



A casa de candomblé: família e negociações de domesticidade

The house of candomblé: family and domesticity negotiations

Diogo Coutinho Iendrick¹

Resumo: A especificidade litúrgica do candomblé faz com que os adeptos se integrem à comunidade-terreiro de forma particular: dormem com frequência na "casa de candomblé", realizam refeições juntos, esperam em filas para uso do banheiro, chamam-se de irmãos, pais, tios e avós. O convívio prolongado em rotina doméstica suscita conflitos e tensões entre diferentes entendimentos do que é uma casa e uma família. Apresento neste artigo uma breve reflexão acerca dos diferentes engajamentos de domesticidade constitutivos da experiência em um terreiro de candomblé, caracterizando sua formação e compreendendo como as representações e negociações elaboradas são sinalizadoras de visões de mundo e institucionalidades que se concretizam nos próprios termos empregados.

Palavras-chave: Domesticidade, candomblé, gênero.

Abstract: The candomblé liturgical specificity makes the adepts integrate into the community in a very particular way: they often sleep in the candomblé house, they eat meals together, wait in queues for the bathroom, they are called brothers, fathers, uncles and grandparents. Prolonged living in a domestic routine raises conflicts and tensions between different understandings of what a home and a family are. I present in this article a brief reflection about the different domesticity engagements constitutive of the experience in a candomblé house, characterizing its formation and understanding how the elaborated representations and negotiations are signals of world visions and institutions that are materialized in the terms used.

Keywords: Domesticity, candomblé, gender.

Introdução

Consequência imprevista do tráfico de pessoas escravizadas, a religião conhecida como candomblé nasce do choque de diferentes culturas africanas entre si e com a própria cultura brasileira em formação à época da colonização. Surgindo historicamente como foco de resistência cultural e religiosa das populações negras em preservação dos elementos fundamentais de seu conjunto de crenças (Sandoval, 2001), os terreiros de candomblé se espalham pelo país a partir de referências religiosas africanas.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (RJ), bolsista CAPES. Contato: iendrick@hotmail.com

Em diferentes processos históricos e sociais, o candomblé passa a construir e assume o significado de uma espécie de núcleo de africanidade no Brasil (Lody, 2008). Claude Lépine (2000) afirma que o candomblé não é folclore, nem apenas religião ou ideologia, mas sim uma sociedade com vida própria; é uma forma de vida (Vogel; Mello; Barros, 1993). O antropólogo e museólogo Raul Lody complementa:

Embora eminentemente religioso e constituído por papéis hierarquizados de homens e mulheres, o candomblé assume sua vocação de reunir e de manter memórias remotas e outras próximas, referenciando culturas, idiomas, códigos éticos e morais, tecnologias, culinária, música, dança entre tantas outras maneiras de manter identidades, de situar e manifestar cada modelo, nação. (Lody, 2008, p. XIV).

Os diferentes grupos étnicos africanos traficados para o Brasil durante o período colonial se reuniram a partir do reconhecimento de suas línguas. Esse agrupamento deu origem também às chamadas nações de candomblé. Termos religiosos, cânticos, comidas e até mesmo nomes de divindades — orixás, voduns e inquices —, quando em determinado idioma, indicam provável pertença a uma nação específica (Bastide, 1978; Lody, 2008).

Terreiros cujos termos linguísticos e rituais se apresentam em ewe e fon, tendem a indicar a nação de candomblé jeje (Lody, 2008). Terreiros de linguagem iorubá indicam provável modelo Queto-Nagô, enquanto os de língua bantu indicam o modelo Congo-Angola (Beniste, 2009). Esse agrupamento linguístico, étnico, é determinante nas tradições e nos costumes de uma comunidade-terreiro.

Os terreiros de designação Queto-Nagô, ou *Kétu*², têm sua origem no candomblé do Engenho Velho, considerado por muitos o candomblé mais antigo da Bahia (Lima, 2003). Deste teriam derivado as principais casas de candomblé. O Engenho Velho (Ilê IyáNassôOká), o Alaketu (Ilê Maroialaji), o Gantois (Ilê IyáOmin Axé IyáMassê), a Casa de Oxumarê (Ilê OxumarêAraká Axé Ogodô) e o Ilê Axé Opô Afonjá são há muito consideradas casas matrizes do modelo queto.

Fundado no centro do Rio de Janeiro (RJ) — na região da Pedra do Sal — em 1886, e em Salvador (BA) em 1910, o Ilê Axé Opô Afonjá se mantém como referência do modelo queto de candomblé e é considerado uma das casas matrizes, terreiros antigos que reúnem identidades e saberes tradicionais (Lody, 2008). Seus terreiros

² Uma importante cidade surgida no antigo território iorubá. A partir de posterior demarcação de fronteiras ficou situada no país anteriormente conhecido como Daomé, atual Benin (Verger, 2018). O soberano é denominado *Alákétu*. No Brasil, passou a definir uma das modalidades de candomblé oriundas do povo iorubá.



descendentes se espalham por todo o Brasil, preservando sua forma de rito e tradição³.

A comunidade-terreiro Ilê OmiIyamassê Axé AganjuIxolá (Casa das águas de Iyamasse e da força de AganjuIxolá), localizada na Avenida Central de Itaipu, Niterói (RJ), foi fundada em dezembro de 2002 pelo babalorixá Maurício de Xangô. Este terreiro, descendente do Ilê Axé Opô Afonjá (RJ), constitui o principal locus empírico de minha pesquisa etnográfica desde 2017, ainda que, como adepto da religião dos orixás, eu o visitasse desde 2010.

Embora o objeto em construção na pesquisa de mestrado tenha seu foco na indumentária de terreiro e relações que se desenvolvem a partir de sua lida, algumas questões se impuseram durante o trabalho de campo. Apresento neste artigo uma breve reflexão sobre elementos da domesticidade como constitutivos da experiência em um terreiro de candomblé, os engajamentos que alimenta e também a partir dos quais ocorre sua manutenção.

Casa, lugar de família

Existem, no contexto do candomblé, diversas aplicações do termo “casa” ou “ilê”, porém sempre se refere a um lugar de memória, origens e tradição (Barros, 2010). Vogel, Mello e Barros (1993) entendem “casa” como uma categoria emblemática do campo religioso afro-brasileiro, aplicada no mesmo sentido de casas nobres ou reais. Nesse sentido, é comum os adeptos entenderem a descendência das casas matrizes como linhagens e se reconhecerem, mesmo no Rio de Janeiro, por exemplo, como parentes de adeptos de Salvador, Bahia.

No sentido que nos interessa para este trabalho o termo “casa” é utilizado pelos membros do candomblé para se referir especificamente a uma única comunidade-terreiro como unidade doméstica; é a casa como ambiente da família. A “casa de Pai Maurício de Xangô”, por exemplo, se refere ao terreiro de candomblé chefiado pelo babalorixá Maurício Moraes, Ilê Axé AganjuIxolá. Embora a maioria dos terreiros tenha um nome específico, é comum que seja tratado desta forma: “Sou da casa de Pai Maurício; vou à casa de Mãe Biata de Iemanjá”. De todo modo, ambas

³ O conceito de tradição é importante para se tratar e entender os processos sociais em uma comunidade-terreiro. Utilizo, para fins deste trabalho, o sentido de Hobsbawn (1997): conjunto de práticas de natureza simbólica que inculcam valores e normas comportamentais através da repetição e expressam continuidade em relação ao passado.

aplicações do termo são estruturantes das relações que os adeptos desenvolvem entre si e também com seus predecessores, estes no sentido de Geertz (2017)⁴. Como categoria emblemática, a “casa” ocupa uma posição dentro do campo de legitimidade dos terreiros.

A estrutura hierárquica do candomblé é a base de sua organização social, operando em analogia à família como modelo de representação. Analisar a organização social de um grupo é identificar os quadros que dão institucionalidade à vida social, sendo imprescindíveis à densidade da compreensão das relações sociais. Conforme proposto por Geertz (2017, p. 150), “é preciso compreender tanto a organização da atividade social, suas formas institucionais e os sistemas de ideias que as animam, como a natureza das relações existentes entre elas”. Tomando a “família de santo” como unidade social de análise, é possível perceber o quanto as narrativas dos membros de um terreiro reforçam sua estrutura e conformam o membro em um sistema de classificações e relações bastante conhecido — termos classificatórios de parentesco —, ainda que o adepto nunca tenha pisado em uma “casa de santo”.

Pai Maurício é o chefe do terreiro, sendo auxiliado por Pai Julio de Omolu, que é pai de santo de alguns dos membros. Algumas antigas irmãs de santo procuraram os dois sacerdotes para tomar suas obrigações pendentes, se tornando então irmãs-filhas e estabelecendo também uma relação de tias-irmãs com seus novos irmãos de santo⁵. As equedes são chamadas de mães, os ogãs são pais. Os ebomes se tornam mães e pais com suas obrigações de 7 anos, além da frequente classificação a partir dos laços míticos entre os orixás⁶.

Essa gramática classificatória de termos relativos à família não passa da lida doméstica à lida do terreiro isenta de seus pesos e significados da vida cotidiana; proponho que há um deslizamento de contexto, porém pouca perda ou alteração de significado. Maurício não é apenas um chefe de terreiro: ele é pai. Este termo tem sua carga de significados no imaginário das pessoas que ingressam na vida do candomblé. Da mesma forma, a própria estrutura do candomblé reforça essa gramática a partir

⁴ Os predecessores, ancestrais, influenciam efetivamente a vida de seus descendentes, embora a temporalidade da análise de Geertz (2017) não se aplique ao candomblé, onde os ancestrais se fazem, sim, presentes, de acordo com a crença dos adeptos.

⁵ O falecimento precoce do babalorixá Joaquim Motta de Omolu, pai de santo de Maurício e também de Júlio, em 1998, deixou muitos de seus filhos e filhas com o ciclo de obrigações incompleto.

⁶ Mãe Stella de Oxossi (Santos, 2010) chama de “relação espiritual fina” o tratamento entre os membros do terreiro em função da relação mítica entre seus orixás, também observada por Vogel, Mello e Barros (1993). Essa relação faz com que uma filha do orixá Nanã — uma anciã — por exemplo, seja chamada de “minha avó”, independentemente de sua idade biológica.

de sua rotina bastante peculiar: os iniciados passam dias dormindo sob o mesmo teto, encaram filas de banheiro para banho ou escovar os dentes, almoçam juntos e dividem toda uma rotina doméstica nos períodos de função⁷. Existem também os conflitos e tensões inerentes a esses ambientes, como ciúmes por predileções dos pais e mães, disputa de atenção, fofocas, muitas vezes até emulando as disputas entre seus orixás de cabeça.

A família de santo, conforme Vivaldo da Costa Lima, é “um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais” (Lima, 2003, p. 24), embora Vogel, Mello e Barros (1993) ampliem a abrangência do termo, associando-o às “genealogias e ramificações dos grupos de nobreza” (Vogel; Mello; Barros, 1993, p. 84). Em atenção às relações desenvolvidas no Ilê AganjuIxolá, compreendo a ocorrência dos dois significados simultaneamente. Em uma escala abrangente, considerando os vários ramos de linhagem a partir de Mãe Aninha de Xangô⁸, mas também em uma escala menor, mais intimista, referente aos laços desenvolvidos dentro do próprio terreiro.

Para o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (2006), a família é o grande fator colonizador do Brasil, se constituindo em uma força social que se desdobra em política. As terminologias de parentesco empregadas no âmbito do candomblé, em grande parte, moldam as relações que ali se desenvolvem, inclusive a relação com o próprio espaço, dando-lhe e reforçando o sentido de casa. Quando distinguem a casa de família da casa de candomblé, Vogel, Mello e Barros (1993) consideram a vitalidade da face pública do terreiro. Gostaria de chamar a atenção, para efeitos da reflexão que proponho, a dinâmica do terreiro quando este tem suas portas fechadas ao grande público, durante os períodos de “função”. Entendo que é durante estes períodos que os laços de afeto se consolidam e intensificam. Para um único dia de festa pública, anteriormente, podem ter ocorrido vinte dias de “função” e convívio contínuo em um contexto mais privado.

Em um dos finais de semana em que estive presente no Ilê Axé AganjuIxolá, ocorreu um princípio de incêndio no corredor sem saída em que são lavadas as pilhas

⁷ Os adeptos do candomblé frequentemente se referem aos rituais e afazeres anteriores ao seu ápice, a festa pública, como “função”. Este termo designa o período em que todo o terreiro cumpre determinada sequência de ritos, que podem durar semanas. “Estar em função no terreiro” significa participar de um longo período de rituais privados que envolvem também atividades corriqueiras, tarefas obrigatórias e cotidianas como varrer, preparar refeições, depenar galinhas, lavar banheiros, etc.

⁸A fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, tanto no Rio de Janeiro quanto em Salvador, reverenciada no início de todo e qualquer ritual. Falecida em 3 de janeiro de 1938.

de louças utilizadas e limpas praticamente de maneira ininterrupta em um terreiro. A mangueira de um botijão de gás se desprendeu, formando uma língua de fogo fora de controle. Duas filhas de santo e um filho de santo estavam no corredor sem conseguir sair e os gritos de ajuda chamavam pelo pai, embora outras pessoas estivessem mais próximas. Da mesma forma, Pai Maurício saltou pelo fogo para auxiliar as filhas e o filho, exercendo o papel social de pai.

São essas terminologias de parentesco que definem o status de um indivíduo e os termos de sua relação com outros (Geertz, 2017) dentro de um terreiro: chamar Maurício de pai é se colocar na posição de filho e, nesse sentido, construir essa relação afetiva a partir do que se entende de maneira mais ampla como os papéis de pai e de filho. Assim como o recém-nascido filho biológico de Augusto de Oxaguiã, filho espiritual de Pai Maurício, foi chamado por este de neto, em uma clara extrapolação das relações puramente rituais. O próprio Augusto é filho biológico de uma irmã de santo de Pai Maurício, aumentando e recriando laços: “O terreiro não apenas recria uma estrutura familiar particular — que pode se mostrar um meio poderoso para inserir novos membros —, como incorpora, também, familiares de adeptos, compondo-se de redes cruzadas de parentesco de sangue e afinidade” (Rabelo, 2014, p. 63). Da mesma forma, em outra ocasião, o babalorixá falou sobre sua trajetória e não conseguiu evitar as lágrimas quando lembrou de filhos de santo que se desligaram de sua casa.

O estudo antropológico de um grupo não pode ocorrer desvinculado de um conjunto de representações: uma representação não tem sentido em si mesma; é sinalizadora de visões de mundo e institucionalidades que se concretizam no termo empregado. Remi Lenoir (1990) aponta o peso das categorias na construção da realidade social e também na elaboração de reflexões acerca da mesma. É a partir desta perspectiva que os termos classificatórios relacionados à família me chamaram a atenção.

O investimento que os atores sociais realizam em um determinado conhecimento que é aceito e reconhecido socialmente é o que os sociólogos Peter L. Berger e Thomas Luckmann chamam de legitimidade. Para estes autores, “a função da legitimação consiste em tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações de ‘primeira ordem’, que foram institucionalizadas” (Berger; Luckmann, 2010, p. 122, grifo dos autores).

É a legitimação que explica a ordem institucional e normatiza as ideias na prática social; não diz ao indivíduo somente por que deve realizar determinada ação, mas diz por que as coisas são o que são. Isso indica que o conhecimento é anterior aos valores na legitimação das instituições (Berger; Luckmann, 2010). Utilizar os termos de parentesco é investir nos papéis sociais de pai e de filho; é criar e recriar o terreiro de candomblé a cada “função”, reforçando o significado dos próprios papéis. A família de santo, não diferente do sistema familiar tradicional, é o princípio de construção da realidade coletiva da casa de candomblé:

Assim, a família como categoria social objetiva (estrutura estruturante) é o fundamento da família como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), categoria mental que é a base de milhares de representações e de ações [...] que contribuem para reproduzir a categoria social objetiva. Esse é o círculo de reprodução da ordem social. (Bourdieu, 1996, p. 128).

A mencionada emoção de Pai Maurício, ao falar de filhos que não mais frequentavam o terreiro, é emblemática do quanto as relações construídas intramuros extrapolam os limites geográficos do terreiro. A paternidade espiritual não é exercida apenas no âmbito do candomblé, assim como, de certa forma, também não é apenas espiritual. Em algumas ocasiões escutei do babalorixá que “um pai conhece mil filhos, mil filhos só conhecem um pai”, sobre a experiência de ser pai de santo de uma comunidade e das implicações do investimento nesse papel.

Além de “pai”, “filha” e “filho”, também ouvi as frases “minha avó Aninha” e “meu avô Joaquim” durante os dias que passei no terreiro de Xangô. Ambos falecidos, porém, presentes no cotidiano através de ensinamentos e mesmo evocações narrativas e rituais. A continuidade entre o terreiro de Pai Maurício e o de seu pai de santo e mesmo destes dois com o Ilê Axé Opô Afonjá estabelece uma rota de memória em que há a invocação constante tanto litúrgica quanto de narrativas. Se liturgicamente os ancestrais são invocados para presenciar e validar cada ritual realizado, socialmente eles se fazem presentes a partir das menções constantes de seus descendentes. “Meu avô Joaquim dizia...”, foi uma frase que ouvi de alguns dos membros do terreiro que sequer conheceram pessoalmente Pai Joaquim. A linhagem é reavivada a cada ritual, a cada instante. Essa aproximação, longe de ser somente retórica, é litúrgica e também emocional. Não se trata de um antigo dirigente religioso já falecido; por ser pai de Pai Maurício, ele é “avô”. Os adeptos estão ligados a ele de maneira indelével.

Estudar a indumentária de terreiro me possibilita entender o quanto a lida entre os adeptos é lida entre parentes classificatórios e a própria indumentária marca

essas relações. Saias são emprestadas, fios de conta são presenteados — e muitas vezes “roubados”. Da mesma forma que uma irmã biológica pega uma peça de roupa da outra sem avisar, acredito que nenhum item de vestuário tenha a capacidade de gerar conflitos em uma casa de candomblé como as anáguas. Conta-se, em dias de “função”, que uma filha de santo levantou as saias das irmãs procurando suas anáguas. Em contrapartida, há também o cuidado e acolhimento entre irmãos e irmãs: ajeitam laços umas das outras, panos de cabeça, dobram mangas, passam e doam roupas.

A domesticidade em um terreiro de candomblé

A produção do que é sagrado, historicamente, é atribuída ao homem nas diversas sociedades. As mulheres, de modo geral, não participam dos espaços definidores das crenças e suas políticas; sua participação é limitada ao campo da prática religiosa, na transmissão do capital religioso e como guardiãs da memória religiosa (Rosado-Nunes, 2005).

A organização inicial das religiões afro-brasileiras coloca a mulher em posição de destaque em sua hierarquia. Foram mulheres as fundadoras dos primeiros terreiros baianos de candomblé e mulheres permanecem na liderança até os dias de hoje. A emancipação da mulher negra está associada a seus ganhos, ainda durante a escravização, como vendedora nas feiras e mercados. Conseguiram, assim, acumular certas quantias, comprando a própria alforria, de outros membros da família e também terrenos (Bernardo, 2005). Em alguns destes terrenos se estabeleceriam os primeiros terreiros de candomblé.

O reinado sacerdotal possibilitou à mulher negra brasileira seu primeiro papel de mando coletivo dentro de uma sociedade recém abolicionária. Agregando pressupostos históricos e litúrgicos que legitimam sua posição (Carneiro, 2008), as ialorixás baianas se estabeleceram como verdadeiras matriarcas de comunidades inteiras. Elas administram, aconselham e oficiam rituais.

A casa era, à época da fundação dos primeiros terreiros, como ainda é, o local do trabalho doméstico especializado, que é eminentemente feminino (Rybczynski, 1999). É a partir do conhecimento que detêm sobre a lida doméstica da casa que as primeiras mães de santo estabelecem seus terreiros; soma-se a isso o acolhimento a famílias inteiras refregadas pela dinâmica de escravização e abolição. Há um

deslocamento dos quadros referenciais domésticos para essa nova realidade que se constitui também como doméstica. Em outras palavras: o mundo doméstico tem uma gramática própria de significados e esta é deslocada para o universo do candomblé, ainda em constituição. E, sendo a casa um território feminino, pertencente a este gênero (Torquato, 2013), as comunidades-terreiro manterão essa proximidade com o universo feminino⁹.

Esse deslocamento a que me referi é proposto por LaurentThévenot (2016) para compreensão das relações sociais. Nossa socialização primária é realizada no ambiente doméstico e é a partir dos códigos fornecidos pela vida doméstica que partimos para desbravar outros espaços e universos de significados.

Quando nos referimos a um ambiente outro como casa, é possível entender que existem semelhanças entre este e a casa propriamente dita. Essas semelhanças são construídas a partir dos regimes de domesticidade. Neste sentido, aplicar a um terreiro de candomblé o termo casa e utilizar a categoria correlata “família” em sua organização social suscita tensões entre diferentes regimes de domesticidade e mesmo categorias de gênero.

Domesticidade deve ser entendida aqui, em primeiro lugar, como o conjunto de engajamentos em que se envolvem os agentes sociais no espaço privado da casa, incluindo as atividades nomeadas como domésticas. Se na sociedade pré-industrial o agregado familiar era tanto um local de reprodução (vida familiar) como de produção (trabalho), após a modernização e industrialização, modificam-se essas relações para a casa e o trabalho (Gillis; Hollows, 2009): “[...] a casa foi reformulada como o retiro privado da família” (Hareven, 2002, p. 35, tradução livre)¹⁰. O lar, então, foi associado a valores e funções específicos e como ambiente doméstico e feminino por excelência, uma vez que o homem foi para os trabalhos nas fábricas e a mulher permaneceu em casa. Nesse sentido, identificamos um segundo entendimento sobre domesticidade como uma ideologia legitimadora das desigualdades de gênero (Gillis; Hollows, 2009), associando o lar com a feminilidade — naturalizando essa relação — e produzindo um mundo moral específico do qual a mulher se torna guardiã.

Embora as noções de domesticidade em nossa sociedade ocidental tenham uma base comum, as manifestações destas — principalmente na sociedade pós-colonial — se dão de diferentes maneiras, a partir de diferentes experiências. Noções

⁹Refiro-me, com a expressão “universo feminino”, à noção do senso comum de que a casa e a vida doméstica são ambiente e atividade eminentemente femininos.

¹⁰ “[...] the household was recast as the family’s private retreat” (HAREVEN, 2002, p. 35).

como conforto, limpeza e privacidade variam de indivíduo para indivíduo. Um terreiro de candomblé reúne pessoas de diferentes origens cujas socializações nos regimes de domesticidade podem variar e resultar em algumas tensões.

Isto acontece, pois as diferentes experiências são moldadas por pontos referenciais culturais, de gênero e de história de vida (Pink, 2004). Se cada casa é um domínio criativo em que o indivíduo articula sua identidade em negociação com o ambiente, as negociações aumentam em um terreiro de candomblé, que nunca é composto por menos que uma dezena de membros.

Tomemos como exemplo uma cozinha de candomblé, que fica sob os cuidados da iabassê¹¹. É bastante provável que a cozinha do terreiro seja organizada de maneira semelhante à da própria iabassê em sua residência; salvo especificidades da culinária religiosa, os produtos e suas marcas, disposição de utensílios e organização da despensa serão bastante semelhantes. Em uma religião hierárquica como é o candomblé, a presença na cozinha de outra mulher de status e ciosa de seus atributos relacionados ao ambiente doméstico pode gerar conflitos.

Da mesma forma, o vestiário ou dormitório abriga armários pessoais que, vez por outra, evidenciam noções de organização e preferências por objetos de uso pessoal. Não são incomuns confusões acerca de determinada roupa esquecida em cima de um armário ou disputas por espaço e mesmo controle.

As divergências entre engajamentos de domesticidade estão em constante tensão e negociação em um terreiro de candomblé. São conseqüenciada relação entre as representações dos indivíduos sobre relacionamentos personificados com sua casa e como se situam com seus ambientes domésticos (Pink, 2004). Já ouvi em um terreiro de candomblé que “se ela lava a cozinha daqui assim, imagina a cozinha da casa dela como não é?”. Esta frase denuncia diferentes noções de limpeza em conflito. O mesmo comentário, se colocado em outros termos, poderia questionar o desempenho da mesma pessoa como dona de casa, ou seja, em conformidade com o que deveria ser sua especialização enquanto mulher.

Ainda sobre os deslocamentos entre os regimes, as atribuições das atividades em uma comunidade-terreiro tradicional seguem a gramática da divisão social do trabalho doméstico, porém estão relacionadas também à iniciação do adepto. O indivíduo desempenhará atividades conforme a energia de seu orixá de cabeça: se é

¹¹ Mulher encarregada do preparo das comidas votivas, sendo responsável e incumbida por todas as outras que a auxiliem (Santos, 2010).



feminina ou masculina (Santos, 2010); se uma mulher for iniciada para orixá masculino, ela desempenhará tarefas masculinas.

Nesse sentido, a conformidade entre a divisão do trabalho social entre os gêneros no ambiente doméstico e seu deslocamento para o terreiro de candomblé é a mesma. O que muda é apenas o fato de que a energia do orixá define o papel de gênero. Ressalto que, como homens são comumente iniciados para orixás masculinos, mantendo a conformidade com sua própria identidade, a iniciação de mulheres para orixás masculinos permite a ampliação da participação feminina nas atividades cotidianas em uma comunidade terreiro, ainda que as atividades que demandem mais força física continuem, como no “mundo de fora”, sendo exercidas por homens, fato também constatado por Miriam Rabelo (2014). É possível, ainda, entender que esta ampliação da esfera de trabalho da mulher, muito embora se constitua em uma sobrecarga, é importante para a manutenção da chefia feminina nos terreiros e sua autonomia.

Considerações finais

Quando Witold Rybczynski (1999) afirma que o controle feminino sobre a casa introduz a domesticidade é possível, a partir de um deslocamento, entender que a mulher faz o mesmo no terreiro, transformando-o em um ambiente doméstico e eminentemente feminino¹². Este deslocamento existe mesmo nos terreiros chefiados por homens, uma vez que a estrutura histórica do candomblé fora consolidada por mulheres e as atividades continuam divididas segundo o gênero.

A casa é incorporadora do conjunto de emoções e atributos caracterizados como domesticidade: relação familiar, intimidade e devoção ao lar (Rybczynski, 1999). O mesmo é possível afirmar em relação ao terreiro, cuja organização social básica, a da família, remete à intimidade e devoção à construção da noção de lar: a casa de santo. Noção essa aprofundada pela constante utilização dos termos de parentesco que, como mencionado anteriormente, objetivam e subjetivam uma realidade específica.

¹² Não me escapa à percepção o fato da domesticidade, enquanto ideologia legitimadora de desigualdades de gênero, contribuir para a dominação masculina (Bourdieu, 2010), mesmo no âmbito do candomblé e em um terreiro chefiado por uma mulher. No entanto, deixo esta discussão para outra oportunidade.

A objetivação social de uma ideia cria universos simbólicos que reúnem ideias em um conjunto de sentido: “o universo simbólico é concebido como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais” (Berger; Luckmann, 2010, p. 127). É o contexto ao qual determinado sistema de categorias está relacionado; os dois não podem ser separados. A casa de candomblé é composta por “pais”, “mães”, “tios” e “avós” em rotina doméstica e que se reconhecem como tais a partir destes próprios termos e engajamentos. Nas palavras de José Flávio Pessoa de Barros, a casa de candomblé:

[...] é o lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar uma língua ancestral, na qual são entoados os cantos e as louvações, se celebra a vida de uma maneira muito particular, isto é, daqueles que decidiram, juntos, vivenciar uma visão de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa. (Barros, 2010, p. 31).

Como acontece na casa residencial, a comunidade-terreiro é um ambiente em constante negociação de domesticidade: entre os adeptos membros de uma família de santo e entre os adeptos com a própria casa de santo, à qual é conferida uma vida própria. A diversidade de socializações levará para o terreiro variados engajamentos com o ambiente doméstico. Noções e prioridades diferentes de limpeza, preferência por produtos, gostos e estilos; indivíduos diferentes tomam diferentes rotas para o que se percebe como o mesmo sentimento ou declaração moral (Pink, 2004). Qualquer espaço, em suma, é lugar de constituição de diferença e, portanto, de sua negociação (Massey, 2005).

Nesse sentido, Torquato (2013) afirma que a casa é uma entidade moral, sendo também uma categoria sociológica fundamental, assim como a família. Um estudo sobre a domesticidade em um terreiro deve considerar as diferentes formas a partir das quais os indivíduos constroem a domesticidade e deslocam seus quadros referenciais para o terreiro de candomblé, construindo-o também como sua casa e família. O cotidiano desta casa será marcado, assim como o de qualquer outra, por negociações de gênero e domesticidade. Só existem conflitos domésticos porque os indivíduos se reconhecem como família em uma casa e em rotina doméstica. Este processo, ao mesmo tempo em que cria, também alimenta o engajamento neste universo simbólico, construindo, assim, diuturnamente, a própria realidade do candomblé.



Referências

- BARROS, José Flávio Pessoa de. **Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BASTIDE, Roger. **Candomblé da Bahia: rito nagô**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.
- BENISTE, José. **As águas de Oxalá: (àwonomiÓsàlá)**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BERNARDO, Teresinha. O candomblé e o poder feminino. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 1-21, 2005. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papiрус, 1996.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2017.
- GILLIS, Stacy; HOLLOWS, Joanne. Introduction. In: **Feminism, domesticity, and popular culture**. New York; Oxon: Routledge, 2009.
- HAREVEN, Tamara. "The Home and Family in Historical Perspective." *Understanding Everyday Life*. Ed. Tony Bennett and Diane Watson. Oxford: Blackwell, 2002. 34-39.
- HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: _____; RANGER, Terence. (org.). **A invenção das tradições**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LENOIR, Remi. *Objetsociologique et problème social*. In: CHAMPAGNE, P. et. al. **Iniciation à la pratique sociologique**. Paris: Dunot, 1990.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de Moura. (org.). **Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos na religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LODY, Raul. Agô. In: CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- MASSEY, Doreen. **For space**. London: Sage, 2005.
- PINK, Sarah. **Home truths: gender, domestic objects and everyday life**. New York & Oxford: Berg, 2004.
- RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.



- ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. In: **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, maio/ago. 2005.
- RYBCZYNSKI, Witold. **Casa, pequena história de uma ideia**. Rio de Janeiro & São Paulo: Editora Record, 1999.
- SANDOVAL, Salvador A. M. Apresentação. In: JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001. p. 13-14.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.
- THÉVENOT, Laurent. **La acciónenpluriel**: una introducción a la sociología pragmática. Buenos Aires: Sigloveintiuno editores, 2016.
- TORQUATO, Shirley Alves. **Casa nova, vida nova**: consumo, despesas e orçamento doméstico entre moradores do PAC do Morro do Preventório. Tese de doutorado. Niterói: PPGA/UFF, 2013.
- VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993.

Recebido em: 15/06/2019
Aceito em: 26/06/2019