



“NO TERREIRO PREDOMINA MAIS A MULHER, PORQUE A MULHER TEM MAIS CARISMA”: MÚSICA, GÊNERO, RAÇA, SEXUALIDADE E COTIDIANO NO CULTO DA JUREMA (OLINDA, PE).

Laila Rosa¹

Assim como qualquer experiência social, a experiência religiosa está repleta de representações simbólicas que têm íntima relação com o divino. A religião compõe a realidade cotidiana das pessoas, pois não se restringe a um sistema simbólico a ser decodificado, mas um conjunto de relações sociais e políticas. Religião, portanto, é um conjunto de práticas cotidianas, não algo isolado da esfera social e política, que supostamente se restringiria apenas à vida privada (ASAD, 1993). Esta representa práticas do cotidiano, que por sua vez, estão marcadas por relações de gênero e de poder:

Se os símbolos religiosos são entendidos, em analogia com as palavras, como veículo de significados, podem estes significados ser estabelecidos independentemente da forma de vida na qual eles são utilizados?²

No que concerne as relações de gênero no campo religioso é fundamental ter consciência de que situações em que papéis femininos e masculinos parecem ser complementares criam restrições que produzem desigualdades (SARKISSIAN, 1992, p. 342). Neste sentido, a teologia feminista vem contribuir para a elaboração crítica do não-poder feminino no âmbito religioso a partir da análise e da crítica da ontologia diminuída de Eva:

Eva disafía la prohibición divina y con ello hace entrar el mal en el mundo. Su estirpe es una estirpe maldita. La religión prohíbe a las mujeres el ejercicio de la autoridad espiritual y las excluye de las jerarquías que son exclusivamente masculinas.³

As mitologias patriarcais esforçaram-se arduamente para reduzir o prestígio feminino que sempre esteve associado à natureza e à fecundidade. A submissão do poder feminino a serviço do patriarcado foi estabelecida justamente a partir da redução do poder simbólico feminino. Neste sentido, é muito importante discutir sobre a localização, a manutenção e o rompimento com as relações de poder. Estas têm como dispositivo as relações de gênero enquanto práticas que muitas vezes, reproduzem as desigualdades entre homens e mulheres (PINTO, 1992, p. 132). Logo, uma abordagem feminista das relações de gênero no campo religioso procura avaliar assimetrias e

¹ Pesquisadora-assistente da Fundação Pierre Verger.

² “If religious symbols are understood, on the analogy with words, as vehicles for meaning, can such meanings be established independently of the form of life in which they are used?”. ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993. Pp. 125. (Tradução minha).

³ PALMERO, Maria José. “Teoria feminista contemporânea: uma aproximação desde la ética” (cap. Analítica de la opresión patriarcal). Madrid: Complutense, 2004. Pp. 34-35



conflitos existentes ao invés de fazer recortes simplistas de gênero como variáveis complementares num universo supostamente idealizado de inabalável equilíbrio entre os sexos. Concordo com HERNDON (2000, p. 351) de que a negligência do recorte de gênero pode vir a representar “um risco de violação da integridade etnográfica”. Por esta razão, gênero enquanto categoria analítica é fundamental para pensar sobre religião e cotidiano no universo da jurema sagrada.⁴

Ao pisarmos em terreno religioso fica claro o paralelo dos papéis de gênero (CASTELLANOS, 1996, p. 41). Estes paralelos presentes nas casas de jurema que venho pesquisando certamente refletem relações de poder. A naturalização da oposição binária é uma das principais geradoras destas relações de poder e de suas assimetrias:

Los hombres consideran que el trabajo de las mujeres no es una verdadera actividad humana – elegida y deseada conscientemente – sino una actividad natural, un trabajo instintivo de amor. Por lo tanto, las mujeres quedan excluidas de los conceptos de cultura que tienen los hombres. Además, las experiencias concretas que tienen las mujeres de sus propias actividades son incomprensibles e inexpressables dentro de las abstracciones distorsionadas de los esquemas conceptuales de los hombres. Las mujeres quedan alienadas de su propia experiencia por el uso de los esquemas conceptuales dominantes.⁵

Se debruçando sobre o contexto religioso, mesmo o das religiões afro-brasileiras/afro-indígenas que têm nas suas mulheres negras/afro-indígenas e eventualmente brancas, ícones de poder, percebemos como as assimetrias emergem quando estes são recortados pelos conceitos de gênero, raça/etnia, poder e relações patriarcais de gênero. Por outro lado, no culto da jurema as mulheres assumem a liderança do culto, mudando a estrutura de subalternidade recorrente, assim como as bruxas medievais, que por subverterem a ordem preestabelecida, foram perseguidas e queimadas na fogueira pela inquisição.

Assim como em diversos terreiros de candomblé ou xangô e também de jurema, as mulheres negras são lideranças religiosas em grande maioria.. Contudo, o não-poder feminino e sua invisibilidade em algumas esferas do religioso nos cultos afro-brasileiros e afro-indígenas, assim como em suas músicas deve ser considerado. É relevante refletir sobre o fato de que estas mulheres, por vezes empoderadas no contexto religioso como ialorixá ou madrinha de jurema sofre toda a sorte de desigualdade e discriminação enquanto sujeito mulher na sociedade em geral. Esta é uma situação que requer um olhar atento para a sua problematização e reflexão.

⁴ Jurema é um termo polissêmico: o nome da árvore sagrada; da bebida sagrada feita com a entrecasca da mesma; o nome da religião afro-indígena que, no terreiro Xambá, cultua entidades caboclas, mestras, pretas-velhas, exus e pombagiras e por fim o nome de uma cabocla.

⁵ HARDING, Sandra. “El feminismo, la ciencia y las críticas anti-iluministas.” In: NAVARRO, Marysa e STIMPSON, Catharine (orgs.). *Nuevas Direcciones*. Buenos Aires: FCE, 2001. Pp. 127.



Um dos fatos que me levou a estudar a ‘parte da jurema’ relacionada ao terreiro Xambá foi constatar que várias mulheres que na ‘parte do orixá’, estavam anônimas no coletivo de filhas-de-santo, na ‘parte da jurema’ eram líderes religiosas de grande visibilidade e prestígio, tendo profundo domínio do repertório musical e do culto em si. Na jurema as mulheres são maioria enquanto liderança religiosa (madrinhas de jurema) e praticantes (juremeiras). No discurso êmico estas são consideradas muito dedicadas à religião, seguindo todos os preceitos, e, diferentemente dos homens em geral, estas não têm problemas para evitar bebida alcoólica ou relações sexuais. O povo-de-santo do Xambá sempre menciona a dedicação religiosa das mulheres para explicar a maioria feminina na liderança e participação do culto, como bem ilustra a fala da madrinha de jurema Benedita:

Eu acho que no terreiro **predomina mais a mulher**, porque a mulher tem mais carisma. Ela é mais dada. A prova é minha Mãe Biu, que vivia integralmente ali. Tu sabe que homem é mais da rua. **A dedicação da mulher realmente é maior.** (Grifos meus).

É importante destacar que embora as mulheres sejam a maioria em diversos universos religiosos, e sem dúvida, importantes mantenedoras da tradição e símbolos de poder femininos, estas, muitas vezes ainda se encontram em posição de subordinação na esfera religiosa (ROSADO-NUNES, 2005). Os homens continuam sendo os representantes de um status de maior prestígio, os manipuladores do sagrado, o que nos conduz a avaliar as relações de poder que estão presentes e são estruturantes para a tradição religiosa em geral, e também para a jurema.⁶ Por exemplo, mesmo com ampla participação feminina no culto, existem diversos momentos como o sacrifício animal oferecido à entidade, em que a presença, ou a atuação mais direta das mulheres é vetada. Para a realização de *obrigações*, fundamentais à esfera religiosa, é necessário ter o “axé de faca”. No entanto, as mulheres não têm o “axé de faca pra “bicho de quatro pés”, o que significa dizer, elas não estão autorizadas a realizar o sacrifício de animais quadrúpedes, apenas quando alcançam a menopausa.

Mesmo que uma mulher lidere o terreiro como madrinha de jurema, ela está limitada a realizar as obrigações consideradas menores, como as chamadas ‘obrigações de pena’, que consistem no sacrifício de aves. Para a realização das obrigações maiores, consideradas mais complexas, as chamadas de ‘obrigação de bicho de quatro pés’, esta deve consultar o seu padrinho

⁶ Em outro momento abordei a relação de poder em torno da música no culto da jurema, onde a manipulação do sagrado ainda é uma esfera muito masculina, pois assim como no candomblé, na jurema existem várias coisas que as mulheres não fazem por serem mulheres, basicamente pelo fato de menstruarem (ROSA, 2006). Não há nada no culto onde a presença masculina seja vetada. A figura masculina muitas vezes mantém o seu status, sendo convidada a executar determinadas tarefas que lhes dá prestígio e muitas vezes um retorno financeiro. ROSA, Laila. “As juremeiras da nação Xambá: religião, música e poder.” In: *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 7*. Simpósio: Religião, gênero e poder ST47. Florianópolis: UFSC, 2006. Disponível online no site: < www.fazendogenero7.ufsc.com.br.>



de jurema, que é uma pessoa externa e do sexo masculino, para que realize os sacrifícios. Neste aspecto a autonomia masculina é maior em relação à feminina, visto que o único terreiro que é liderado por um padrinho de jurema não tem outra pessoa como auxiliar, o que não acontece nas casas lideradas por mulheres. Independente do grau de autonomia religiosa que estas tenham em suas casas, liderando sozinhas ou dividindo as responsabilidades com um padrinho, todas têm um padrinho para executar o que não lhes é permitido na condição de mulheres.

A *obrigação* de ‘bicho de quatro pés’ consiste numa cerimônia de maior porte, sendo uma das mais importantes na esfera sacrificial do culto. Benedita, madrinha de jurema, afirmou em depoimento pessoal que, tendo tantos anos de jurema, não compreendia por que ainda não tinha o ‘axé de faca’ para este tipo de *obrigação*. Ela falou que poderia assumir o ‘axé de faca’ para bichos de quatro pés, mas não o faz em respeito ao Xambá, por ter optado seguir a tradição, mas não por que se sente incapacitada em fazê-lo.⁷ Na realidade ela considera que é a única liderança espiritual de sua casa e que não tem padrinho: “Eu já tenho mão de faca, mas eu chamo ele que eu gosto que ele corte pra mim.” Nota-se que é uma negociação que não compromete a sua autonomia religiosa.

Além da menstruação, um outro princípio básico às relações de gênero e que é fundamental ao culto é a divisão sexual de trabalho, geradora de assimetrias entre homens e mulheres, pois, os diferentes lugares possuem diferentes/desiguais status. Esta assimetria põe um pouco em xeque a idéia de complementaridade muitas vezes defendida pelas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, levando a uma reflexão sobre a questão da subordinação da esfera social que é reproduzida na esfera religiosa, visto que ambas representam um contínuum. Embora ‘subordinação’ não deva ser tomada em termos absolutos no contexto religioso afro-brasileiro, por outro lado, também não deve ser invisibilizada, pois, muitas vezes, ela existe e é questionada inclusive pelas próprias mulheres. Logo, a divisão sexual do trabalho precisa ser “racialmente codificada a lo largo de las líneas de clase” (EISENSTEIN, 1997, p. 202), sendo por isso, imprescindível:

Reconocer que los enemigos siempre tienen un color y sexo es importante. Esto porque la raza ya ha sido sexualizada, la sexualidad ha sido racializada, y la raza inmersa en él género, mientras que el género ha sido racializado.⁸

⁷ Ouvi várias vezes algumas pessoas do Xambá falarem que a própria Mãe Biu realizava cerimônias tais como o sacrifício de bicho de quatro pés ou até mesmo participava de alguma forma em cerimônias para o orixá feminino *Iansã de Balé* (culto aos eguns da parte dos orixás), que é exclusivamente masculina. As pessoas lembram de Mãe Biu como uma autoridade religiosa feminina insubordinada que até certo ponto era transgressora no sentido de se apropriar do que a princípio lhes seria vetado enquanto mulher. Muitas filhas-de-santo falam sobre Mãe Biu desta forma, embora ressaltem que ela não era tão envolvida com o culto da jurema quanto era com o culto aos orixás.

⁸ EISENSTEIN, Zillah. “Lo público de las mujeres y la búsqueda de nuevas democracias.” In: *Debate Feminista*, Ano 8, vol. 7. México, 1997. Pp. 202.



Torna-se fundamental, portanto, racializar e gendrar as relações de classe, pois a realidade desigual das mulheres negras em relação aos homens brancos ainda persiste nos diversos contextos em que estes historicamente representam figuras de poder na nossa sociedade, recebendo também os maiores salários. Mesmo em sua comunidade, as mulheres negras, em geral, estão em situação de desigualdade em relação aos homens negros, seus companheiros e irmãos, justamente pela mesma divisão sexual do trabalho que legitima as relações patriarcais de gênero.

A divisão sexual do trabalho no contexto religioso da jurema é basicamente a seguinte:

1. Os homens, minoria no culto, são a maioria a tocar os tambores sagrados com o importante cargo de *ogãs*, assim como, dominam de forma exclusiva importantes esferas do sagrado na qualidade de padrinhos de jurema que precisam ser consultados ainda que esporadicamente;
2. As mulheres, enquanto coletivo e maioria no culto basicamente lidam com o trabalho doméstico, limpando e cozinhando.

Esta divisão, todavia, não deve ser simplificada visto que existem mulheres na liderança do culto da jurema (até mais que homens). No entanto, a partir dos dados etnográficos, é importante avaliar a situação dialética e complexa que não anula o fato de que existem assimetrias (simbólicas e estruturais) entre homens e mulheres, mesmo no contexto religioso da jurema onde as mulheres exercem papéis de poder e prestígio.

Não pretendo tecer uma crítica generalizada e simplista de que a jurema é uma religião patriarcal, onde de um lado estão os homens poderosos, de outro as mulheres subordinadas. Inclusive é importante destacar como o culto da jurema é por vezes estigmatizado como “macumba”, “baixa magia” e “catimbó”, onde a presença e visibilidade de lésbicas e gays é sempre ressaltada. Neste sentido, a questão da sexualidade consiste em outro aspecto importante, sobretudo, se pensamos nas sexualidades “marginais” dos sujeitos considerados como “abjetos” (BUTLER, 1993) que representam protagonistas de verdadeiras políticas sexuais que ora subvertem, ora legitimam a ordem imposta, através da experiência da incorporação e da agência das entidades espirituais nas vidas das pessoas. Por fim, a reflexão posta aqui não é de ‘civilizar’ o culto da jurema numa perspectiva feminista ocidental de negação da experiência religiosa, como alertou MARIN (2006) que tratou sobre mulheres no Islã:

Todavía hoy día, dos siglos después, se mantiene vivos los estereotipos que declaraban en ese momento al mundo árabe-islámico como territorio destinado a ser “civilizado” por Occidente, convertidos ahora en manifiesto de una cruzada “democratizadora” de las sociedades islámicas.⁹

⁹ MARÍN, Manuela. “Cercanas a Dios: La religiosidad de las mujeres en algunas sociedades islámicas pre-modernas”. In: *Mujeres y Sociedad Islámica: Una Visión Plural*. Calero Secall, María Isabel (coord.). Atenea, Estudios sobre las Mujer. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. 2004. Pp. 43.



Muitas vezes a perspectiva feminista ocidental oscila entre a “condenação” e a “apologia” das mulheres, produzindo “visiones ambas essencialistas y compactas” (MARIN, idem). Tentando tomar cuidado para não cair neste essencialismo, não quero insinuar simplesmente que para se alcançar uma situação de equidade¹⁰, homens e mulheres realizem exatamente as mesmas funções. Compreendo que o fundamento da religião se baseia também nas diferenças que não se limitam ao sexo, mas estão explícitas nas entidades, suas particularidades e suas representações de gênero, de geração, de raça e etnia, classe e sexualidade, dentre tantas outras.

É importante destacar que mesmo nas sociedades mais fortemente patriarcais, assim como em suas religiões, na mesma medida que existem mulheres que perpetuam esta estrutura que muitas vezes as exclui, sempre existiram, por outro lado, mulheres contraventoras que negociam espaços e ocupam lugares de poder:

Em todas as sociedades conhecidas, as mulheres detêm parcelas de poder, que lhes permitem meter cunhas na supremacia masculina e, assim, cavar-gerar espaços nos interstícios da falocracia. As mulheres, portanto, não sobrevivem graças exclusivamente aos poderes reconhecidamente femininos, mas também mercê de luta que travam com os homens pela ampliação-modificação da estrutura do campo do poder *tout-court*. Como na dialética entre escravo e senhor, homens e mulheres jogam, cada um com seus poderes, o primeiro para preservar sua supremacia, a segunda para tornar menos incompleta sua cidadania.¹¹

Embora as mulheres metam suas ‘cunhas’ na supremacia masculina todo o tempo durante toda a história e cada vez mais no presente através do feminismo e de movimentos de mulheres e movimentos sociais em geral, a idéia de matriarcado não corresponde a uma realidade, pois “la conjetura acerca de la existencia de un matriarcado se desvanece. Aparece como expresión de la nostalgia del supuesto “paraíso perdido” (PALMERO, 2004, p. 35).

Por conta da ampla participação feminina e negra nas religiões de matrizes africanas em geral, o discurso da existência de um matriarcado é muito recorrente, sobretudo por que estas são lideranças religiosas e chefes de família. LANDES (2005) foi pioneira ao falar de “cidade das mulheres”, “matriarcado” e (homos)sexualidade nas religiões afro-brasileiras, trazendo importantes e inovadoras contribuições à época. Esta foi duramente criticada por ter ressaltado um universo feminino, além de aspectos que fugiam dos cânones morais da época (VERGER, 1992; CORRÊA, 2003; BIRMAN, 2005):

Podemos imaginar o desgosto de Arthur Ramos ao ver a religião pela qual tanto lutou para preservar das variadas formas de preconceito, além de ter que suportar vê-la conhecida pejorativamente como “religião de negros”, passar também a ser referida como “religião de homossexuais”.¹²

¹⁰ Conceito que trabalha com a idéia de igualdade que não nega as diferenças.

¹¹ SAFFIOTI, Heleieth. “Rearticulando Gênero e Classe.” In: Costa, A. O. e Bruschini, C. (orgs.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. Pp. 184.

¹² BIRMAN, Patrícia. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo.” In: *Revista Estudos Feministas*. Vol. 13, n. 2 (maio-agosto). Florianópolis: UFSC, 2005. Pp. 68.



Contudo, a mulher como chefe de família não corresponde necessariamente a uma matriarca, visto que embora ela seja empoderada, está situada num contexto mais amplo que é regido por pressupostos patriarcais (DAHLERUP, 1987, p. 117). Logo, o conceito de matriarcado não dá conta para explicar a atuação feminina, mesmo em universos onde esta ocupa espaços de visibilidade, como nas religiões afro-brasileiras:

La respuesta es que como promedio en nuestra sociedad las mujeres ganan menos que los hombres, que en general las mujeres avanzan menos que los hombres y tienen puestos inferiores, que las mujeres arrastran un doble peso de trabajo, que son violadas, golpeadas, están sometidas a la violencia física de los hombres y al hostigamiento sexual en el trabajo; que las instituciones políticas, los partidos políticos y los sindicatos están dominados por hombres y por último, que las niñas y las mujeres son depreciadas por los hombres - y por ellas mismas. La auto-estima de las niñas y de las mujeres es en general más baja. Estas son algunas de nuestras razones para llamarla una sociedad patriarcal. El 'patriarcado' es un concepto que define a una sociedad en general. Dentro de una sociedad patriarcal en su totalidad, las relaciones entre los hombres y las mujeres pueden variar de acuerdo con sus características personales, pero también de acuerdo con el espacio político. Entonces, las mujeres pueden, en general o en un gran número de casos, dominar la escena familiar dentro del esquema de una sociedad patriarcal en su totalidad.¹³

O conceito de matrifocalidade fornece uma alternativa interessante para o conceito de matriarcado que passou a ser largamente utilizado, mas, que no entanto, não dá conta da complexa situação da mulher negra na sociedade e nas religiões afro-brasileiras:

A matrifocalidade como forma alternativa de família parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora. Tanto para a mulher africana quanto para a afrodescendente, a matrifocalidade aparentemente não foi somente uma imposição da escravidão e do pós-abolição, com a consequente marginalização do homem negro no mercado livre durante as primeiras décadas do século XX, que o impossibilitava de assumir a chefia familiar.¹⁴

O conceito de matrilinearidade, combinado ao de matrifocalidade, traz também importantes contribuições para compreender este universo feminino negro, pois diz respeito à descendência materna (BROWN, 1972, p.3, apud BERNARDO, 2005, p. 15). Este poder feminino religioso vem historicamente da autonomia econômica e social que as mulheres negras adquiriram enquanto ganhadeiras:

Para iluminar ainda melhor este fato - o da chefia feminina - torna-se importante destacar alguns fatores que foram incisivos para que a mulher viesse a ocupar o ápice da hierarquia religiosa, além dos outros que foram elencados no trajeto feminino da África para o Brasil. As mulheres africanas pertencentes a etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião.¹⁵

¹³ DAHLERUP, Drude. "Conceptos confusos. Realidad cobfusa: una discusión teórica sobre el Estado patriarcal." In SASSOON, Anne (org). *Las mujeres y el Estado*. Madrid: Vindicación Feminista. 1987. Pp. 117.

¹⁴ BERNARDO, Teresinha. "O candomblé e o poder feminino." In: *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2. ISSN 1677-1222. São Paulo: PUC, 2005. Pp. 10.

¹⁵ BERNARDO (idem, p. 16).



Certa vez numa conversa com um *babalaô*¹⁶, este afirmou que as diferenças entre homens e mulheres vêm do fato de que estas são celestiais, enquanto os homens são terrestres. Segundo esta perspectiva, os homens têm acesso exclusivo a determinados trabalhos que lhes permitam alcançar o lado celeste da mulher proveniente de sua capacidade superior de gerar vida. Concordo que esta concepção possa fazer sentido no campo do simbólico, visto que nas religiões de matrizes africanas, assim como também na jurema, as representações de gênero não são fixas ou essencialistas quando chegam até a esfera do humano (SEGATO, 2003, p. 352). Essas diferenças, no entanto, não se limitam ao campo da materialidade sexual (corpo sexuado) sendo importante desnaturalizar este discurso.

Conclusões

Este artigo procurou abordar de que forma os entrelaçamentos entre gênero, raça e sexualidade se situam na experiência religiosa no cotidiano vivenciado por uma maioria de mulheres negras e afro-indígenas no culto da jurema. Para tanto, foi importante estabelecer uma discussão sobre gênero e religião numa perspectiva feminista para pensar também sobre música no contexto religioso. Foi possível perceber idiomas de pureza sobre o corpo feminino na divisão sexual de trabalho que envolve o fazer musical sagrado no culto da jurema, distanciando do conceito outrora exaltado de matriarcado e avaliando a atuação feminina a partir dos conceitos de matrilinearidade e matrifocalidade.

A partir da experiência etnográfica e da escuta dessas mulheres que fazem o culto da jurema acontecer, retomo aqui a crítica feminista de que o discurso sobre a diferença biológica entre homens e mulheres muitas vezes legitima as desigualdades, onde o alto status em grande parte ocupado por homens goza de maior prestígio social e capital simbólico que também gera um retorno financeiro, e, por sua vez, em grande parte discrimina ou exclui a participação feminina. Por outro lado, na mesma medida em que é importante reconhecer como são estabelecidos acessos e não acessos, poderes e não-poderes é fundamental reconhecer como estes podem ser resignificados e negociados em situações de questionamentos, conflitos e subversões por parte das mulheres que, assim como as bruxas medievais, continuam na contramão de conhecimentos medicinais, espirituais e musicais marginalizados pela sociedade branca hegemônica patriarcal.

¹⁶ Em iorubá Baba significa pai e awó significa segredo. Um babalaô corresponde a um sacerdote do jogo divinatório Ifá.



Referências

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.
- BERNARDO, Teresinha. “O candomblé e o poder feminino.” In: *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2. ISSN 1677-1222. São Paulo: PUC, 2005. Pp. 1-21.
- BIRMAN, Patrícia. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo.” In: *Revista Estudos Feministas*. Vol. 13, n. 2 (maio-agosto). Florianópolis: UFSC, 2005. Pp. 403-414.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge, 1993.
- CASTELLANOS, Gabriela. “Gênero, poder e posmodernidad: Facia um feminismo de la solidaridad”. In: Luna, Lola e Vilanova, Mercedes (comps.). *Desde las orillas de la política. Género e poder en América Latina*. Barcelona: Seminário Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- EISENSTEIN, Zillah. “Lo público de las mujeres y la búsqueda de nuevas democracias.” In: *Debate Feminista*, Ano 8, vol. 7. México, 1997. Pp. 198-243.
- DAHLERUP, Drude. “Conceptos confusos. Realidad cobfusa: una discusión teórica sobre el Estado patriarcal.” In SASSOON, Anne (org). *Las mujeres y el Estado*. Madrid: Vindicación Feminista. 1987. Pp. 111-150.
- HARDING, Sandra. “El feminismo, la ciencia y las críticas anti-iluministas.” In: NAVARRO, Marysa e STIMPSON, Catharine (orgs.). *Nuevas Direcciones*. Buenos Aires: FCE, 2001. Pp. 107-139.
- HERNDON, Marcia. Epilogue: “The Place of Gender within Complex, Dynamic Musical Systems.” In: *Music and Gender*. MOISALA, Pirkko and DIAMOND, Beverley (eds.). Chicago: University of Illinois Press, 2000. Introduction, p. 347-359.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- MARÍN, Manuela. “Cercanas a Dios: La religiosidad de las mujeres en algunas sociedades islámicas pre-modernas”. In: *Mujeres y Sociedad Islámica: Una Visión Plural*. Calero Secall, María Isabel (coord.).Atenea, Estudios sobre las Mujer. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. 2004. Pp. 43-64.
- PALMERO, Maria José. *Teoria feminista contemporânea: una aproximación desde la ética* (cap. Analítica de la opresión patriarcal). Madrid: Complutense, 2004. Pp. 33-67.
- PINTO, Céli. “Movimentos Sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto sujeito político.” In: COSTA, A. e BRUSCHINI, C. (orgs.). *Uma questão de gênero*. São Paulo: Rosa dos Tempos e Fundação Carlos Chagas, 1992.Pp. 127-150.
- ROSA, Laila. “As juremeiras da nação Xambá: religião, música e poder.” In: *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 7*. Simpósio: Religião, gênero e poder; ST47. Florianópolis: UFSC, 2006. Disponível online no site: < www.fazendogenero7.ufsc.com.br >.



SAFFIOTI, Heleieth. “Rearticulando Gênero e Classe.” In: Costa, A. O. e Bruschini, C. (orgs.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 183-215.

SARKISSIAN, Margaret. “Gender and Music”. In *Ethnomusicology: an introduction*. Helen Myers (ed.). New York: W. W. Norton, 1992. Pp. 337-48.

SEGATO, Rita Laura. “Gênero, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba.” In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 2, 2003, Pp. 333-363.

VERGER, Pierre. “A contribuição especial da mulher ao candomblé do Brasil”. In *Artigos, Tomo I*. São Paulo: Corrupio, 1992.