



## DESVELANDO MASCULINIDADE E FEMINILIDADE NO CULTO DE BABÁ EGUM

Joanice Santos Conceição<sup>1</sup>

Muitos estudos já foram realizados em torno das epifanias religiosas no contexto brasileiro, embora o entrelaçamento entre gênero e religião tenha ganhado corpo nas últimas décadas, quando se discutia a trajetória das mulheres em diferentes setores das religiões. No que tange às religiões de matriz africana, grande parte dos estudos realizados abarca, sobretudo, a participação da mulher no seu fazer religioso. Contudo, esta reflexão se insere para mostrar como a masculinidade e feminilidade se engendra no cotidiano dos rituais<sup>2</sup> mortuários praticados pelo culto de Babá Egum, na Ilha de Itaparica, Bahia. Qual a relação entre ritos mortuários e a masculinidade/feminilidade? Até que ponto essas categorias fortalecem a manutenção de *status* identitários e de poder? São estas inquietações que tentaremos contemplar

### I

Os estudos etnográficos sobre a morte no Brasil abordam aspectos variados de sua realidade, porém, pouco ou quase nada se falou sobre as construções das concepções do masculino e feminino que perpassa os sistemas de significação simbólica e as dinâmicas sociais relativas às questões mortuárias. Assim, algumas discussões de gênero serão revisitadas, tendo por base alguns autores que já se debruçaram sobre o tema. Normalmente, quando se fala em gênero, logo se remete às diferenças corporais entre mulheres e homens, assentados na biologia, que define o que constitui o feminino e o masculino, reforçando as dicotomias e diferenças. Tais características estão baseadas na diferenciação do sexo biológico sem atrelar estas construções às vivências socioculturais e políticas, quando deveria conceber o gênero como um produto das interações sociais, que pode variar quando assentados nos aspectos culturais. (FASTING, 1992).

Segundo Saffioti (2004), o gênero é uma categoria construída a partir das relações sociais, que, ao mesmo tempo, estabelece uma relação de dominação-exploração, cujo construto ajuda-nos a

---

<sup>1</sup> É Mestre e Doutoranda em Ciências Sociais/Antropologia da PUCSP

<sup>2</sup> Utilizaremos neste trabalho o termo ritual. É emprestado da reflexão proposta por Aldo Natale Terrin, que, brilhantemente, faz uma diferenciação entre rito e ritual, visto que normalmente os dois termos são usados indistintamente, porquanto não existe um consenso. O uso do termo “rito” faz referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço, enquanto o ritual faz referência a uma ideia geral da qual o rito é uma instância específica.



ordenar e compreender os fatos da existência humana. Por vezes, o entendimento da autora não passa apenas pelo processo de biologização, isto é, não se atribui tão-somente ao biológico toda carga das diferenças existentes entre homens e mulheres. Conforme Butler (1990), as tentativas de sanar os problemas da biologia cultural não resolveram tais problemas, visto que o gênero continua a ser entendido como uma camisa de força, carregado de todos os estereótipos e se fecha em uma definição essencialista. Muitas vezes, esse conceito é utilizado para atribuir poder às relações. Para Scott (1995), foi esta a primeira forma de constituição de poder nas relações entre os sexos. É preciso que, ao utilizar tal categoria, o faça, localizando-a dentro de contexto sociocultural e histórico, balizando-a para não incorrer na produção de relações sociais carregadas de vitimizações ou preconceitos.

As masculinidades e as feminilidades não estão restritas, respectivamente, ao homem ou à mulher. Elas são vivenciadas a partir de determinadas circunstâncias e desejos; assim, cada indivíduo utiliza suas performances para alcançar seus objetivos. Desse modo, alguns autores, dentre os quais Turner (1974), Goffman (2007), Le Breton (2006), Almeida (2000) e Markus (1977) nos ajudam a compreender a questão, visto que a definição desses conceitos exige a incursão em várias áreas do conhecimento, além de considerarem aspectos sociais, diferentemente de outros estudos que utilizam a biologia para definir categorias como homem e mulher, já que o gênero por si só apresenta-se como assimétrico e desigual.

Com isso, não se quer negar a opressão das mulheres ao longo da história da humanidade, em particular, naquilo que toca às mulheres negras brasileiras, que quase sempre foram subjugadas e postas em uma condição de subalternidade; o que importa aqui é compreender o jogo simbólico de mulheres e homens envolvidos em um dado processo pelo poder. É certo que, à primeira vista, as mulheres aceitam as condições dadas não apenas pelos homens como também pela sociedade mais ampla; talvez seja pelo fato de que o mundo opera com a ideologia hegemônica do masculino. Como nos informa o fragmento seguinte:

Afirmo que quando um indivíduo chega diante de outros suas ações influenciarão a definição da situação que se vai apresentar. Às vezes, agiré de maneira completamente calculada, expressando-se de determinada forma somente para dar aos outros o tipo de impressão que irá provavelmente levá-lo a uma resposta específica que lhe interessa obter outras vezes, o indivíduo estará agindo calculadamente, mas terá, em termos relativos, pouca consciência de estar procedendo assim. Ocasionalmente, expressar-se-á intencional e conscientemente de determinada forma, mas, principalmente porque a tradição de seu grupo ou posição social requer este tipo de expressão, e não por causa de qualquer resposta particular (que não a de vaga aceitação ou aprovação), que provavelmente seja despertada naqueles que foram impressionados pela expressão. (GOFFMAN, 2007, p. 15).



Nesse sentido, independente do campo sexual vivenciado, o indivíduo pode executar performances ou representações para legitimar-se identitariamente ou enquanto representante de um grupo, a fim de obter um determinado resultado.

A participação da mulher nos espaços religiosos sempre foi marcado seja pela divisão social das tarefas desempenhadas tal como em diversos segmentos da sociedade, seja pelas tarefas desenvolvidas nos estratos religiosos, com destaque, sobretudo, para as religiões de matriz africana (CONCEIÇÃO, 2004). Estas últimas caracterizadas, por serem, inicialmente, compostas quase que exclusivamente por mulheres negras, descendentes de africanas e africanos, que atualmente lutam para a manutenção desse traço, já que nas últimas décadas é crescente o número de homens que ocupam o cargo de sacerdote nos candomblés de lesém-orixá.

Segundo Santos (1984), no culto de Babá Egum, alguns espaços são interditados às mulheres. A proibição, as vezes aceita, outras vezes questionada, segundo os seus integrantes, visa atender os costumes basilares do culto. O fragmento de uma entrevista realizada com um dos Ojé do Bela Vista, elucidada, contrariamente, a importância da participação das mulheres no culto de Babá.

A mulher não participa porque elas têm o posto dentro do terreiro, o posto que elas tem é o trabalho e a responsabilidade de cuidar dos axé, das comidas que a gente sacrifica para os Egum, né, elas têm a participação de cantar, bater na mão, cantar para fazer a festa e também ela tem a responsabilidade de tirar os axé do Santo, cozinhar para arrumar para a gente oferecer ao Egum, então a mulher é incumbida nesta responsabilidade aí. (Manuel, Ojé do terreiro de Babá Agboulá).

Nesse relato, percebemos que a primeira coisa que o entrevistado faz é negar a participação das mulheres, porém, flexibiliza quando fala das atividades que as mulheres desempenham dentro do terreiro; isto é, elas são importantes, mas a ênfase dada pelo Ojé recai sobre as tarefas que se assemelham às praticadas cotidianamente no espaço doméstico. Ele deixa transparecer que, dentro dos rituais, a mulher não tem qualquer relevância, quando na verdade as atividades desenvolvidas por elas são fulcrais para manutenção do grupo, já que são elas que preparam os alimentos votivos oferecidos às divindades e em troca a todos da comunidade recebem os benefício. Algumas dessas mulheres fazem o jogo masculino, porém, outras delas confrontam o comportamento dos homens perante o grupo feminino. Ao utilizar as mesmas artimanhas masculinas não significa que as mulheres tornam-se masculinizadas; isso mostra que as mulheres negras possuem uma singularidade na sua atuação política. Em relação à dominação masculina sobre as mulheres, Bourdieu (2003) assinala:

Sempre vi na dominação masculina e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão paradoxal, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. (BOURDIEU, 2003, p. 7-8).



A assertiva acima nos esclarece que nem sempre as partes que estão envolvidas nesse jogo têm a consciência do que seja dominado e dominador, fato evidente dentro do processo de representações do culto de Babá Egum, cujas tarefas femininas são importantes, mas aos olhos masculinos são tarefas secundárias; contudo, se poderia dizer que talvez sem as mulheres o culto não tivesse existido. importância feminina

## II

A Sociedade Egungum<sup>3</sup> é uma organização formada por mulheres e homens; no entanto, os homens exercem o papel principal. Esse grupo pratica os rituais mortuários de origem africana. Ainda que possua consideráveis adaptações e reelaborações, a manutenção dessas características constitui marcas fulcrais da identidade desse grupo. Ademais, a estreita ligação com o candomblé de lésem-orixá faz com que esse universo religioso, aparentemente antagônico, dialogue para preservar uma das poucas casas de culto aos Egum, isto é, ancestrais divinizados. De acordo com Nina Rodrigues (2005), esse culto ancestral teve início no Brasil, por volta de 1796 e teria sido fundado por um africano, mas a documentação<sup>4</sup> relata apenas algumas invasões nas casas de culto em Vera Cruz, Itaparica, no século XIX; logo, essa data pode ser fictícia. Contudo, o terreiro, no qual centramos nosso olhar teria sido fundado, supostamente, no século XIX, em Encarnação, por volta de 1840 (BRAGA, 1992); neste local, foi invocado pela primeira vez o culto ao Babá Agboulá. A sua fundação se deu por um dos filhos do famoso Tio Serafim, o conhecido Ojé João-Dois-Metros. Hoje, esse terreiro é tido como matriz das demais casas do Brasil.

Além da supremacia masculina, o culto se sustenta por tratar das divindades ancestrais mortuárias, as quais são conhecidas pelo nome de Egum. Todos os adeptos acreditam na morte como algo contínuo, dinâmico; isto é, acreditam na infinitude. Entretanto, em algumas sociedades, a concepção de morte é diversa, quer na maneira de lidar com o cadáver, quer na forma de entender aspectos que envolvam a legitimação social do morrer. Segundo Thomas (1982), a morte, por vezes, segmenta os espaços em termos de sexo hegemônico, visto que, em algumas sociedades, nos rituais que separam a vida pós-morte, não está definido se estes devem ser realizados por mulheres ou

---

<sup>3</sup> O termo Sociedade Egungum se refere às casas que se dedicam exclusivamente ao culto de Babá Egum, isto é, aos espíritos ancestrais que estão ou deveriam estar no orum; diferentemente dos rituais que são feitos no culto de lésem-orixá, cujo objetivo é render homenagem somente aos ancestrais que passaram pelo terreiro. Neste trabalho, utilizaremos o termo Babá Egum para nos referir ao grupo estudado.

<sup>4</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Catálogo Castro e Almeida, na seção Brasil Geral, Doc. 143, rolo 101 e Doc. 7807, cod. 005.



homens. Para alguns povos, a realização dos rituais que vão garantir a passagem do indivíduo para a comunidade ancestral é responsabilidade exclusiva dos homens; dentro de um contexto mais abrangente, as mulheres ocupam uma posição de menor ou de nenhuma visibilidade.

No Bela Vista, mais especificamente, no terreiro de Babá Agboulá, as masculinidades e feminilidades são ensinadas desde a mais tenra idade; as meninas são condicionadas a comportamentos rígidos que envolvem posturas diferenciadas perante os homens e mulheres mais velhas. Por exemplo, são obrigadas a se sentarem de pernas fechadas, não usar roupas curtas ou decotadas, não permissão para permanecerem nas quitandas, falar baixo, dentre outras recomendações. Igualmente são ensinadas as tarefas domésticas e as atividades religiosas, que são reproduzidas pelas meninas nas brincadeiras cotidianas. Nelas, as pequenas mulheres ensinam as suas bonecas atividades como: preparar alimentos, lavar roupas, cuidar da casa; ensinam-lhes também a falar baixo com as divindades, cuidar de uma pessoa incorporada e como se comportar diante de um Egum. Há meninas que também representam em suas brincadeiras os homens no seu fazer dentro do culto de Babá. Assim, elas, recorrem às posturas tidas como masculinas para proibirem suas bonecas ou companheiras de entrar em espaços por elas sacralizados; assumem o comando do culto, fazem as compras dos alimentos necessários aos rituais e portam-se em rodas de conversas como se fossem homens.

O comportamento das meninas do Agboulá é uma prática corrente nos candomblés, quando seres inanimados ganham vida e tornam-se divinizados por meio de rituais, conforme notamos em uma narrativa sobre candomblé na década de 1930, na Bahia (LANDES, 1967, p. 76). Segundo a autora, lhe foi apresentada por uma adepta de candomblé, uma boneca que se tornaria dona das águas, pois logo seria batizada por um Padre. A boneca, nesse caso, representa mais que um brinquedo, ela é fetiche<sup>5</sup>, já que, em vários momentos, essa boneca será Deusa, como Oxum, Iyansã, Iyemanjá, Nanã e outras. Além disso, fica evidente que a brincadeira infantil serve para a reprodução de práticas cotidianas e, paulatinamente, engendram comportamentos da sociedade circundante. Tais comportamentos permitem às crianças penetrarem em uma esfera em que o poder simbólico perpassa o social, ao tempo em que introjetam comportamentos das futuras adeptas do culto de Babá. Entretanto, observamos que as meninas, ao fazerem algumas brincadeiras tidas como masculinas, são repreendidas ou delas é cobrada delicadeza por qualquer membro da comunidade, quer homem quer mulher, uma vez que a educação das crianças, como nas sociedades africanas, é

---

<sup>5</sup> Segundo Nei Lopes, fetiche é uma designação Europeia e Ocidental para qualquer objeto material, trabalhado ou não, em que se deposita a força vital de um ser espiritual.



responsabilidade de todos os mais velhos e mais velhas. É desta forma que, aos poucos, vão inscrevendo as mentalidades da masculinidade e feminilidade dentro e fora do culto, pois é através das interações sociais que também se forja ou se impõe ao corpo a condição do ser homem/mulher, visto que as informações recebidas do meio exterior e algumas imposições culturais acabam por constituir indivíduos com as características específicas daquele grupo. Assim nos diz o autor:

O corpo existe na totalidade dos elementos que a compõem graças ao efeito conjugado da educação recebida e das identificações que levaram o ator a assimilar os comportamentos do seu círculo social. Mas, a aprendizagem das modalidades corporais, da relação do indivíduo com o mundo, não está limitada à infância e continua durante toda a vida conforme as modificações sociais que se infiltram e culturais que impõem ao estilo de vida, aos diferentes papéis que convém assumir no curso da existência. (LE BRETON, 2006, p. 9).

O caso a seguir é exemplar para mostrar como as categorias são construídas e ao mesmo tempo oferece brechas importantes para a reflexão.

Juliano é um adolescente de 20 anos, vive no Bela Vista com sua avó. Rapaz doce e querido por todos da comunidade; realiza pequenas tarefas, tanto para sua avó quanto para as mulheres mais velhas. Como a grande maioria dos rapazes da sua idade, Juliano não tem emprego e muito cedo deixou a escola, quando ainda estava no 8º ano, por isso não há cobrança quanto ao horário de acordar. Às vezes, se junta aos adolescentes para praticar algumas brincadeiras, incluindo o aprendizado de passos de danças rituais dedicadas a Egum ou Orixá. Nunca se mostrou na companhia dos homens mais velhos da comunidade, exceto nos espaços rituais. Contudo, possui um cargo dentro do referido terreiro de culto, já que é um exímio tocador de atabaque.

Em contrapartida, fora dele, os homens o olham com certa desconfiança, um misto de inquietação e tranquilidade, já que Juliano não apresenta virilidade a florada, comum a todos os adolescentes da sua idade e em princípio não atende aos critérios da masculinidade hegemônica, face às atividades desempenhadas e por ele nunca ter se mostrado com namorada, que, aos olhos da rígida divisão social do trabalho e do sexo, não condizem ao homem. É interessante notar que Juliano não apresenta qualquer jeito “efeminado”, o que não leva as pessoas a classificá-lo como gay, como acontece com outro jovem da comunidade; logo, não há qualquer comentário acerca de sua sexualidade, mas percebe-se que algumas pessoas, na maioria homem, o tratam com certa diferença, porém os comportamentos corporais e as atitudes dizem tanto quanto as palavras.

Este fato revela-se paradoxal, já que, de um lado, tem-se um rapaz que faz atividades tidas como femininas e desperta desconfiança; do outro, o mesmo rapaz exerce uma atividade de grande respeito no culto, cujos homens são seus principais oficiantes. Essa aparente contradição pode desvelar que a construção do masculino/feminino se atrela a um conjunto de fatores e situações, fulcrais para a identidade.



Como já referi, a divisão masculino/feminino não é linear. Sofre revezes com a idade, a classe social, as relações de trabalho, as mudanças subtis de *status*, a acumulação ou a perda de prestígio. Em geral, pode-se dizer que a masculinidade tem de estar sempre a ser construída e confirmada, ao passo que a feminilidade é tida como uma essência permanente, “naturalmente” reafirmada nas gravidezes e partos. (ALMEIDA, 2000, p. 66).

No fragmento acima, o autor coloca a masculinidade e a feminilidade como esferas construídas ao longo da existência humana; no entanto, a sociedade exige que a feminilidade se apresente fixa, pronta, em contraposição à masculinidade que, paulatinamente, vai-se construindo. Assim, as mulheres vão ensinando às crianças as estratégias sociais para a definição de sua sexualidade. Geralmente, por volta dos 7 ou 8 anos, os meninos vão formando seus grupos, de maneira que toda vez que uma menina quer participar da brincadeira, algum deles as lembra que aquela é uma brincadeira de homem; logo, não convém a elas participarem. Igualmente ocorre dentro do culto de Babá Egum. Pequenos grupos são formados no espaço dentro e fora do lesém formam-se grupos dos homens mais velhos, de meia-idade, jovens, adolescentes e, por fim, o grupo das crianças, que se divide em meninas e meninos.

Entre os Ojé, a construção da feminilidade também passa pela divisão social das tarefas dentro e fora do culto. Dentro do culto, eles se comportam como verdadeiros superiores, ditando as tarefas a serem desempenhadas pelas mulheres, impostam a voz ao entoar as cantigas sagradas e, através de gestos seguros e nos rituais, expressam uma postura de superioridade sobre as mulheres.

A suposta superioridade masculina também se expressa nas roupas. Ou seja, quando eles estão com roupas usadas, cotidianamente, agem com mais naturalidade; à medida que eles as trocam por roupas próprias ao culto são mais comedidos. É visível a diferença de postura, quer frente a outro homem de cargo hierarquicamente inferior ao seu, quer diante das mulheres a quem só é permitido falar aquilo que diz respeito às suas funções. Além disso, todas estas mudanças comportamentais ou performáticas se revestem de um ar misterioso, seja no falar, seja nos atos praticados, já que:

Os rituais corporais de respeito envolvem a vida diária dos atores; diferem de sociedade para a outra, mas também representam o objeto de variações significativas no interior dos grupos e das classes sociais de cada sociedade. A maneira de saudar, a distância observada em relação ao outro conforme o grau hierárquico, a posição social, o grau de parentesco, a possibilidade ou não de tocar-se (em que lugar?/de que maneira?), as manifestações corporais associadas à interação diferentes, segundo os grupos sociais, as classes de idade, o sexo do ator, segundo o seu pertencimento a grupos que desenvolvem maneiras de ser específicas [...]. (LE BRETON, 2006, p. 50-51).

Essa epígrafe, ligada às nossas reflexões, mostra que os homens do culto de Babá Egum acabam por reproduzir, ainda que inconscientemente, o comportamento da sociedade mais ampla, reeditando, assim, cenas que, de alguma forma, vão legitimar o poder, o *status* de cada um dentro do grupo.



Os dados empíricos que nos foi possível mostrar, atrelados à teoria, parecem definir que as masculinidades/feminilidades nos terreiros de Babá Egum se desvelam a partir dos comportamentos socioculturais e políticos adotados pelos adeptos do culto, no que envolve questões relativas ao homem e à mulher, enquanto indivíduos. A problemática das masculinidades/feminilidades redesenha, no campo religioso, um jeito político de lidar com questões que constituem tabus, em nome da tradição e do coletivo. Assim sendo, tais rituais mortuários têm auxiliado na manutenção da hegemonia do masculino e, conseqüentemente, na preservação de status de poder e identitários do grupo.

### *Referências*

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. 2. ed. Lisboa: Fim de século, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kuhner. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egum*. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminiem and subvervion of identity*. New York/London: Routledge, 1990.
- CONCEIÇÃO, Joalice Santos. *Mulheres do partido alto, elegância, fé e poder: um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- FASTING, Kari. *El género como perspectiva importante en el estudio de la sociologia del deporte*. Espanha: Apuntes uniport de Andalucía, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 14. ed. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução de Sônia M. S. Fulmann: Petrópolis: Vozes, 2006.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- RODRIGUES, Nina. *Animismo fetichista dos negros baianos*. São Paulo: Editora P555, 2005.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.



- SANTOS, Juana. *Os Nágó e a morte: pádè, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- THOMAS, Louis Vincent. *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot, 1982.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.