades públicas que envolvem pronunciamentos e engajamento político são chefiadas por um dos ogãs da casa, que é professor universitário. Este ogã atua como um porta-voz da mãe de santo para assuntos políticos e burocráticos. Também se faz presente e profere as falas oficiais na maioria das participações em atividades públicas do terreiro, que é convocado por meio de sua associação civil, e encabeça quase todos os projetos desta associação.

Novamente por meio deste exemplo é possível perceber que há uma espécie de divisão de trabalho tradicional às casas de culto, onde o lugar das mulheres fica circunscrito à hierarquia interna do terreiro. Quando a questão é a participação em pronunciamentos e decisões públicas, passa a ser um homem o responsável pela palavra final.

Outro exemplo de obliteração do lugar de fala das mulheres é na condução de uma das principais associações civis de afrorreligiosos em Belém. Esta associação não está sediada em um único terreiro, ao contrário, pretende ser um órgão representativo dos interesses dos afrorreligiosos enquanto coletividade. Nesta associação, a presidência e principais cargos administrativos são ocupados por homens, pais de santo de destaque na cena pública local, que efetivamente tomam todas as decisões sobre a condução política da associação.

No entanto, existe uma mãe de santo muito ativa na associação que funciona como uma espécie de relações públicas do grupo, atuando junto a políticos e instituições, pois também possui forte engajamento na política partidária. Ela é uma espécie de “faz tudo” da associação quando se trata de promover manifestações e atos públicos, mobilizar a mídia e políticos. Apesar do seu papel chave nas atividades práticas, como organização de eventos, palestras e etc., essa mãe de santo não ocupa nenhum cargo importante na burocracia da associação. Atualmente, tem se envolvido no fortalecimento de sua própria associação civil, ligada ao seu terreiro, percebendo a necessidade de que seus esforços políticos atinjam resultados mais concretos.

Essa mãe de santo, aliás, foi a única das participantes da pesquisa que demonstrou descontentamento com as assimetrias de poder na ocupação dos lugares de liderança nas associações de afrorreligiosos. Porém, em sua fala, ela não relacionou diretamente essa assimetria a uma questão de gênero, mas sim às próprias disputas de poder pessoais com as quais esteve envolvida.

Existe também uma outra sacerdotisa do Candomblé Ketu, em Belém, que possui uma associação com destaque na promoção de políticas públicas para afrorreligiosos. Essa mãe de santo possui bom diálogo com os canais governamentais na esfera federal, e é a única das lideranças entrevistadas na pesquisa que não relega sua participação nos debates públicos a um ogã ou sacerdote do sexo masculino. No entanto, essa mãe de santo possui aguda percepção da dificuldade de lidar com as lideranças do sexo masculino, que

procuram boicotar a participação da sacerdotisa e monopolizar os canais de diálogo institucionais. Porém, novamente, pela ausência de um engajamento com as discussões de gênero ligadas à militância propriamente feminista, essa mãe de santo não chega a atribuir suas dificuldades de participação a uma assimetria de gênero, mas a características idiossincráticas ligadas à personalidade dos outros pais de santo.

Para finalizar, cito como exemplo da pequena presença de vozes femininas efetivamente ativas no debate político dos afroreligiosos de Belém o processo de participação na campanha eleitoral para escolha de prefeito e vereadores, ocorrida em 2012. Com relação à política eleitoral, a maioria dos afroreligiosos de Belém considera importante a participação e ocupação deste espaço. Para alguns, isso se daria através do apoio a candidatos e partidos, para outros através da eleição de um candidato afroreligioso que pudesse representar os interesses deste grupo, especialmente nos embates públicos contra os neopentecostais. Em 2012, as opiniões se dividiram quanto a este tema e enquanto alguns afroreligiosos apoiaram candidatos não-afroreligiosos, de diferentes legendas partidárias, outros foram favoráveis ao lançamento de um candidato da religião. O candidato oficial dos afroreligiosos foi um pai de santo, que obteve apenas 400 votos. Nenhuma mãe de santo foi cogitada para concorrer.

2. Mulheres no terreiro: reprodução ou emancipação?

Podemos perceber, a partir destes exemplos e da observação do campo político afroreligioso na cidade de Belém, que o movimento social dos afroreligiosos nesta cidade pode ser caracterizado como um movimento de liderança predominantemente masculina, apesar de existir uma manipulação, por parte das lideranças masculinas, do poder simbólico da figura da mãe de santo, que de certa forma já ficou impregnada no imaginário nacional a partir de figuras emblemáticas como Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stela de Oxóssi, Mãe Beata e tantas outras.

Essas ilustres matriarcas têm seu poder simbólico e real derivado de uma ordem social de ancestralidade africana, onde as mulheres eram reconhecidas como as únicas que legitimamente poderiam entrar no estado de transe, estabelecendo a comunicação entre homens e deuses (Bastide, 2001). Era

reservado aos homens, nesta ordem social, o cuidado com os aspectos públicos da casa de culto, a busca de proteção e amparo financeiro, características do cargo de ogã (Landes, 2002). Tradicionais protetores dos terreiros, os ogãs contribuíam financeiramente para a manutenção da casa de culto, em uma sociedade em que as mulheres possuíam pouca inserção no mercado de trabalho, além de fazer a mediação entre o terreiro e o espaço público, num tempo em que a religião sofria forte perseguição policial. Grandes pesquisadores e intelectuais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e Jorge Amado, filiaram-se como ogãs às tradicionais casas de culto baianas.

Na hierarquia do culto esses homens ocupavam um lugar pré-estabelecido e não faziam frente às mulheres, reconhecidas como tradicionais e sábias lideranças. As grandes sacerdotisas eram geralmente mulheres de idade avançada, após a menopausa, onde se considera que simbolicamente a mulher já afastou os aspectos perigosos e ambíguos da feminilidade, como a fertilidade e a sexualidade (Del Priore, 2009). Essas grandes mães assexuadas eram reconhecidas como símbolo da ancestralidade e sabedoria dos terreiros baianos (Landes, 2002) e também na Casa das Minas, tradicional casa de culto de São Luís (Ferretti, 2009).

É essa imagem da mãe de santo que ainda se pode perceber nos materiais de divulgação recentemente produzidos pela Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, onde é possível ver fotografias em sépia de mulheres, geralmente em pequenos grupos, vestidas com tradicionais roupas litúrgicas, como na imagem abaixo.



Território Tradicional Bate Folha Manso Bandunquequê. Fonte: Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. SEPPPIR, Governo Federal, 2013.

Se, por um lado, a figura da mãe de santo como símbolo de ancestralidade, sabedoria e poder sempre foi louvada como um ícone das religiões de matriz africana, desde as observações de Ruth Landes na década de 1930, uma figura andrógena já se destacava no cenário das religiões africanas na Bahia, o homem homossexual de características femininas que entra em transe com as divindades.

Considerados uma aberração pelas mães de santo tradicionais, esses homens já se destacavam no período, tentando estabelecer-se como pais de santo, a despeito da proibição estabelecida pela ortodoxia. A constatação etnográfica de Ruth Landes custou caro aos resultados da sua pesquisa, que foram duramente criticados pela intelectualidade da época, escandalizados com a revelação, naquele tempo considerada comprometedora, de que os terreiros seriam um espaço de “invertidos”. Como a maioria da intelectualidade baiana naquele período lutava para elevar o *status* das religiões africanas, as descobertas de Ruth Landes soaram desconfortáveis aos ouvidos da época (Corrêa, 2003).

Pesquisas posteriores passaram a dar cada vez mais destaque à realidade irrefutável de que, exceto em tradicionais casas de culto em São Luís e Salvador, a maioria dos terreiros de religiosidade africana permite também a existência de médiuns de incorporação, que entram em transe, entre indivíduos do sexo masculino.

A possibilidade do transe é condição *sine qua non*, nas religiões africanas, para atingir o cargo máximo da hierarquia, o de pai ou mãe de santo. Se se admite que os homens também podem entrar em transe, então, tanto homens quando mulheres poderem ascender à liderança da casa de culto. Desta forma, cai por terra a ideia de que a religião de matriz africana seria um matriarcado, um espaço de poder feminino, defendida por Ruth Landes.

No entanto, para esta autora, a tese do matriarcado não se contradiz pela presença de homens na liderança de culto, pelo contrário, a condição de homossexuais “passivos” destes homens, seria mais um indício de que o local simbólico do transe, que é o espaço de maior poder nas religiões de matriz africana, seria um espaço feminino. Portanto, homens para ocupar este espaço teriam que exibir características do gênero feminino.

Revisitando algumas das teses de Landes, a partir de uma observação de campo realizada no Rio de Janeiro na década de 1990, Patrícia Birman (1995) constata a forte presença de homossexuais masculinos entre aqueles que entram em transe no terreiro de candomblé e umbanda. Tais indivíduos, que têm um lugar garantido na hierarquia do culto, são chamados de *adés*, jovens rapazes afeminados que valorizam o aspecto lúdico e visual da religião, a incorporação com o orixá, a dramaticidade do transe.

A pesquisa de Birman chama a atenção para a importância que vem ocupar na religião de matriz africana o homossexual masculino. O que tanto Landes quanto Birman não perceberam é que por mais que ocupe um papel simbolicamente feminino estes homossexuais “passivos” ou “afeminados” não deixam de ser homens, para a sociedade envolvente. É a este aspecto que gostaria de chamar atenção para buscar a compreensão do papel das mulheres nas lutas políticas de afroreligiosos em Belém.

Em Belém, existem destacadas lideranças afroreligiosas tanto do sexo feminino quanto do sexo masculino. Entre os homens, muitos são homossexuais, porém esta homossexualidade é exercida de maneira velada. Não se trata de uma homossexualidade revelada como a dos *adés* estudados por Patrícia Birman, nem como a dos pais de santo encontrados na Bahia por Ruth Landes, chamados por ela de “notórios homossexuais passivos”. Os pais de santo de Belém estão muito longe desta representação social, todos eles possuem estereótipo de gênero viril, assumindo um lugar simbólico masculino. Alguns são hetero ou bissexuais e a homossexualidade, mesmo se vivenciada por eles, é relegada ao plano da vida privada, das fofocas, não é uma condição tornada pública.

Em Belém, já que tanto homens quanto mulheres podem legitimamente entrar em transe, percorrer um caminho iniciático na religião africana e tornar-se líderes de terreiro, perde-se a condição de primazia do feminino como espaço simbólico da liderança, como foi destacado por pesquisadores para o candomblé baiano e para a Casa das Minas de São Luís. E se tanto homens quanto mulheres podem ocupar o polo máximo de poder, que é o espaço do transe, era de se esperar que em uma sociedade machista e misógina como a brasileira as mulheres ficassem novamente em desvantagem em se tratando da ocupação de espaços de poder. Assim, prevalecem aqui estereótipos de gênero predominantes

na sociedade envolvente, subvertendo o tradicional poder feminino nas religiões africanas.

Diversos estudos já constataram que o espaço público é simbolicamente o lugar masculino na cultura ocidental. Nas tradicionais representações de gênero patriarcais, se a mulher ocupa o espaço da rua e/ou não está acompanhada por um homem, ela é vista como perigosamente disponível ou prostituta (Del Priori, 2009). Para o imaginário do patriarcado, mulheres estão mais aptas a se ocupar de assuntos domésticos, vistos como relacionados aos aspectos do cuidado e da nutrição, caracterizados como femininos nesta cultura.

Dentro desse imaginário, as mães de santo ocupam papel privilegiado, visto que seriam grandes mães nutridoras, ocupando-se de seus filhos, simbólicos e legítimos, em um espaço a elas destinado, o ambiente privado do terreiro. Esse estereótipo é mobilizado atualmente pelos gestores de políticas públicas para legitimar a implantação de projetos de redistribuição de alimentos em terreiros de religiões africanas e de fomento a terapias transversais de saúde em tais terreiros, pois estes seriam locais especialmente adequados ao acolhimento e cuidado.

A linguagem das políticas públicas remete às características femininas dos terreiros, mas, para conquistar essas políticas, é preciso buscá-las em um espaço masculino. Assim, o principal elemento que contribui para o pouco empoderamento das mulheres nas lutas políticas dos afroreligiosos em Belém é a própria característica destas lutas. Elas se dão no espaço público, espaço que a sociedade patriarcal elegeu como masculino.

Na divisão de gênero dos terreiros tradicionais era o homem, o ogã, o responsável por representar publicamente os interesses do terreiro. Em Belém, quando homens e mulheres afroreligiosos lutam pela inserção em um debate público sobre o futuro destas religiões, homens tendem a usurpar a cena por geralmente serem vistos como mais hábeis para falar, construir redes de relações, transitar por espaços de poder. Mesmo quando existem mulheres capazes de apresentar essas habilidades, elas sofrem dura oposição das lideranças do sexo masculino. Essa oposição pode ser explícita ou velada, mas tem se mostrado presente. No entanto, quando é do interesse dos sacerdotes do sexo masculino, eles mesmos instrumentalizam as mães de santo, apresentando-as como imagem pública, ou vitrine dessas lutas, pois reconhecem a força

simbólica contida na imagem das sacerdotisas de religião africana para a sociedade brasileira.

A maioria das mães de santo ainda se sentem confortáveis com essa divisão de trabalho. Muitas não se sentem tão hábeis para falar em público quanto seus ogãs e a acabam atribuindo a eles esse papel. Por outro lado, existem mães de santo que já prescindem dessa figura masculina e demandam diretamente políticas públicas para seus terreiros, participam de reuniões, fóruns e debates. Essas mães de santo se sentem incomodadas com a presença de sacerdotes e ogãs que buscam monopolizar o lugar de fala dos terreiros e lutam com seus meios para ocupar esses espaços. Porém, ainda não reconhecem nessas assimetrias de poder mais um reflexo perverso das hierarquias de gênero presentes na sociedade brasileira.

Considerações Finais

Apesar da existência de um imaginário que apresenta as religiões de matriz africana como espaço de ancestralidade feminina e de igualdade entre os gêneros, na prática, entre os afroreligiosos que lutam por políticas públicas na região metropolitana de Belém, as vozes preponderantes ainda são, em sua maioria, masculinas. Tal predominância pode ser explicada pela longa herança misógina e patriarcal da sociedade brasileira, onde mesmo nas religiões de matriz africana, tendo se construído tradicionalmente como um espaço de poder feminino, este poder tem dificuldades de ser reconhecido além da esfera privada de cada casa de culto.

Boa parte do reconhecimento público da importância das religiões de matriz africana tem se dado devido à atribuição de características femininas aos terreiros, vistos como locais de cuidado e acolhimento. Porém, essas características não têm conseguido extrapolar os limites de cada casa de culto. Quando se trata de representar as religiões de matriz africana em reuniões governamentais, fóruns e debates públicos, os sacerdotes escolhidos ainda são, em sua maioria, homens.

Essa discrepância se dá porque o espaço público no Brasil é percebido como local masculino e aqueles que não ostentam atributos do gênero masculino não conseguem acessar sua linguagem própria. Assim, as políticas públicas para

terreiros chegam à contradição de enfatizar o aspecto feminino dos terreiros, porém acabam sendo construídas por falas e atitudes masculinas.

Os debates sobre políticas públicas para religiões de matriz africana se tornariam mais ricos se pudessem incorporar as características femininas presentes nos terreiros aos seus fóruns de discussão. Das mães de santo é exigido que aprendam a habilidade da argumentação e do debate para poderem participar da cena pública. Muitos desses debates poderiam se beneficiar se fossem ouvidas, em seus termos, aquelas que detêm sua sabedoria ancestral.

Referências

- AUGRÁS, Monique. Maria Padilha, a rainha da magia. In: AUGRÁS, Monique. *Imaginário da magia, magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2009.
- BAKKE, Rachel. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, 2007, p. 85-113.
- BARROS, Cristiane Amaral de. *Iemanjá e pomba-gira: imagens do feminino na umbanda*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião), UFJF, Juiz de Fora, 2006.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERNARDO, Teresinha. As deusas na diáspora negra. *Mandrágora*, Vol. 16, nº. 16, 2010, p. 63-68.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros, possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará, 1995.
- BRASIL. *Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. SEPPPIR, Governo Federal, 2013. Disponível em <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana>>. Acesso em 14/09/2013.
- CORRÊA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. In: CORRÊA, Mariza. *Antropólogas & antropologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 163-184.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo, condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- FERRETI, Sérgio. *Querebentã de Zomadonu*, etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

_____. A cult matriarchate and male homosexuality (facsimile). *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*, v. 7, n° 1. January, 2010. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v7n1/ruth-landes-a-cult-matriarchate-and-male-homosexuality-facsimile/>>. Acesso em 14/09/2013.

PRANDI, R. *Segredos guardados*, orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAFFIOTI, Heleith I. B. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004.

SEGATO, Rita. *Santos e daimones*, o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. 2ª Edição. Brasília: Ed. UNB, 2005.

Recebido em 15/09/2013, revisado em 27/01/2014, aceito para publicação em 27/01/2014.