

Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa ioruba no Brasil

Marlise Vinagre Silva

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O trabalho discute o cotidiano do exercício do poder feminino no interior das relações de gênero entre afrodescendentes de classes populares no Brasil, a partir das relações vivenciadas na religiosidade de matriz africana iorubá, buscando os impactos dessa adesão religiosa na construção da subjetividade das mulheres e nas suas relações sociais na sociedade. Em relação ao exercício do poder feminino no interior das relações de gênero na sociedade brasileira, diferentes contextos sócio-culturais fornecem elementos para a formação de identidades culturais de diferentes grupos, constituindo particularidades nacionais. Um desses elementos é a tradição étnica e religiosa iorubá, própria da sociedade africana pré-capitalista, recriada no Brasil no território da chamada comunidade de terreiro de candomblé, o egbe. O egbe expressa uma ocupação sociopolítica, uma vez que é um espaço religioso, mas também espaço de reprodução social, étnicocultural, política, afetiva, de acolhimento e, às vezes também, de prestação de serviços de “orientação social”. A partir de dados coletados em pesquisas realizadas no Rio de Janeiro com adeptos dessa tradição religiosa constatou-se que o egbe se pretende constituir como território de complexas e contraditórias relações de classe, gênero e etnia, e também como espaço tendencialmente plural e inclusivo, de respeito à diversidade, de resistência e de construção de uma sociabilidade voltada para valores emancipatórios e sociocêntricos. Na particularidade desse contexto, segmentos oriundos das classes populares expressavam forte sentimento de pertencimento e buscavam experimentar a possibilidade de ocupar posições de relativo prestígio social, metamorfoseando lugares de desvantagem social vivenciados na sociedade, do ponto de vista de classe, etnia, gênero, orientação sexual, condição física ou mental, em posições elevadas ligadas à hierarquia religiosa. Observou-se que aí, especificamente as mulheres, majoritariamente negras, ocupavam os mais altos cargos, já que se trata de uma organização de matriz africana matrilinear. Encontraram-se, também, alusões ao discurso mítico para explicar condutas vivenciadas no seu cotidiano, que podem estar vinculadas a estratégias de busca de escape das relações de dominação-exploração de classe, gênero e etnia, bem como relacionadas à transgressão da organização social de gênero dominante, onde predomina a heterossexualidade como norma, bem como a comportamentos relacionados à combatividade, fundamentais para a construção de uma sociabilidade libertária. Paralelamente, foram também encontrados discursos e práticas reafirmadores de uma sociabilidade fundada na moral conservadora e liberal-burguesa, bem como na ideologia neoliberal, consubstanciais ao modo de produção capitalista. É nessa direção que se coloca a importância desse

tema: desvelar como o gênero, em especial o feminino, se expressa nesse espaço e como as mulheres negras e pobres gestam táticas para o exercício do poder, para o enfrentamento das opressões e das violências, bem como para a luta pela concretização de direitos.

Palavras chave: Gênero; Raça; Etnia; Religião.

Tratar o poder feminino e situá-lo nas relações de gênero vivenciadas no contexto da religiosidade de matriz africana ioruba no Brasil implica tomar as relações sociais de poder onde o gênero feminino é designante do seu exercício e procurar decifrá-las¹. Ou seja, o tema remete à busca do desvelamento dos efeitos da adesão religiosa na construção da subjetividade das mulheres brasileiras na vivência herdeira dessa matriz africana.

A priori a conjuntiva *gênero e religião* já coloca em si um desafio: trata-se de duas generalizações. Por outro lado, tratar o poder e o feminino só tem sentido quando se articulam as temáticas a uma totalidade que lhes dá significado; isto é, o sentido do poder feminino depende do uso que dele é feito, em que espaço, ou seja, em que *territorialidade* é exercido, e com que significantes se desenvolve no contexto de um determinado grupo concreto.

Falar sobre a temática da tradição étnico-religiosa ioruba no Brasil é trazer à tona a herança cultural da história de um povo, mas é também, no tempo presente, andar na contramão da ideologia dominante a serviço dos interesses históricos das elites – dos homens, ricos e brancos. Na sociedade brasileira contemporânea, as evidências empíricas mostram que seres humanos masculinos e femininos não ocupam o mesmo lugar na sociedade. Os indivíduos são definidos, em termos de lugar/imagem – com sua respectiva distribuição de poder –, com base nas condições de pertença de classe, étnico-racial, de gênero, cultura, religião e outros quesitos, que dão conteúdo e significado à sua existência social. A distribuição de poder decorrente da interconexão desses quesitos modela os seres, determina modos de ser e pensar; institui uma *geografia social*, uma *cartografia*. Esta cartografia está ancorada, por sua vez, em desigualdades construídas historicamente através de representações culturais. Assim, a geografia do poder institui formas de simbolizar os seres e todas as coisas do mundo, bem como também determina práticas sociais. Ao mesmo tempo, essas práticas e formas de pensar/sentir o mundo produzem efeitos nessa complexa teia de poder na estrutura da sociedade.

Em relação à imagem e ao papel do feminino e do poder feminino na sociedade, os diferentes contextos sócio-culturais vêm fornecendo distintos elementos, através dos

¹ Na concepção aqui adotada o poder refere-se ao complexo das posições sócio-políticas ocupadas nas quais os/as agentes sociais são capazes de alterar a correlação de forças sociais dominantes e obter reconhecimento de suas capacidades.

tempos; elementos esses, fundantes do processo de formação de identidades sociais² e da própria memória coletiva dos diferentes grupos sociais.

Um desses contextos de elementos fundantes no processo de construção de identidades, em termos dos valores que informam o lugar do feminino nas relações de poder, é a tradição étnico-religiosa ioruba, recriada no território³ da chamada *comunidade de terreiro* no Brasil – o *Ilé* (*casa de santo*, *candomblé*, *xangô*, *batuque*, *roça*, etc.).

Como alerta Sodré (1999, p.14), “nenhum valor é neutro, pois espelha as convicções e as crenças de um sistema particular”. Dessa forma, as referências do feminino na tradição ioruba têm uma significação estabelecida, que atribui valor e padrões de conduta.

Como este processo é inacabado, está em constante construção e recriação, ao mesmo tempo em que estabelece conexões com as “*referências de fora*” e com “*os de fora*” da comunidade de terreiro. A geografia dos terreiros expressa, pois, uma ocupação sócio-política, uma vez que os Ilês são casas religiosas, mas também são casas de moradia, de acolhimento, assim como espaços de prestação de serviços. Aí, as relações de parentesco - consanguíneo e religioso-, articuladas às relações de gênero, inter-étnicas e de classe, modelam e regulam relações, não só religiosas, mas afetivas, econômicas, sócio-culturais e ético-políticas. Enfim, gestam sociabilidades.

Através da repetição da oralidade e de práticas vivas que habitam a memória das mulheres do *povo-de-santo*⁴, as várias expressões do exercício do poder feminino, hoje ressignificadas nos territórios dos Ilês, constituem elos entre o presente e o passado, elos entre o mundo contemporâneo real e o mundo mítico.

A partir de análise de dados coletados através de pesquisas realizadas com adeptos da tradição étnico-religiosa ioruba pode-se inferir que os terreiros podem ser considerados territórios atravessados por relações de poder contraditórias. Mas são tendencialmente territórios plurais, dinâmicos, que articulam tradição e contemporaneidade, norma/interdição e liberdade. Acima de tudo, trata-se de espaços de poder perpassados por significados emblemáticos de identificação e de sentimento de lealdade, inclusão (de todos os excluídos), pertencimento, com possibilidade real de reafirmação étnica da negritude⁵. Assim sendo, pode-se postular que a comunidade de

² A concepção de identidade aqui expressa refere-se a uma construção social discursiva de inclusão ou exclusão, vinculando sujeitos sociais a um sentimento consciente de pertencimento a grupos culturais, bem como a uma determinada imagem e localização na estrutura da sociedade. Relaciona-se a um complexo representacional, incluindo representação e auto-representação, que funciona como estratégia para dar visibilidade a sujeitos que demandam por direitos sociais. Conforme define Sodré (1999: 34), o discurso da identidade liga sujeitos a quadros de referências, bem como diz sobre o reconhecimento de um ‘outro’ que classifica/hierarquiza socialmente.

³ Toma-se a expressão território não como espaço físico, geográfico, mas enquanto espaço sócio-político de que fazem uso determinados grupos para (re)afirmar valores e (re)construir identidades culturais.

⁴ Conjunto de praticantes das religiões de matriz africana.

⁵ Negritude é um complexo de iniciativas que pretendem reverter o sentido atribuído a tudo aquilo que se encontra relacionado aos afrodescendentes e sua cultura, dando-lhe um sentido positivo.

terreiro é um território potencialmente democrático. Exatamente porque é um espaço de acolhimento, possibilita a incorporação do outro, do excluído, do diferente, do discriminado: o pobre, o desempregado/subempregado, a criança, o idoso, o homossexual, o negro, a mulher. Vale destacar que mesmo sendo um *locus* de afirmação da negritude, incorpora também o branco. Logo, os Ilês são territórios com vocação democrática; espaços plurais que acolhem, não sem tensões e conflitos, diferentes sujeitos sociais: negros/não-negros, homens/mulheres/crianças, indivíduos de diferentes orientações sexuais e pertencentes a distintas frações de classe, inclusive muitos discriminados, como os portadores de deficiência e sofrimento mental, que não teriam lugar em outras práticas religiosas.

No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social, e de desenvolvimento de uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Aí as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas mais tradicionais brasileiras, a organização sócio-religiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a *mãe-de-santo* ou Iyalorixá (*iyá* = mãe).

Nesse sentido, um fato importante a observar refere-se à possibilidade de a maternagem ser exercida nessa tradição, não necessariamente atrelada à vinculação biológica. Chama atenção o fato de que, até nos dias atuais, várias pessoas do gênero feminino, independentemente de geração e situação conjugal, desempenham, na comunidade de terreiro, tarefas relativas ao cuidado com as gerações imaturas – dar banho, colocar para dormir, brincar, passar oralmente ensinamentos (de caráter religioso ou não), ensinar a cantar e dançar, dar comida e até amamentar – ainda que não exista vínculo consanguíneo. Ou seja, nesse território o ato de maternar é generizado, mas não biologizado. Assim, aqui o maternar é um processo sócio-cultural e político de caráter eminentemente coletivo, concebido aqui neste trabalho como *maternidade extensiva*. Assinale-se, ainda, que as mesmas atividades de cuidar das gerações imaturas podem ser exercidas aí por homens, embora em menor escala, no caso exercendo a paternagem.

A historiografia das primeiras *Casas-de-santo* do Brasil mostra que foi a mulher de tradição étnica ioruba que lançou a semente, germinou e pariu a reinvenção da religiosidade africana em continente brasileiro, possibilitando a criação do que hoje se conhece como candomblé. Esse protagonismo se perpetuou através da chefia espiritual das Casas e da sua presença real em toda a hierarquia religiosa do templo.

As primeiras dirigentes viabilizaram a possibilidade de nos Ilês se desenvolverem laços afetivos, bem como de solidariedade econômico-política e étnica, além de ali fornecerem à população afro-descendente em geral a oportunidade de um espaço de resistência e luta contra a escravidão e de busca de solução para diferentes problemas. Nesse sentido, esses *territórios negros*, chefiados majoritariamente por mulheres, podem ser considerados verdadeiros *quilombos contemporâneos*, espaços de preservação do capital simbólico étnico da africanidade.

A força política dessas sacerdotisas e dos seus terreiros assegurou no Estado Novo o reconhecimento do direito ao culto, bem como levou órgãos do Patrimônio Histórico Nacional, anos mais tarde, a reconhecer sua importância e a tombar várias Casas, como

a Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Opô Afonjá e o Terreiro do Gantois, na Bahia, dentre outros. Mas essa força política tem remotas raízes, como demonstra Silveira: “na organização dos Reinos fons e nagô-iorubá, as mulheres desempenharam um papel ativo, eram elas que administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado” (Silveira, 2000, p. 88). No âmbito do Estado africano, os interesses das mulheres, em especial das mulheres comerciantes, eram representados politicamente pela figura da Iyalodê⁶.

Nas sociedades ocidentais, ancoradas no cartesianismo binário, na lógica dual, bipolar, o feminino é representado por oposições simples, ligadas ao par bem/mal, santa-pura-esposa-mãe *versus* puta-impura-devassa-dissimulada, isto é, à negação da representação esposa/mãe. Na cosmogonia ocidental, de inspiração judaico-cristã, as referências são as representações ligadas às figuras de Eva e Maria, portadoras de atributos reforçadores da heteronomia, da subalternidade e do controle sexual sobre as mulheres. Aí, o corpo é tratado como impuro e de forma cindida, ou seja, apartado da dimensão ético-política, cultural e espiritual.

Na cosmogonia ioruba, as versões do feminino, plasmadas no discurso do mito⁷, estão referidas ao poder das *Iyagbás* – Oxum, Oiá, Iemanjá, Nanã, Obá, Euá – e das *Iyámi* – as grandes mães ancestrais, senhoras dos pássaros da noite, cultuadas pela sociedade feminina secreta *Geledé*. Nessa visão, o corpo é sacralizado, posto que é *corpo-templo*; corpo instituinte do poder transcendental, que inscreve a subjetividade no mundo real. Assim, o cuidado com o corpo está, portanto, diretamente ligado ao cuidado com a dimensão espiritual. O exercício da sexualidade, em qualquer orientação, não é analisado de forma moralista/conservadora, mas como celebração de vida e manifestação de força vital (axé). Como demonstrou Landes (1967), não há restrições quanto às escolhas e condutas sexuais.

A análise do mito da cosmogênese ajuda a lançar luzes sobre o complexo valorativo basilar da tradição ioruba: a idéia de totalidade, complementaridade e interdependência. Obatalá (princípio masculino) e Odudua (princípio feminino) aparecem no mito da criação da existência em uma união complementar, representados por uma cabaça, onde a parte superior representa o masculino e a inferior o feminino, esta última tendo a tarefa de impulsionar a continuidade da existência. Nesse sentido, o poder feminino se expressa na sua capacidade de dinamização e expansão do arsenal de valores e significados contidos nas práticas sociais cotidianamente vividas na religiosidade de matriz ioruba.

Por outro lado, a história das mulheres negras no continente africano põe em relevo seu protagonismo na economia de trocas de mercadorias, sendo sua presença maciça nos mercados. Ainda hoje, sobretudo as mulheres de pertença étnica ioruba, exercem atividades sócio-ocupacionais em espaços coletivos ligados ao comércio de tecidos e roupas ou de alimentos, ou ainda, montam pequenas vendas de legumes, verduras, frutas e iguarias nos tabuleiros. Vale ressaltar, como também destaca

⁶ Iyalodê é um título honorífico que relaciona mulher e poder ancestral feminino.

⁷ Mito é uma mensagem simbólica capaz de expressar os modos de pensar e viver de um determinado grupo social, incluindo-se as formas que os serem mantêm entre si e entre eles e o mundo. Assim, sua compreensão traz a possibilidade de reconstrução histórica dos elementos de uma cultura.

Bernardo (2002, p. 28; 2004, p. 81), que a renda decorrente destas atividades não se caracteriza como complementar à do cônjuge, uma vez que elas compram os produtos provenientes da colheita do marido, os vendem, restando a elas o lucro. Ou seja, historicamente, as mulheres negras, antes de trazidas à força para as terras brasileiras, já tinham um espaço sócio-econômico reconhecido enquanto comerciantes e negociadoras (Verger, 1985, p. 138). A vivência desta experiência lhes conferiu saberes na esfera da negociação e da barganha, atributos que lhes foram fundamentais enquanto estratégias de sobrevivência após a diáspora⁸, no âmbito da luta pela sobrevivência para se manterem vivas no contexto da dominação escravocrata e na luta pela manutenção das tradições. Como o comércio é uma atividade inserida no contexto da economia e da comunicação, ali vivenciaram vários tipos de troca: de mercadorias (bens materiais), mas também de informações, inclusive troca de elementos culturais com outras etnias (bens simbólicos, espirituais). Através do trabalho no mercado, as mulheres se lançavam na arena pública, construindo-se e reconstruindo-se como sujeitos políticos, dotados de liberdade e autonomia. Esse traço da tradição ioruba explica, em grande parte, o fato de as mulheres negras terem sido, no Brasil, as primeiras a ingressar no mercado de trabalho. Após a abolição oficial da escravidão, quando as mulheres brancas encontravam-se aprisionadas no espaço da domesticidade, era significativa a presença de mulheres negras ocupando a cena pública, vendendo nos tabuleiros – eram as famosas quituteiras, *negras de ganho*, que até hoje compõem a geografia humana e econômica de algumas cidades, como a da cidade de Salvador.

Entende-se, inclusive, que essas particularidades da história das mulheres negras converteram-se em grande distância em relação às lutas das mulheres brancas, repercutindo em demandas e bandeiras diferenciadas ao longo da história e produzindo distintos feminismos.

O poder feminino exercido na negociação realizada durante as atividades no comércio rendeu às mulheres a capacidade para enfrentar a dominação com malícia e negociação. Assim, ao longo do processo escravocrata, apenas quando se esgotavam as possibilidades de negociação, as mulheres (e também os homens) exerciam o poder com base no confronto direto, alternativa expressa nas fugas, na participação em movimentos organizados e em rebeliões e até na eliminação física dos opressores (Reis, 1996, p. 34).

É fato que tanto na África como no Brasil, através das atividades do comércio, as mulheres negras conseguiram acumular consideráveis quantias em dinheiro, conseguindo comprar sua autonomia política e sócio-econômica, bem como sua liberdade do ponto de vista civil, portanto, a possibilidade de expansão.

Expressão por excelência do poder feminino de expansão na concepção étnica ioruba, o sangue menstrual é considerado nessa cultura como símbolo de fertilidade. Em reverência a esse poder, Oxalá, divindade representativa da fertilidade masculina, usa uma pena vermelha de um tipo de papagaio africano – o *ekodidé*. Com esse ato simbólico, Oxalá exhibe a idéia fulcral da cosmogonia ioruba: a complementaridade entre o masculino e o feminino. Assim, no centro da mitologia está o sentido da reverência ao grande poder feminino representado pela divindade Oxum e sua simbologia,

⁸ Diáspora é um termo de origem grega que significa dispersão, disseminação de um povo pelo mundo, relacionada a perseguições, como ocorreu com os judeus e os ciganos, ou com a escravidão, como a ocorrida com os negros africanos.

reatualizada cotidianamente nas comunidades de terreiro: o amarelo gema/ovo fecundado; abebé/ ventre que acolhe; espelho/vaidade, beleza jovial; água doce/riqueza da vida; peixe/ fertilidade e abundância de filhos; coroa (*adè*)/realeza; pássaro (*éleiyé*)/mãe ancestral (*Iyámi Agbá*), sabedoria, mistério, astúcia, sedução e poder de magia (Luz, 2002).

Cabe também analisar o fato de que na tradição religiosa ioruba a indumentária, os adereços das *Iyagbás* (*divindades femininas*) constituem um corpo feminino mítico desvinculado da noção de subalternidade: corpo simbólico com adaga, arco e flecha, escudo, que se torna fundamental na constituição do significado do poder feminino. O próprio espelho, artefato sacralizado muito utilizado pela divindade Oxum, é a expressão de uma sensualidade que mais captura do que coloca o feminino como presa. Aqui, o feminino é o sujeito desejante e instituinte, que só tem o seu poder obstaculizado pela ação masculina. Mais uma vez a cosmogonia ioruba nos traz elementos para reflexão, ao mostrar que a possibilidade de fragilização do poder feminino decorre da divisão das mulheres provocada pela razão masculina: a divisão de Obá, Oíá, Oxum e Iemanjá enfraqueceu a subversão feminina e o movimento contestador desencadeado pela organização da sociedade Geledé. Segundo os mitos, planos arbitrários e violentos, gestados na solidariedade masculina, inclusive com o uso de estupro, levaram à fragilização do poder feminino. Do mesmo modo, contemporaneamente, a falta de solidariedade entre as mulheres gera vantagens ao poder masculino (e certamente ao capitalismo também).

Em pesquisa realizada com mulheres adeptas do candomblé, encontrei recorrentes alusões ao discurso mítico de tradição ioruba para explicar formas de conduta vinculadas a representações do poder feminino de transgressão e combatividade, como no excerto a seguir: “*não tenho medo de nada... Sou de Obá, deusa guerreira, que anda com sua espada em punho, pronta pra guerrear (...). Não tem homem certo!*” - Jane, 32 anos.

O processo de identificação com a representação⁹ mítica de um feminino combativo parece fundamental na construção de uma subjetividade pronta para o enfrentamento dos dilemas do cotidiano. Paralelamente, o território da comunidade de terreiro aparece como uma possibilidade de recurso memorial ético-político, de viés emancipatório.

A participação nestes territórios pode ser considerada, então, como potencializadora de processos de afirmação positiva da pertença étnico-racial, como demonstra Jane: “*na minha certidão vem ‘parda’, mas eu sou negra. Tenho consciência racial. Depois que eu participei da religião afro [mostra uma foto em que ela aparece com trajes rituais e fios de conta, isto é, colares de miçangas, identificadores dos orixás da Casa] é que eu aprendi a amar a minha cor*”.

Nessa direção, acrescenta-se que é comum nos terreiros assistirmos mulheres enfeitando-se para as festas públicas; por exemplo, trançando os cabelos. Esta também é uma atividade do comércio feminino de tradição ioruba, que é aprendida em família e, recriando a memória, reatualiza significados de pertença. Trata-se de uma experiência

⁹ Entende-se representação como um conjunto de idéias, sentimentos e valores acerca de determinado fenômeno ou símbolo.

que, nesta cultura, só se confia a amigos ou parentes (consanguíneos ou espirituais), pois que no cabelo “tem axé pessoal” e na cabeça (ori), “mora o orixá”. Assim, pelo poder feminino, se une o presente à ancestralidade, e se identifica/ revela o pertencimento étnico (Lody, 2004).

Considerando-se o lento e constante processo de desafricanização dos símbolos negros e, portanto, sua desetinização, o papel do poder feminino de preservação do conjunto desses bens simbólicos legados pela tradição religiosa ioruba ganha relevo, sobretudo se pensamos, como realça Prandi (2000), que fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas sobreviveu.

Desse modo, nos territórios das comunidades religiosas de tradição ioruba, são recriados valores, idéias e ideais. Mais do que isso, é reinventada uma etnicidade mítica resgatando uma maneira de ser e viver o feminino fora dos padrões hegemônicos da sociedade ocidental, que visa à subordinação das mulheres.

É assim que, hoje, Janes, Olgas, Stellas, Beatrizes, Marias, e tantas outras vivenciam, através desta tradição, a possibilidade de produção de estratégias de resistência e recriação de identidades culturais, onde o exercício do poder são instâncias mediadoras da etnicidade, da classe e do gênero. É nessa direção que se coloca a importância desse tema: desvelar como o poder feminino se articula nesses *territórios religiosos negros* e de que forma as mulheres são e vivem nesse espaço.

Silva, M. V. (2010) Gender and religion: the accomplishment of feminine power in the ioruba ethnic-religious tradition in Brazil. *Revista de Psicologia da UNESP* 9(2), 128-137.

Abstract: *This work discusses the execution of feminine power in everyday life inside gender relations between popular classes afro-descendants in Brazil, based on relations within the iorubá African religion, searching for the impacts of joining this religion in the construction of women subjectivity and of their social relations in society. Regarding the execution of feminine power inside gender relations in Brazilian society, different socio-cultural contexts provide elements to cultural identity formation in different groups, constituting national particularities. One of these elements is iorubá religious and ethnic tradition, from pre-capitalist African society, recreated in Brazil in the territories of terreiros de candomblé (candomblé houses), the egbe. The egbe expresses a socio-political occupation, as it is a religious place, but also an affective, ethnic-cultural, political place for social reproduction, sheltering and, sometimes, social orientation. From data collected in researches done in Rio de Janeiro with followers of this religious tradition, it was understood that the egbe is meant to constitute itself as a territory for complex and contradictory relations of class, gender and ethnicity, and also as a place with plural and inclusive tendencies, respect to diversity, resistance and building of a sociability embedded in social-centered and emancipating values. In the particularities of this context, segments from popular classes expressed strong feelings of belonging and tried to experiment the possibility of occupying a*

position of relative social importance, transforming positions of social disadvantage inside the society, regarding class, ethnicity, gender, social orientation and physical and mental conditions, into elevated positions regarding religious hierarchy. It was observed that, in there, specifically the women, mostly the black ones, occupied the highest positions, since it is an mother-descending African-originated organization. Allusions to the mythic speech, to explain the conduct experienced in everyday life, were also found and can be linked to strategies for getting away from domination/exploitation relations of class, gender and ethnicity, as well as related to the transgression of the dominant gender social organization, where prevails the heterosexuality as a rule, as well as behaviors related to combat, important to the construction of a libertarian society. In parallel, speeches and practices reaffirming a society based on conservative and bourgeois morals, as well as neoliberal ideology, were also found, similar to the capitalist production model. It is in this direction that the importance of this theme is put: to reveal how the gender, specially the feminine gender, can express itself in this place and how Black poor women manage tactics to execute their power to stand against oppression and violence, as well as to fight for their rights fulfillment.

Key words: Gender; Race; Ethnicity; Religion

Referências

- Almeida, I. A. de (orgs) (2004). *Religiões: Tolerância e igualdade no espaço da diversidade (inclusão e exclusão social étnica e de gênero)*. São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras.
- Bernardo, T. (2003). *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas.
- Landes, R. (1967). *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lody, R. (2004). *Cabelos de Axé: identidade e resistência*. Rio de Janeiro: SENAC.
- Luz, M. A. (2002). *Do tronco ao opá exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Brasileira: Pallas.
- Prandi, R. (2000, Junho/Agosto). De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. *Revista USP*, São Paulo, 46.
- Reis, L. V. de S. (1996). Negro em 'terra de branco': a reinvenção da identidade. In: Schwarcz, L. & Reis, L. (org). *Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Silveira, R. da (2000). Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-efon, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764 – 1851). *Petrópolis: Vozes [Revista Cultura]*.
- Sodré, M. (1999). *Claros e Escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. (2ª ed.). Petrópolis: Vozes.

Verger, P. (1992). As mulheres do candomblé do Brasil. In: _____ Artigos. Salvador: Corrupio (Coleção Baianada).

Recebido: 29 de novembro de 2009.

Aprovado: 24 de outubro de 2010.
