



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ-UESPI
CAMPUS PROFESSOR ALEXANDRE ALVES DE OLIVEIRA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

CAIO WILSON DA ROCHA LOURENO

**GÊNERO NO AXÉ: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO
TERREIRO DE CANDOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÁ FÚNFÚN NA CIDADE DE
PARNAÍBA – PI (2014 – 2024)**

PARNAÍBA

2024

CAIO WILSON DA ROCHA LOURENO

GÊNERO NO AXÉ: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO
TERREIRO DE CANDOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÁ FÚNFÚN NA CIDADE DE
PARNAÍBA-PI (2014-2024)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual do Piauí, como requisito
para a conclusão do curso de Licenciatura Plena
em História da Universidade Estadual do Piauí
(UESPI), Campus Professor Alexandre Alves
de Oliveira.

Orientadora: Professora Dra. Mary Angélica
Costa Tourinho

PARNAÍBA

2024

L892g Loureno, Caio Wilson da Rocha.

Gênero do Axé: uma análise sobre o feminino e o masculino no terreiro de candomblé Ketu Ilê Axé Bá Fúnfún na cidade de Parnaíba-PI (2014-2024) / Caio Wilson da Rocha Loureno. - 2024.
74 f.: il.

Monografia (graduação) - Universidade Estadual do Piauí - UESPI, Licenciatura Plena em História, Campus Prof. Alexandre Alves de Oliveira, Parnaíba-PI, 2024.

"Orientadora: Profa. Dra. Mary Angélica Costa Tourinho".

1. Gênero. 2. Religião. 3. Memória. 4. Candomblé. 5. Parnaíba, PI. I. Tourinho, Mary Angélica Costa . II. Título.

CDD 981.22



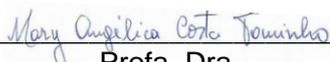
GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI
CONSELHO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO
CAMPUS PROFESSOR ALEXANDRE ALVES DE OLIVEIRA
COORDENAÇÃO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA



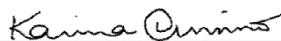
ATA DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO
(conforme RESOLUÇÃO CEPEX 014/2011 de 13 de maio de 2011)

Aos 16 dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e quatro, às 14:30 horas, no miniauditório, *Campus* Professor Alexandre Alves de Oliveira - UESPI, na presença da banca examinadora, presidida pelo(a) professor(a) **Mary Angélica Costa Tourinho** e composta pelos seguintes professores membros: **Karina Maria Abreu Cursino** e **Felipe Augusto dos Santos Ribeiro**, o(a) aluno(a) **Caio Wilson da Rocha Loureno**, apresentou o Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Licenciatura Plena em História, como elemento curricular indispensável à colação de grau, tendo como título: **GÊNERO NO AXÉ: uma análise sobre o feminino e o masculino no terreiro de candomblé Ketu Ilê Axé Bá Fúnfún na cidade de Parnaíba – PI (2014 – 2024)**. A banca examinadora reunida em sessão reservada deliberou e decidiu pelo resultado **aprovado** ora formalmente divulgado ao(a) aluno(a) e aos demais participantes, e eu professor(a) Mary Angélica Costa Tourinho, na qualidade de presidente da banca lavrei a presente ata que será assinada por mim, pelos demais membros e pelo(a) aluno(a) apresentador(a) do trabalho.

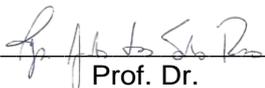
A nota concedida pela banca: 10,0 (dez).



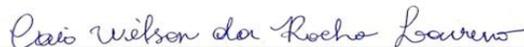
Profa. Dra.
Mary Angélica Costa Tourinho



Profa. Dra.
Karina Maria Abreu Cursino



Prof. Dr.
Felipe Augusto dos Santos Ribeiro



Aluno
Caio Wilson da Rocha Loureno

CAIO WILSON DA ROCHA LOURENO

GENÊRO NO AXÉ: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO
TERREIRO DE CANDOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÁ FÚNFÚN NA CIDADE DE PARNÍBA-
PI (2014-2024)

Monografia apresentada à Universidade Estadual do
Piauí, campus Professor Alexandre Alves de Oli-
veira, como requisito parcial para a obtenção do
grau de Licenciatura Plena em História.

Aprovada em: 16/12/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Mary Angélica Costa Tourinho

Prof.^a Dr.^a Karina Maria Abreu Cursino (Examinadora Externa)

Prof. Dr. Felipe Augusto dos Santos Ribeiro (Examinador Interno)

Dedico esta pesquisa à minha ancestralidade – a meus avós Amazonil (*in memoriam*) e Rosário, que, inicialmente, me apresentaram à jornada espiritual em seu terreiro de Umbanda, o Terreiro São Cosme e São Damião. Aos meus pais, Rosa e Loureno, que, com tanto sacrifício, enfrentaram as adversidades de suas vidas e sempre se esforçaram para me oferecer o melhor dentro de suas possibilidades, proporcionando-me, segundo eles, a maior riqueza que um ser humano pode possuir: o conhecimento. Aos meus irmãos, Lorena e Mateus, por termos compartilhado tantas experiências e por sempre buscarmos apoiar uns aos outros. E ao meu primeiro sacerdote, Thales Teixeira de Oxalá (*in memoriam*), por ter me iniciado no Candomblé e acreditado em mim em um momento em que nem eu mesmo acreditava.

AGRADECIMENTOS

Escrever esta parte do trabalho é, talvez, uma das mais delicadas. Não pela dificuldade da escrita em si – afinal, agradecer pode parecer um gesto simples –, mas porque a memória é um elo com o eterno presente. Lembrar desta jornada me faz refletir de forma multifacetada, como se fosse uma delicada caixa de papel cheia de sentimentos e emoções, muitas vezes difíceis de conter, especialmente ao recordar as encruzilhadas que precisei atravessar para chegar até aqui.

Agradeço, primeiramente, ao meu *Ori*, ao meu orixá *Logun Éde*, aos meus guias e à espiritualidade, que sempre estiveram ao meu lado. Ao meu querido amigo, pai e sacerdote Thales Teixeira (*in memoriam*), que me fez renascer como Caio de *Logun Éde*. Talvez eu não estivesse concluindo esta etapa sem o acolhimento em sua casa, sua ajuda com as xerox dos textos, seus conselhos, risadas, carinho, puxões de orelha e tantas outras coisas que não caberiam aqui.

Aos meus pais, Rosa e Loureno, que, apesar das dificuldades, sempre fizeram e continuam fazendo de tudo para o bem dos seus filhos. Agradeço por me incentivarem a nunca desistir dos meus sonhos, por me fazerem sentir importante quando eu me via tão impotente diante de certos desafios, e por todo o amor e carinho que me ofereceram dentro de suas possibilidades, especialmente agora, nesta reta final.

Aos meus irmãos, Lorena e Mateus, com destaque à Lorena, por todas as conversas de conforto, pela ajuda nos momentos mais difíceis e por me permitir compartilhar os bons e os maus momentos. Essa não é apenas uma fase concluída, mas a realização de um sonho – o de um filho que muitas vezes precisou parar de estudar para trabalhar, ajudar sua mãe com medicamentos e superar tantos desafios. É também a conquista de pais que veem seu primeiro filho concluir a universidade, e de uma avó paterna que testemunha o primeiro neto alcançar esse marco.

Às minhas amigas e irmãs espirituais, Andressa e Karina, pelo apoio, pelas conversas, pelos desabafos e pelo amor que me deram ao longo desta jornada. Vocês são parte da minha base e, portanto, parte desta conquista.

Ao meu namorado, amigo e companheiro, Nil Carvalho, por estar presente em minha vida de forma tão atenciosa nesses anos, enfrentando comigo os bons e maus momentos e me incentivando a continuar, mesmo diante de tantos desafios. À minha sogra, Lourdes Carvalho,

pela amizade e pelos ensinamentos em seu salão de cabeleireira, que me permitiram gerar uma renda-extra nos momentos de necessidade.

Ao meu amigo e afilhado no culto da Jurema Sagrada, Lucas Perfeito, pelo apoio psicológico, pelas risadas, pelos cuidados e pela maneira de me fazer sentir bem e seguir em frente nos momentos mais delicados, especialmente próximos à conclusão do curso.

Ao meu amigo e irmão, Waldecio, por tornar essa jornada menos árdua, pelos conselhos, por compartilhar minhas dores e alegrias, por sua ajuda em momentos em que tudo parecia perdido e por me incentivar a cuidar do meu corpo e mente com exercícios físicos, como um bom companheiro e educador físico.

À minha amiga Kamila, que compartilhou comigo o cotidiano da vida acadêmica, tornando as aulas e os desafios sociais que surgiam ao longo do curso mais leves e cheios de graça.

Aos professores que fizeram parte do meu percurso, por ensinamentos que vão além do conteúdo de sala de aula. Em especial, à minha orientadora, Mary Angélica, por compartilhar sua energia e trajetória inspiradora, repleta de aprendizados valiosos; ao professor Fernando Botton, pelas experiências marcantes na disciplina “História da África e da Ásia”, que despertaram em mim ainda mais entusiasmo por essa temática; e ao professor Felipe Ribeiro, por sua atenção e paciência ao me auxiliar em questões relacionadas ao curso.

Ao meu atual terreiro, o *Ilê Axê Bá Fúnfun*, e ao sacerdote Carlos Augusto, por me acolherem como filho e amigo, permitindo que eu vivenciasse experiências enriquecedoras no campo religioso e social. Agradeço também pela autorização para atuar como pesquisador neste espaço e a todos os meus irmãos e irmãs de axé pela troca de conhecimentos e apoio.

A vocês, minha gratidão eterna.

RESUMO

O presente trabalho tem como temática o estudo do gênero na religião do Candomblé de nação Ketu. O objeto de estudo é o espaço religioso Terreiro *Ilê Axé Bá Fúnfún*, localizado na comunidade Lagoa do Portinho, região litorânea do município de Parnaíba, no estado do Piauí. A pesquisa é de abordagem qualitativa e utiliza a metodologia da história do tempo presente e oralidade para analisar a percepção dos papéis de gênero nesse contexto. Embora o terreiro contemple diferentes gêneros, historicamente as mulheres têm sido as principais responsáveis pela estruturação e perpetuação do culto, desde o período escravocrata, em alinhamento com a perspectiva cosmológica matrilinear. A maior parte das entrevistas foi realizada com as mulheres da instituição, além do sacerdote, com o objetivo de compreender como o binarismo de gênero presente na cultura patriarcal contemporânea atravessa espaços que possuem uma essência fortemente matrilinear. A pesquisa fundamenta-se principalmente em autores como Roger Chartier (2009) e Pierre Nora (1993), que auxiliam na compreensão sobre memória; Oyèrónké Oyěwùmí (2021), que oferece uma perspectiva africana sobre gênero; Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009), que abordam a liturgia do Candomblé; e Pierre Verger (1981), que trata da antropologia religiosa afro-brasileira. Os objetivos específicos incluem entender, por meio das entrevistas, o papel histórico-social das mulheres no terreiro; observar como os papéis de gênero são organizados nos cargos e postos do Candomblé; e compreender as vivências do feminino e suas relações com o sagrado nas funções desempenhadas no Terreiro *Ilê Axé Bá Fúnfún*. Este trabalho busca contribuir para uma reflexão aprofundada sobre as dinâmicas de gênero em um espaço religioso que carrega importante relevância histórica, cultural e social.

Palavras-chave: Gênero. Religião. Memória. Candomblé. Parnaíba

ABSTRACT

This paper is about the study of gender in the *Candomblé* religion of the Ketu nation. The object of study is the religious space called *Terreiro Ilê Axé Bá Fúnfún*, located in the community of Lagoa do Portinho, in the coastal region of the municipality of Parnaíba, in the state of Piauí. The research is qualitative and uses the methodology of the history of the present time is orality to analyse the perception of gender roles in this context. Although the *terreiro* includes different genders, historically women have been mainly responsible for structuring and perpetuating the cult, since the slavery period, in line with the matrilineal cosmological perspective. Most of the interviews were conducted with the women of the institution, as well as the priest, with the objective of understanding how the gender binarism present in contemporary patriarchal culture cuts across spaces that have a strongly matrilineal essence. The research is based on authors such as Roger Chartier (2009) and Pierre Nora (1993), who help us understand memory; Oyèrónké Oyěwùmí (2021), who offers an African perspective on gender; Odé Kileuy and Vera de Oxaguiã (2009), who discuss Candomblé liturgy; and Pierre Verger (1981), who deals with Afro-Brazilian anthropology of religion. The specific aims include understanding, through the interviews, the historical and social role of women in the *terreiro*; to observe how gender roles are organised in the positions and ranks of *Candomblé*; and understand the experiences of the feminine and their relationship with the sacred in the roles played at the *Terreiro Ilê Axé Bá Fúnfún*. This study seeks to contribute to an in-depth reflection on gender dynamics in a religious space that has important historical, cultural and social relevance.

Keywords: Gender. Religion. Memory. *Candomblé*. Parnaíba.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1-RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UMA HISTÓRIA DE (RE)EXISTÊNCIA	17
1.1 Resistir para existir	17
1.2 Matrilinearidade: mulheres pelo culto.....	21
1.3 Tempo presente na abordagem sobre religião.....	26
CAPÍTULO 2-OS SENTIDOS DO FEMININO E MASCULINO NO CANDOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÁ FÚNFUN	28
2.1 Terreiro de axé: natureza, ancestralidade e memória no tempo presente.....	28
2.2 Culto afro-brasileiro: o sentido das relações de gênero no terreiro <i>Ilê Axé Bá Fúnfún</i>	35
2.3 Terreiro <i>Ilê Axé Bá Fúnfún</i> : cargos/títulos e organização do gênero.	43
CAPÍTULO 3-VIVÊNCIAS DO FEMININO NO ESPAÇO RELIGIOSO DO CANDOMBLÉ KETU	49
3.1 Rotina e funções: reflexões sobre a atuação do feminino	49
3.2 As divindades femininas: aspecto representativo e identitário.....	52
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	57
5 REFERÊNCIAS	60
APÊNDICES	64
GLOSSÁRIO	67
ANEXOS	70

INTRODUÇÃO

Ao vivenciar religiosidades em locais diferentes, observei que experiências cotidianas nos espaços de sociabilidade religiosa, tanto na Umbanda com meus avós paternos quanto no Candomblé com meu tio, despertavam em mim, desde cedo, inquietações em meio a uma cultura de massas, à Igreja Católica e aos discursos históricos de supremacia. Isso me fazia observar uma constante disputa por lugares sociais, sobre qual estaria mais próximo do “sagrado” e menos do “profano”, além das cosmologias que permeavam essas estruturas religiosas. Nesse contexto, é possível destacar a matripotência¹ nos cultos afro-religiosos, com grande atuação do feminino, e o fato de que grupos inferiorizados eram mais aceitos em uma instituição do que em outra. Quando criança, sempre ouvia os mais velhos falarem dessas divindades como seres acolhedores, portadores de muitos mistérios e magias, deusas e deuses que despertavam uma maneira singular de perceber a si mesmo e ao outro.

Portanto, essas “performances” assumidas durante o meu processo de formação religiosa, especialmente após minha iniciação no Candomblé, que passaram a compor parte da minha identidade, me fazem observar e refletir sobre as religiões, influenciando minha forma de compreender e analisar determinados aspectos históricos, sociais e culturais, especialmente aqueles relacionados ao masculino e ao feminino. Nesse sentido, este trabalho busca contribuir como material historiográfico para auxiliar futuras pesquisas, além de, oferecer uma compreensão mais ampla de outras perspectivas em relação à binariedade nas religiões afro-brasileiras, com destaque para o Candomblé de nação *Ketu*.

Ao refletirmos sobre a identidade cultural de um grupo, especialmente no contexto das religiões de matriz africana, como o Candomblé, é essencial considerarmos elementos históricos e culturais que ajudem a compreender as práticas contemporâneas dessas tradições. A cosmovisão matrilinear presente em grupos *Iorubás* é um aspecto central, assim como o contexto escravocrata resultante do tráfico transatlântico promovido pela Europa. Esse processo forçou a chegada de diversos grupos sociais, trazidos sob a condição de escravizados(as) e, posteriormente, submetidos(as) a uma hierarquização e subalternização de seus corpos, comportamentos, pensamentos e tradições. Essas tradições com vivências cosmologias singulares, experienciadas por comunidades de regiões próximas ou distintas da África do Norte, desembarcam no Brasil, e moldam-se dentro do contexto escravocrata, a partir de um processo de aglutinação,

¹ Conforme Flor do Nascimento (2021), o termo relaciona-se com a perspectiva da filosofia africana, enfatizando o poder central de lideranças nas mãos do feminino. Nas religiões de matriz africana, especialmente o Candomblé de nação *Ketu*, esse poder pode estar representado pela figura das divindades femininas, percebidas como grandes mães, além das sacerdotisas e outros cargos femininos que preservam e resguardam as tradições.

partilhando diferentes conhecimentos epistemológicos, unificando – sem perder pluralidade de conhecimentos – ensinamentos que posteriormente viriam a se tornar a base para a estruturação da religião do Candomblé de nação *Ketu*.

Dentre os grupos étnicos que influenciaram o desenvolvimento do Candomblé de nação *Ketu*, destacam-se, segundo Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009), e Dias (2011), os povos das cidades de Oyo e Ketu, regiões que atualmente correspondem ao território da Nigéria, na África Ocidental. Nessas regiões, mulheres que ocupavam títulos honoríficos na cidade de Oyo foram retiradas de suas comunidades e trazidas para o Brasil sob a condição de escravizadas. Entre essas mulheres destacam-se Ìyá Detá, Ìyá Kala e Ìyá Nassô, que, segundo os registros, teriam inicialmente estruturado um dos espaços sagrados mais antigos do Candomblé de nação *Ketu* no Brasil, destinado ao culto dos orixás: o Terreiro Ìyá Nassô Oka (Terreiro Casa Branca do Engenho Velho).

O título de Ìyá Nassô, que complementa o nome desse espaço religioso, representava uma das posições de maior responsabilidade em sua região de origem, estando relacionado ao cuidado do santuário dedicado ao orixá Xangô, divindade do trovão e da justiça. Essas mulheres desempenhavam funções como a preparação de cerimônias, oferendas e sacrifícios. Ao serem trazidas para o Brasil, continuaram a exercer, no novo contexto, junto aos(as) escravizados(as), libertos(as) ou não, papéis similares aos que realizavam em suas terras de origem, contribuindo significativamente para a estruturação e perpetuação dessa vertente religiosa (Dias, 2011).

Com isso, observa-se um feixe de códigos, símbolos e tradições religiosas que passam a ser pensadas e praticadas, inicialmente com grande liderança feminina na atuação do culto, a partir do aspecto sociocultural em que estes(as) sujeitos(as) estavam inseridos(as), incluindo a crença em várias deusas e deuses. Nesse sentido, a nação *Ketu*, pode ser compreendida segundo Dias (2011), como uma complexa vertente ideológica que busca “reproduzir” os valores étnicos tracionais, não apenas da cosmovisão de grupos específicos como os da região de maior influência – Ketu ou Oyo – mas de outras etnias *Iorubás*, que, no Brasil, centralizaram-se a partir da condensação de suas próprias experiências socioculturais – conhecimentos litúrgicos, filosofias – em espaços de trânsito comum, passando a ser denominados(as) como iorubás-nagôs, seguindo um padrão quase exclusivamente teológico.

A vertente candomblecista *Ketu* possui uma matriz matrilinear, uma vez que seu desenvolvimento está ligado intimamente a presença de mulheres, além de que, segundo Oyèwùmí (2021), esta matrilinearidade preservava traços culturais presentes em grupos étnicos *Iorubás*, prezando a atuação da liderança feminina. As mulheres desenvolvem forte papel na preservação e continuidade do culto, abordando uma ótica de gênero que oferece variados sentidos para a

relação binária entre o masculino e feminino, distanciando-se em certa medida do modelo cultural patriarcal, que tradicionalmente prioriza e maximiza a hegemonia masculina. Dessa maneira, torna-se interessante pensar que, apesar das religiões de matriz africana estarem inseridas no contexto sociocultural patriarcal contemporâneo, conseguiram ao longo dos séculos manter sua tradição ancestral sob a ótica matrilinear (Bernardo, 2005).

Considerando esses aspectos, o presente trabalho problematiza como é percebida a relação de gênero, em especial a do feminino, no terreiro de Candomblé de nação *Ketu*, e como a visão ocidental atravessa estes espaços de matrizes matrilineares, uma vez que estão inseridos numa estrutura sociocultural que hierarquiza as relações de gênero. Objetivamos analisar como são construídos/percebidos os papéis de gênero no terreiro de Candomblé de nação *Ketu* “*Ilê Axé Bá FúnFún*”, localizado na cidade de Parnaíba-PI, em razão de pontos específicos como: entender por meio das entrevistas o papel histórico-social da mulher no terreiro; observar como binarismo organiza os papéis de gênero através dos cargos/postos no Candomblé; compreender as vivências do feminino e as suas relações com o sagrado nas funções desempenhadas pelas mulheres do terreiro.

Com a pretensão de analisar as relações de gênero de maneira mais específica, direcionamos a pesquisa para uma delimitação espacial. O foco é a instituição religiosa de Candomblé *Ketu* “*Ilê Axé Bá Fúnfún*”, localizada na região da comunidade Lagoa do Portinho, zona rural do município de Parnaíba – PI. O terreiro está prestes a completar 25 anos de existência, dos quais 15 foram resididos em outro estado, na cidade de Brasília.

O marco temporal adotado neste trabalho deve-se à chegada do sacerdote Carlos Augusto Araújo Silva à cidade de Parnaíba, em 2014. A partir de então, novos laços sociais e religiosos foram construídos, com a chegada de novos(as) adeptos(as) ao terreiro, que, inicialmente, estava situado em um contexto urbano. Em 2024, ocorre a mudança para o espaço atual, motivada, segundo o sacerdote, pela necessidade de um local mais amplo, que pudesse contemplar melhor a presença da natureza.

Essa delimitação temporal estabelece um ponto de partida para a pesquisa, que não se propõe a analisar detalhadamente a trajetória histórica do espaço religioso, mas sim as relações vivenciadas entre o feminino e o masculino nesse local, especialmente a partir da chegada do sacerdote. Inicialmente, o trabalho previa a participação de seis entrevistados(as) que ocupavam cargos e postos diferentes. No entanto, alguns imprevistos impediram a colaboração de três membros, reduzindo pela metade o número de participantes. Um deles desistiu de viajar no período das entrevistas, recusando a realização de forma não presencial.

Além disso, as outras duas pessoas enfrentavam problemas de saúde em um momento delicado, o que inviabilizou sua participação.

As entrevistas foram realizadas entre junho e julho de 2024, no próprio terreiro, com exceção de uma, que ocorreu por meio de videochamada, utilizando a plataforma *Google Meet*, devido à viagem da participante. A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa e utilizou um roteiro de perguntas semiestruturadas para conduzir as entrevistas. Os participantes apresentavam idades religiosas e sociais, gêneros e níveis de vivência cotidiana no terreiro variados, sendo considerados fontes orais primárias. No total, foram entrevistadas três pessoas.

São nossos(as) colaboradores(as): (a) Carlos Augusto Araújo Silva, do gênero masculino, *Babalorixá* (diligente do terreiro), com 40 anos de religião, e 57 de idade. Natural do estado do Piauí, iniciou sua jornada religiosa ainda na adolescência, iniciando na religião segundo ele por problemas de saúde, onde passou a ajudar aos seus mais velhos(as) em ritualísticas sagradas, até assumir o cargo de sacerdote, atuando neste ofício há 25 anos, experienciando a prática religiosa pelas mãos de muitas sacerdotisas, no estado da Bahia e Brasília, atualmente residindo na comunidade Lagoa do Portinho, município de Parnaíba-PI; (b) Selma Regina Silva Gomes, do gênero feminino, possui o cargo de *Ìyá dagã* (pessoa responsável por auxiliar nas funções da divindade Exú) com idade religiosa de 37 anos, e 57 anos, sendo natural de São Luis -MA, vivenciou diversas experiências como adepta de outros cultos afro-brasileiros, como a Umbanda e o Candomblé de nação Angola, até conhecer o Candomblé *Ketu* por meio do sacerdote Carlos Augusto e adentrar à instituição religiosa com um cargo de suma importância para as funções no terreiro; (c) Brena Mikaelle da Rocha dos Santos, do gênero feminino, é *Abiã* (pessoa não iniciada no culto) e natural da cidade de Parnaíba-PI. Com 25 anos de idade e 3 anos de tempo religioso, Brena possui experiências anteriores em outros cultos de matriz africana, como a Umbanda. Ela ingressou na casa do sacerdote Carlos Augusto por intermédio de um ex-integrante da instituição, há pouco mais de 2 anos.

Os depoimentos foram coletados com o auxílio de um gravador, posteriormente digitalizados e catalogados utilizando a ferramenta *Microsoft Word*. Não houve alterações nas falas ao serem inseridas no corpo do texto, com o objetivo de preservar a autenticidade e tornar o diálogo o mais fiel possível.

Ao tratar das religiões afro-brasileiras, Ferreira (2002) observa que o testemunho verbalizado e memorial constitui uma parte fundamental do registro historiográfico. Nesse sentido, a história oral mostrou-se essencial para esta pesquisa, uma vez que o Candomblé de

nação Ketu legitima seus ensinamentos litúrgicos por meio da oralidade, que se configura como um importante recurso metodológico para a obtenção de respostas acerca do tema na instituição religiosa em questão. Pinsky (2008), por sua vez, ressalta que a oralidade é um mecanismo indispensável e eficaz para abordar temáticas relacionadas a gênero, religião e memória, ampliando as possibilidades de análise, especialmente quando essas não estão necessariamente vinculadas a um passado distante.

Nesse contexto, a metodologia da história do tempo presente, ao analisar a presentificação do objeto de estudo, evidencia uma conexão com o “eterno presente”, como discutido por Chartier (2009) e Nora (1993), no qual memória e história se entrelaçam. Essa abordagem permitiu identificar, entre os membros do terreiro de Candomblé Ketu, narrativas enraizadas nas vivências sociorreligiosas dos participantes, que preservam e transmitem valores de memória e tradição. Dessa forma, contribuem para a construção de representações e identidades na contemporaneidade.

Assim, essas pessoas “comuns”, com diferentes idades religiosas, cronológicas, gêneros e níveis de conhecimento, foram consideradas fontes orais fundamentais para a pesquisa. Suas contribuições foram analisadas à luz de autores(as) cujas obras dialogam e enriquecem diretamente ou indiretamente o tema proposto, entre eles(as): Oyèrónké Oyèwùmí (2021), Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009), Roger Chartier (2009), Érico Huff Júnior (2008), Rosamaria Bárbara (2002), Reginaldo Prandi (2001), Pierre Nora (1993), Eric Hobsbawm (1984) e Pierre Verger (1981).

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro, intitulado *Religiões afrobrasileiras: uma história de (re)existência*, busca evidenciar a perspectiva histórica de resistência das religiões afro-brasileiras, focalizando o Candomblé de nação *Ketu* e a representatividade feminina, além das discussões acerca de religião e tempo presente.

O segundo capítulo denominado *Os sentidos do feminino e masculino no Candomblé ketu “Ilê Axé Bá Funfún”*, procura descrever como são organizados, e assim, percebidos os papéis do feminino e masculino nesse espaço religioso, através dos cargos/postos, uma vez que, como observado, o Candomblé possui um caráter mais matrilinear.

O terceiro capítulo designado *Vivências do feminino no terreiro de Candomblé Ketu* tem o intuito de compreender as vivências do gênero feminino e a suas relações com as divindades femininas nas funções do terreiro de Candomblé, evidenciando as divindades femininas e suas virtudes, além do aspecto representativo e identitário.

CAPÍTULO 1

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UMA HISTÓRIA DE (RE)EXISTÊNCIA

*Osáàla diz: A árvore cresce, respeitando o seu tempo, porque não duvida da força de sua raiz.
(Babalorisá/Professor Sidnei Barreto)*

1.1 Resistir para existir

Durante o processo de colonização europeia, que envolveu tanto os povos indígenas quanto, posteriormente, a escravização de pessoas oriundas de diversas nações do continente africano, retiradas de suas regiões de origem sob a condição de escravizadas, observamos uma série de agentes históricos que atravessaram os séculos e se consolidaram na contemporaneidade por meio da exploração, invasão e violência dirigidas às suas corporeidades, mentalidades e perspectivas cosmológicas sobre si mesmas e os outros.

A radicalização e subalternização social, cultural e histórica promovidas pelo colonialismo intensificaram — e ainda perpetuam — relações socioculturais hierarquizantes. Essas relações inferiorizam e reproduzem, mesmo após a chamada “emancipação” jurídica de povos negros e indígenas, uma estrutura de pensamento marcadamente pejorativa. Essa estrutura é composta, em grande parte, por um perfil de sujeitos que julgam, de maneira tendenciosa, aspectos relacionados a raça, etnia, classe, gênero, orientação sexual e regionalidade, afetando as diversas camadas da sociedade brasileira.

Diante disso, evidencia-se, no Brasil, um retrato social que expõe como a cultura de povos historicamente marginalizados, como negros e indígenas, é negligenciada. Essa negligência impede o pleno reconhecimento de questões essenciais que integram sua identidade e compõem sua história, como a religião e as tradições culturais, frequentemente violadas pelo preconceito e pelo racismo. Um dos maiores exemplos de vivência e tradição que se afirmam nesses parâmetros de resistência e reafirmação identitária são as religiões afro-brasileiras. Essas práticas oferecem formas singulares de experienciar a fé, estruturadas a partir de uma organização hierárquica que possibilita tanto o manejo quanto a preservação da memória ancestral. Essa memória, por sua vez, atua como um mecanismo fundamental de resistência diante de séculos de repressão (Verger, 1981).

No Brasil, as religiões afro-brasileiras refletem uma ampla pluralidade de tradições, resultante do contato entre diferentes grupos étnicos e sociais africanos trazidos de regiões específicas, cada qual com suas perspectivas sobre a vida, tradições e crenças. Esses indivíduos,

submetidos à condição de escravizados ainda no período colonial, chegaram ao país através do tráfico transatlântico.

Nos espaços das senzalas – que podem ser compreendidos como sinônimo de aprisionamento não apenas do corpo físico, mas também das suas cosmovisões de mundo – passaram a compartilhar conhecimentos sobre suas vivências antes de serem reduzidos a objetos de mercadoria. Esse compartilhamento gerou um processo intercultural que deu origem a práticas religiosas como o Candomblé (Rodrigues, 2012). O contato diário entre diferentes grupos, em um contexto de "unificação" forçada de corpos e mentalidades distintas, criou uma sociabilidade que salientou as diversas estratégias que os escravizados e as escravizadas tiveram que adotar para preservar suas crenças, conhecimentos e memórias, tanto individuais quanto coletivas. Essa preservação foi fundamental para garantir a continuidade desses valores e tradições para as futuras gerações.

Tal sociabilidade em situação de cativo, preservou liturgias que se formulavam e ressignificavam à medida em que esse contato intercultural se intensificava, embora tivessem que resistir a estigmatização e perseguição opressiva, em grande parte da Igreja Católica. Adotaram medidas sincréticas para que pudessem amenizar esses conflitos, inter cruzando as imagens de santos católicos com as divindades do panteão Iorubá², exercendo uma prática que posteriormente viria ser a base de muitas outras religiões.

A relação com grupos indígenas também foi característica marcante e simbólica para a estruturação litúrgica de determinados seguimentos religiosos de matriz africana, a exemplo do culto afro-indígena da Jurema Sagrada³, que em grande parte mantém ligação direta com os cultos da pajelança indígena, ainda que possua referências cristãs, e a própria Umbanda, com o culto aos orixás, que fazem parte do Candomblé de nação Ketu, por meio do sincretismo religioso. De maneira geral:

O sincretismo não foi resultado apenas da intolerância religiosa dos senhores sobre os escravizados. Alguns pesquisadores consideram essa afirmação uma ideologia. Segundo eles, o cristianismo sincrético praticado pelos negros no Brasil era tolerado pelas autoridades coloniais por trazer consigo também uma raiz europeia (Da Fonseca, 2012, p. 104)

² De acordo com Verger (1981), as regiões que cultuam os orixás estão divididas em variadas comunidades no Estado da Nigéria, e apesar de língua em comum, podem apresentar uma variada nomenclatura de cultos acerca de uma mesma divindade (orixá).

³ A Jurema Sagrada trata-se de um culto ancestral de raízes indígenas, comumente realizado em algumas regiões brasileiras, com ênfase na região Nordeste, que incorporou durante o processo de aglutinação entre europeus e africanos elementos da religião Católica e de grupos étnicos africanos como os Bantus.

Portanto, ao pensarmos em uma identidade cultural de um grupo, mais especificamente no âmbito das religiões de matriz africana, é importante levarmos em consideração elementos que permitam compreender a realização de suas práticas atuais, bem como do contexto histórico. Dessa maneira, na construção da cultura negra no Brasil, mediante as inúmeras repressões sofridas, particularmente, no que tange as religiões afrobrasileiras, em especial o Candomblé, pode-se observar uma grande diversidade de comportamentos e tradições religiosas que são pensadas a partir da crença em inúmeras divindades, veneradas em diversas regiões do continente africano, compreendida como uma diáspora (Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã, 2009). Rodrigues (2012, p. 3) completa que o caráter identitário e representativo desses grupos expressa-se “como um tributo que reinventa as tradições [...] fornecendo um conteúdo sincrético, em que se pode observar a incorporação de outros valores culturais e a manutenção de aspectos vinculados às origens étnicos-raciais”.

Posto isto, podemos identificar o segmento candomblecista como uma importante interface da diáspora africana, compreendido como um culto cuja cosmovisão está diretamente ligada à ancestralidade e à natureza, mediada pelas divindades veneradas em diferentes regiões do continente africano. Essas divindades possuem tradições litúrgicas distintas, refletindo a diversidade cultural de seus povos de origem. Entre as mais difundidas nos terreiros de Candomblé no Brasil, destacam-se: Os *Orixás*, venerados pelos povos iorubás, originários de regiões específicas do atual Estado da Nigéria, como Oyo e Ketu; os *Voduns*, cultuados no antigo Daomé, região correspondente atualmente ao Benim; os *Nkisi*, venerados pelas sociedades bantus, especialmente pelos povos *Quicongos*, cuja territorialidade abrange atualmente países como Congo, Angola e Moçambique.

Esses grupos, ao compartilharem espaços comuns no contexto da diáspora e da escravização, passaram por um intenso processo de aglutinação. Esse processo envolveu a incorporação de valores culturais diversos e a formulação de práticas que permitissem a continuidade e o exercício religioso, moldados pelas experiências de cada grupo (Macedo, 2020). Assim, o Candomblé emerge como um espaço que articula múltiplas identidades e saberes, reforçando a resistência cultural e a preservação da memória ancestral. Dessa maneira, pode-se destacar o conceito de “Nações” empregado pelo próprio Candomblé, partilhada nas três principais vias de culto no Brasil: *Gegê*, *Ketu e Angola*, como um “tributo” que exerce a manutenção de tradições, ainda que diferente das regiões de origem, em decorrência do contexto histórico escravocrata e de colonização, que ressignificou as relações sociais, onde é possível evidenciar este conceito atribuída as vertentes *Gegê*, cultuando as divindades *Voduns* do Benim; os *Orixás* na nação *Ketu*, umas das regiões do estado da Nigéria, como mencionado

anteriormente o território de Oyo, e na tradição; Angola, os *Nkisi* dos povos Quicongos (Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã, 2009).

A origem dos povos africanos pode ser analisada a partir de diversas perspectivas, incluindo os registros históricos e as características culturais que marcaram esses grupos étnicos variados. Um dos principais meios de identificação inicial no Brasil colonial era o registro de batismo, frequentemente emitido pela Igreja Católica. Esses registros, muitas vezes impostos pelos senhores de escravos, condicionavam os indivíduos recém-chegados à mudança de nome, frequentemente incorporando o sobrenome de seus compradores. Além disso, esses documentos incluíam informações como a região de origem, o nome dos pais e a idade, buscando inseri-los no contexto social eurocentrado do Brasil (Macedo, 2020).

Outro aspecto relevante para a identificação desses grupos eram as características físicas específicas associadas às suas regiões de origem. Cicatrizes corporais, marcas no rosto e penteados, por exemplo, funcionavam como formas de identificação e representatividade das comunidades a que pertenciam. Esses elementos culturais, além de reforçarem laços identitários, serviam como sinais visíveis de pertencimento e diferenciação entre os grupos.

No entanto, é necessário considerar o impacto dos conflitos entre grupos étnicos africanos rivais. Em muitas ocasiões, os perdedores dessas disputas, quando não eram mortos em combate, eram submetidos à condição de escravizados pelos vencedores. Posteriormente, muitos desses indivíduos foram vendidos por meio do tráfico transatlântico promovido por europeus, intensificando a exploração e o deslocamento forçado de suas culturas e identidades. Portanto, aqui no Brasil, esses grupos em espaços de sociabilidade, como as senzalas e outros ambientes de circulação social que também era intermediado pela presença do branco e indígena, possibilitaram a construção social necessária para a sua sobrevivência não apenas física, mas epistemológica, cultural e religiosa, como descreve Matos quando diz que:

Neste caldeirão social, o africano tentava encontrar meios de garantir a sua sobrevivência, não somente física, mais psicológica e cultural e amenizar as agruras da sua condição de escravo ou de liberdade. Para isso procurava estabelecer relações com seus companheiros de cor, de condição e de origem construindo redes de apoio e de solidariedade. Reunindo-se em irmandades religiosas batuques e Capoeiras estes africanos construíram espaços para encontros de manifestações culturais afirmação de apoio e divisão de mundo. Por outro lado, por meio destas formas de sociabilidade também podiam estabelecer fronteiras étnicas e disputas por poder e ainda resistir ao sistema escravista (Matos, 2006, p. 13)

De acordo com Matos, o candomblé pode ser compreendido como um exemplo significativo de resistência e persistência contra o dogma colonial e escravista. Esse seguimento

religioso permitiu que grupos de diferentes procedências étnicas remodelassem suas relações, criando espaços para o exercício de crenças compartilhadas. Nessa reconfiguração, estabeleceram uma prática religiosa que, segundo o antropólogo Pierre Verger (2003), se caracteriza por:

[...] um culto que tem em seu rito as fórmulas de repetição, pouco importando as diferenças entre o beme o mal no sentido cristão. Esse culto administra a relação entre cada Orixá e o ser humano que dele descende, evitando, através da oferenda, os desequilíbrios desta relação que podem provocar a doença, a morte, as perdas materiais, o abandono afetivo, os sofrimentos do corpo e da alma e toda sorte de conflito que leva à infelicidade (Verger, 2003, p. 17).

Ao refletirmos sobre a África e sua diversidade territorial e cultural, é fundamental considerarmos as práticas socioculturais cotidianas de cada grupo étnico, incluindo a matrilinearidade e as formas de organização social. Em muitas culturas africanas, a mulher desempenha um papel central na estrutura familiar, na divisão de bens e na sucessão de poder. Essas práticas, manifestadas de maneira diversa, continuam presentes como uma herança cultural entre os afrodescendentes brasileiros. Contudo, essa presença histórica foi frequentemente hostilizada, exigindo um olhar mais criterioso sobre os processos de colonização europeia. Essa colonização, fundamentada no patriarcado, estruturou modos de dominação social que impactaram diretamente as relações de poder e organização das comunidades afrodescendentes. Assim, a análise das religiões afro-brasileiras, como o candomblé, revela não apenas estratégias de resistência cultural, mas também resquícios de uma herança que desafia a hegemonia patriarcal e colonial.

1.2 Matrilinearidade: mulheres pelo culto

Um dos pontos importantes sobre o processo de colonização no continente africano no século XVI, mais especificamente em regiões onde a grande maioria dos sujeitos escravizados foram trazidos para o Brasil, como a região do Estado de Oyo, é que a concepção que revestia esse tecido social, não tinha como um fator determinante para a reafirmação da superioridade masculina, o gênero, como é claramente observado pela cultura ocidental europeia na demarcação de poderes entre o feminino e o masculino. O princípio básico de organização, em grande medida, se dava pela senioridade⁴, definida pela idade relativa que ambos os gêneros

⁴ Na linguagem da cultura *Iorubá*, por exemplo na região de Oyo, as expressões “feminino” e “masculino” aparecem de maneira antagônica quando associadas a ótica europeia. Os termos *Obirin* (sujeita feminina) e *Okurin* (Sujeito masculino) em conformidade (Oyèwùmí, 2021) e (Monteiro Ferreira, 2017) são tomadas como marcador

teriam, sendo os/as mais velhos(as) as pessoas que possuíam maior destaque. Todavia, com o processo de dominação europeia durante o período da colonização, o modelo ocidental dominante adentrou a estas culturas, aglutinando perspectivas existentes de alguns grupos étnicos em relação ótica do masculino e feminino, impondo e naturalizando a soberania hegemônica masculina, dando a entender com o tempo, que, estas concepções não eram relativamente históricas, nem culturais, mas naturais. Bem como pontua a nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí “a suposição de que um sistema de gênero existiu na sociedade Oyo antes da colonização ocidental é ainda outro caso de domínio ocidental na documentação e interpretação do mundo, que é facilitado pelo domínio material global do Ocidente. (Oyèwùmí, 2021, p. 112)”.

Portanto, essa análise reafirma a visibilidade e a importância histórica de sociedades essencialmente matrilineares, destacando especialmente o papel das mulheres negras. Além disso, contribui para que os meios historiográficos abranjam plenamente as diversas formas de organização social, muitas vezes distintas do modelo tradicionalmente esperado no contexto ocidental.

Uma das vertentes socioculturais que expressam a matrilinearidade pode ser notada na diáspora brasileira, especificamente nas religiões de matriz africana, no Candomblé, como marca identitária e simbólica para seus adeptos, pela ligação direta com o desenvolvimento do seguimento religioso ainda no período escravocrata, uma vez que as casas matrizes, compreendidas como sinônimo de terreiro – onde resguardam, juntamente com seus adeptos, uma estrutura familiar, com mães, pais e filhos de “santo⁵”, e um feixe de tradições, que “garante a permanência dessa sabedoria entre as gerações, permitindo a sociabilidade no terreiro” (Scorsolini-comin *et al.*, 2020, p. 3) – seria considerado para muitos/as dos devotos/as, o espaço onde inicialmente se moldaram as práticas litúrgicas. Tais práticas se sucederem em outros terreiros de Candomblé, a exemplo do terreiro baiano *Iyá Nassô Oká* (Terreiro Casa Branca do Engenho velho) na cidade de Salvador, Bahia, que estaria centrado no conhecimento a princípio exercido por três mulheres: *Iyá Detá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, que foram retiradas da região Norte do continente africano, no território que corresponde ao Estado da Nigéria, na

social a partir da idade ou hierarquia etária de ambos, todavia, sem a subordinação de *Okurin* sobre *Obirim* no pressuposto da categoria sexo/gênero, como ocorre na lógica ocidental de hierarquização do masculino sobre o feminino. Sendo a senioridade/ idade relativa, a “distinção” entre mais velhos(as) e o aspecto fundamental na organização destas comunidades.

⁵ Segundo Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009) O terreiro expressa uma ambiguidade, entre muitos sentidos, o sinônimo de casa, havendo figuras responsáveis pelo cuidado de toda comunidade, como os sacerdotes e sacerdotisas que comumente são chamados de mães/pais de santo e os adeptos como filhas/filhos de santo. Preservando uma rede mútua de apoio ancestral, manifestando-se para além dos espaços considerados sagrados, em estrutura familiar que propicia o afeto e o cuidado em laços não necessariamente consanguíneos.

cidade de Oyo, – parte do reino ligado ao orixá (divindade) Xangô. Elas exerciam os mais variados ofícios ao lado do governante, e em terras brasileiras, sujeitas a condição de escravizadas, auxiliaram na estruturação e perpetuação do culto (Santos, 2018).

Na diáspora ou no culto tradicional iorubá, presente no país da Nigéria, observar-se a figura do feminino com importante representatividade simbólica e identitária, um dado que demonstra que as tradições reproduzidas pelas religiões de matriz africana foram herdadas de diversos grupos étnicos de onde originaram várias crenças, que por sua vez, mantinha uma perspectiva religiosa diferente da europeia, por conta de uma cosmovisão matrilinear (Santos, 2018). Assim, ao partirmos historicamente para tratarmos sobre religiosidade afro-brasileira, podemos observar a presença das mulheres negras de maneira ainda mais intensa, pois elas se reafirmaram em meio as repressões sofridas pelo Candomblé e a cultura afro-brasileira lutando por liberdade, civil e política, embora fosse no espaço religioso, significado pelo terreiro, que tais expressões encontrassem guarida.

Como exemplo da presença de mulheres, pode-se citar nas primeiras décadas do século XX, na Primeira República, a sacerdotisa conhecida como Tia Ciata, no Rio de Janeiro, que atuou junto a um movimento baiano conhecido por ser integrado por um grupo de mulheres negras praticantes de religiões de matriz africana na Bahia, que vieram ao Rio e ajudaram a fortalecer os laços culturais com práticas como o samba, danças, culinárias e, sobretudo, a fé, contra o processo de urbanização capitalista do prefeito Pereira Passos⁶, que marginalizava a comunidade negra e as suas práticas culturais. O projeto se tratava de uma proposta de homogeneização sociocultural elitista, visando instaurar um modelo arquitetônico francês. Esse grupo reunia-se na casa de Tia Ciata organizando esse espaço como uma associação para exercerem tradições culturais como a prática da capoeira. Se concentravam na região conhecida atualmente como “Pequena África”⁷ – lugar onde concentrou-se o Cais do Valongo⁸ com uma

⁶ De acordo com (Chalhoub, 1996) no início do século XX, na Primeira República, o Brasil experienciava uma onda de modernização diante do avanço capitalista com a emergência das indústrias e urbanização de cidades inspiradas no modelo francês, influenciando diretamente no processo de urbanização na cidade do Rio de Janeiro no início da primeira década, destinando o então prefeito Pereira Passos, a comunidade negra, bem como suas práticas culturais antes vivenciada boa parte em cortiços no centro da cidade, a lugares mais remotos ou de difícil acesso.

⁷ Essa expressão poder ser entendida “por ser tratar do destaque para os agentes históricos negros e suas experiências de reorganização socioespaciais, culturais, religiosas, simbólicas e ontológicas” (Paz, 2019, p. 26). Os elementos destas práticas socioculturais, assim como adensamento populacional de grupos étnicos africanos e a presença de seus descendentes permanecem até os dias de hoje.

⁸ O sítio arqueológico do Cais do Valongo foi descoberto durante a realização de obras em 2017 entorno no Porto Maravilha, na Cidade do Rio de Janeiro, e nesta região, foram encontrados diversos objetos líticos referente a presença de escravizados (as) de diversas regiões do continente africano, que adentravam a este local para as práticas escravocratas mesmo após a proibição do tráfico transatlântico na segunda metade do século XIX, entrando para a lista da UNESCO como patrimônio da humanidade em 09 de julho de 2017.

quantidade significativa de ex-escravizados(as), possibilitando o fortalecimento e a preservação de uma identidade, e posteriormente um posicionamento político, tornando as tias baianas referência em toda região do Rio de Janeiro. Conforme os pesquisadores Da Silva Dantas *et al.* (2009, p.42):

[...] Essa resistência também amparava os negros nas suas formas de subsistência, já que eram colocados à margem da sociedade elitizada e industrial, ou seja, não eram inseridos aos trabalhos fabris, o que abria precedentes para outras formas de sobrevivência em meio a exclusão social, tendo assim suas formas de trabalho, diversão, expressão da fé, diferentes das relações existentes na sociedade industrial.

Dessa maneira, ao refletirmos sobre a trajetória dos cultos de matriz africana até os dias atuais, identificamos uma série de elementos marcados pelo impacto do colonialismo, apesar das resistências que buscaram reafirmar suas existências. Esse conflito histórico, com raízes profundas, se alinha ao conceito de epistemicídio, proposto pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2009), que descreve a sistemática destruição dos saberes tradicionais de grupos historicamente subalternizados, como indígenas, africanos e asiáticos. Esses conhecimentos foram prejudicados não apenas pela exploração colonial, mas também pela exclusão sistemática em favor de um conhecimento científico e “racional”, legitimado por meio da violência.

Essa dinâmica contribui para que uma expressiva parcela da sociedade continue a marginalizar e demonizar as religiões de matriz africana e indígena, bem como um amplo conjunto de tradições culturais, perpetuando as violências vivenciadas pelos povos tradicionais de terreiro e seus descendentes. Além disso, como já mencionado, o tempo desempenha um papel essencial na perpetuação dos cultos das religiões afro-brasileiras, tanto pela memória coletiva quanto pela individual. Esses saberes são moldados pela interação com a sociedade em geral e pela preservação da essência dos cultos, transmitida aos futuros adeptos por meio da oralidade e organizada pelo processo de hierarquização.

A hierarquia, construída a partir de uma ampla gama de conhecimentos, desempenha um papel central nas relações religiosas. Ela auxilia não apenas na delimitação de funções e poderes dentro dos terreiros, mas também no repasse de ensinamentos e segredos relacionados às divindades do panteão afro-brasileiro. Esse processo se dá, em grande parte, com base no tempo de iniciação dos sujeitos, que define suas responsabilidades e acesso aos mistérios sagrados.

No contexto específico do Candomblé *Ketu*, oriundo das comunidades *Iorubás*, o tempo dentro da liturgia é um princípio fundamental para a estruturação das relações. Ele organiza a representatividade da senioridade e reforça o papel dos mais experientes na transmissão dos

valores e conhecimentos necessários à continuidade das tradições religiosas. Isso demonstra a preocupação por parte das pessoas mais velhas no Candomblé, em como o tempo poder ser percebido e o que pode vir a proporcionar aos/as adeptos(as).

Em outras palavras, “o conhecimento no Candomblé é primeiro aprendido para depois ser apreendido e, muito depois, entendido. Todos estes vocábulos juntos se resumem em hierarquia! (Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã, 2009, p. 54)”. Assim, podemos dizer, que, esse conceito está relacionado a uma jornada empírica de aprendizagens e vivências cotidianas no espaço religioso. Outrossim, também é possível observar a oralidade como outro dispositivo bastante difundido para as religiões de matriz africana e que também contribuem com o fator de resistência. A tradição do testemunho verbalizado é simbólica e representativa, pois, possibilita o registro e a consolidação da memória. As experiências, vivências e relatos, tornam-se um conjunto de valores que vão sendo transmitidos à futura gerações. Em outras palavras:

A tradição oral movimenta as relações humanas e orienta suas vidas. [...] As experiências trocadas têm efeito moral e revela o valor que tem a vida em comunhão sob as bases de uma tradição. Com a oralidade transfere-se mutuamente os conhecimentos e perpetua o grupo, superando a individualidade que assola a humanidade e ultrapassa as fronteiras invisíveis que separam as pessoas. (Dos Santos Filho *et al.*, 2017, p. 64)

Assim, observamos que a oralidade e a constituição da hierarquia são componentes essenciais para a efetividade das práticas religiosas e para a preservação da epistemologia da diáspora negra no Brasil. Esses elementos se consolidam como ferramentas fundamentais na manutenção das tradições, mesmo diante do preconceito e do racismo étnico-religioso. Além disso, também se conectam às estruturas de outras instituições, como os quilombos, reforçando a resistência cultural e social. Portanto, pode-se dizer que os segmentos afro-brasileiros, em especial o Candomblé: “é uma religião de herança em que os herdeiros recebem o legado dos seus ancestrais, e que só sobreviveu no Brasil pela oralidade e a hierarquia, sendo esses, portanto, os fatores primordiais para a resistência (Dalzira, 2019, p. 5).

1.3 Tempo presente na abordagem sobre religião

Quanto a história de resistência das religiões afro-brasileiras e a luta que travam diariamente para ocupar os diversos setores sociais, pode-se perceber como o gênero atravessa essas instituições uma vez que o Candomblé, desde a sua formação, está em grande medida, marcado pela presença feminina. Ao direcionar a pesquisa de gênero para o Candomblé de nação *Ketu*, denota-se que a religião e o tempo presente estão intrinsecamente relacionados, uma vez que estas religiões possuem o advento da verbalização como testemunho documental a ser transmitido, dando ênfase a memória ancestral. Em razão disso, fontes materiais são incomuns, não sendo encontradas facilmente como objeto historiográfico, assim como em outras instituições para análise de temas sobre o gênero.

A temática do tempo presente baseia-se em uma história que resiste firmemente na memória dos sujeitos e que mantém uma relação direta com o objeto de estudo, funcionando como algo que marca e ressignifica as relações em determinado grupo. Com o término da Segunda Guerra Mundial, a historiografia passou a adotar novas formas de análise sobre o tempo, relacionadas às experiências contemporâneas do tempo presente, bem como a “mundialização da memória e à multiplicação das demandas memoriais e sociais de reconhecimento e de verdade sobre os “passados que não querem passar” (Delacroix, 2018, p. 44).

A religião ou a sua experiência, está envolta em memória, e este trabalho busca entender como determinado objeto pode ser compreendido por sujeitos(as) históricos(as), sendo necessário analisar vivências e experiências por intermédio de suas falas em entrevistas. É, portanto, um objeto a ser estudado a partir de um recorte temporal que parte de experiências presentes conectadas com um passado que não tem uma delimitação espacial como algo concluído. Em outras palavras, essa metodologia vai “[...] contra a tendência a se considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irretocável” (Ricoeur, 1997, p. 372).

Pensar o tempo presente a partir de um marco, como uma história associada a uma catástrofe ou a um evento que gera consequências negativas, visto como sinônimo de reflexão e criticidade, torna-se uma abordagem limitada. Isso porque, ao considerarmos as religiões, mais especificamente o Candomblé, percebemos que, embora o elemento memorial esteja presente em ambas as situações, ele não está necessariamente vinculado a um evento negativo. Pelo contrário, carrega uma importância singular para determinado grupo, destacando-se como uma abordagem histórica relevante. Nesta análise, sob uma perspectiva de gênero, que será

aprofundada na segunda parte deste trabalho, buscamos explorar essa relação de maneira mais detalhada.

Dessa maneira, como pontua o pesquisador Arnaldo Érico Huff Júnior com o artigo *Campo Religioso Brasileiro E História Do Tempo Presente* “o estudo do tempo presente para o meio religioso entende que a “relevância” do tema a ser problematizado deve ser definida na própria relação do pesquisador, seja ele religioso ou não, com as testemunhas e o evento a ser investigado no campo religioso definido Júnior, 2008, p. 56)”. Portanto, isso: “não implica na impossibilidade da pesquisar, mas de outra forma pode consistir em um fator criativo e instigador de novas problematizações (Dos Santos Júnior, 2008, p. 55)”.

Em síntese, a história do tempo presente implica, dentre outras possibilidades, na interdisciplinaridade através das abordagens histórico-antropológicas que proporcionam um aumento no escopo metodológico historiográfico, permitindo que por intermédio dos estudos culturais, neste caso voltados a religião do Candomblé de nação Ketu, possa ser ampliada nas dimensões histórico-sociais, bem como o estudo de gênero nestes espaços, elucidando: “objetos que não estão situados em locais precisos do tecido social e da cultura dominante ocidental e que podem ser, a um só tempo, uma coisa e outra” (Reis *et al.*, 2019, p. 15). Essas representações simbólicas da memória, hierarquia e verbalização que a religião candomblecista carrega, denota sua contribuição para a formação das representações e identidades no tempo presente. Entorno disso: “o que se quer sublinhar é que tais eventos contingentes habitam um espaço simbólico religioso que, é claro, não surgiu no evento em si, mas sim que nele ressurgiu e nele é ressignificado em meio às relações sociais e suas políticas”. (Dos Santos Júnior, 2008, p. 58).

CAPÍTULO 2

OS SENTIDOS DO FEMININO E MASCULINO NO CANDOMBLÉ KETU *ILÊ AXÉ* *BÁ FÚNFUN*

*“Wúrà tó máa dán, á la iná kojá”
(Um pedaço de ouro que quer brilhar,
precisa passar pelo fogo- Candombléancestral)⁹*

2.1 Terreiro de axé: natureza, ancestralidade e memória no tempo presente

O espaço religioso, Terreiro *Ilê Axé Bá Fúnfún*¹⁰, localizado na zona rural de Parnaíba – PI, na comunidade Lagoa do Portinho, situa-se em uma região litorânea de grande exuberância natural. Próximo às margens da Lagoa do Portinho, um importante ponto turístico conhecido pelas paisagens de dunas e pelas áreas para banho, o local possui fácil acesso pela BR-343.

O espaço possui 10 anos de existência e foi fundado pelo sacerdote Carlos Augusto Araujo Silva, que antes residia em Brasília, no Distrito Federal. O sacerdote fundou o espaço físico em abril de 2014 na zona urbana da cidade de Parnaíba, na avenida Caramuru, bairro Betânia. Mudou-se para o atual endereço por conta da necessidade de um espaço maior que contemplasse todos os elementos do terreiro, ou seja, uma área mais aberta e ligada à natureza. O espaço físico do axé com imagens anexadas e que podem ser conferidas no final deste trabalho, está dividido em dois espaços: a casa em que o sacerdote reside e os locais considerados sagrados para a realização das ritualísticas em conjunto com os demais membros da instituição. Atualmente possui um espaço considerável, todavia, temporário, nas dependências do próprio terreno, onde se encontra uma casa grande com alpendre e piso, e dentro são colocadas estátuas e outros elementos referente ao culto de Exus e Pomba Giras¹¹, enquanto a parte externa é destinada a outras práticas litúrgicas, pois o local está em

⁹ Provérbio *Iorubá* retirado da plataforma midiática “Instagram”. @Candombléancestral. "sabedoriaancestral". Instagram, 29, Set, 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/candombleancestral?igsh=MW13aXo5MXFqcnJweg==> Acesso em: 30, out, 2024.

¹⁰ De acordo com Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009), o nome de cada terreiro pode estar associado a dois fatores: na sua ligação com a língua do grupo étnico que auxiliou na composição de cada nação do Candomblé ou com a divindade que o/a fundador(a) foi iniciado. Neste caso, o espaço religioso é de nação Ketu, de língua *Iorubá*, e o sacerdote, iniciado para o orixá Oxalá, cujo sentido de acordo com ele seria algo próximo de “Casa que possui o poder do pai que veste o branco”.

¹¹ São considerados “povos da rua”. Uma linhagem espiritual que lida e atravessa as camadas energéticas mais densas de diversos locais como ruas, encruzilhadas, cemitérios ente outros, ao mesmo tempo que traz a proteção, bons caminhos, força, brilho e sensualidade aos seus praticantes.

obras, com a construção dos cômodos que serão colocados os assentamentos¹² das divindades, além do próprio terreiro com *ronkó*, onde ocorre o recolhimento dos/das noviços(as)¹³ e eventos ligados aos orixás. Por este fato, as festividades anuais não estão ocorrendo, com exceção da festa do Erê, já que as ritualísticas são realizadas dentro do espaço temporário, seguido da entrega de doces e brinquedos às crianças da comunidade local, como cumprimento de uma promessa do sacerdote para com a divindade *íbejî* promovendo uma ação social que visa interação dos moradores(as) com a instituição.

O sacerdote nos relata que a mudança para o espaço atual se deu em razão das limitações de tamanho que o antigo espaço oferecia, além da proximidade com o meio urbano, dificultado a criação de alguns animais, como pavões, galinhas, patos e as próprias plantas e árvores de maneira plena, como ele evidencia no seguinte relato:

Quando vim para cá há dez anos, iniciei filhos dentro de um espaço já meu que ficava localizada na avenida Caramuru e que tinha espaço, mas para uma roça de Candomblé não era o ideal, então me mudei para um espaço maior, pra que eu conseguisse desfrutar de mais espaço para os orixás e a natureza, para fazer atos mais elaborados. *(Entrevista concedida por Carlos Augusto Araujo Silva no dia 10/07/2024 a Caio Wilson)*

Desta maneira, podemos pontuar a natureza dentro dos terreiros de axé como elemento essencial para a legitimidade do culto, como parte do patrimônio das intuições religiosas de matriz africana, uma vez que a força destas divindades está vinculada diretamente aos elementos desse ambiente, sendo uma: “[...] religião que tem como função primordial o culto às divindades – inkissis, orixás ou voduns –, seres que são a força da natureza, sendo seus criadores e administradores (Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã 2009, p. 29)”. De acordo com Barros (1997) a procura por espaços maiores, com o objetivo da criação de roças para o culto do Candomblé, estaria na necessidade que a comunidade religiosa tem em realizar de maneira plena todos os atos litúrgicos, bem como, por serem áreas de maior isolamento social e acústico, assim elas atuam como dispositivo estratégico que favorece o sigilo e a proteção contra perseguições e a preservação cultural. Nesse sentido, no Candomblé, alguns sacerdotes e sacerdotisas optam por locais mais afastados pela presença de elementos como ervas, árvores, rios, lagos, cachoeiras, dado muitas vezes a ausência

¹² São objetos entendidos como “santuários”, criados a partir de elementos particulares referente a cada orixá, considerados pontos de força vital onde a energia do orixá está concentrada.

¹³ O recolhimento é uma maneira do ser humano se abster por um determinado período de práticas “mundanas” para focar nas ritualísticas que serão realizadas para prepará-lo(a) para a iniciação, além de fortalecê-lo/lá com a força vital do “axé”.

destes recursos ou a falta de espaço em suas instituições, principalmente em cidades que estão em constante processo de urbanização.

Assim, compreende-se que a prática da preservação destes ambientes ressalta a preocupação ancestral que grupos afro-indígenas, dentro do processo de aglutinação no período escravocrata, tinham em exercer seus cultos vinculados a natureza, além do ato de preservar estes locais das agressões que vitimavam tais manifestações, se mantendo viva tal prática, presentificada por meio da memória e dos atos que observam uma viva presença ancestral que sobrevive como forma de resistência:

Herdamos das culturas indígena e africana a forte ligação com a natureza, o uso das ervas, cachimbos (maracás para os indígenas), os rituais de cura, as danças, os cânticos sagrados, as vestimentas, o transe, a crença na vida após a morte e a comunicação com os mortos, as crenças nos ancestrais, a diversidade de deuses (indígenas) ou orixás (africanos), os preceitos ofertados aos ancestrais (oferendas), a magia (Ribeiro, 2013, p. 98).

Desse modo, tal como expõe Ribeiro (2013), o ato de cuidar da natureza como importante mecanismo que assegura o culto a estas divindades no Candomblé *Ketu* e de mais religiões de culto afro-indígena é repassado de forma cuidadosa, pois há uma preocupação dos que passam o legado sobre a aprendizagem daqueles(as) que darão continuidade a elas. Este processo envolve memória e hierarquia e leva a considerar a necessidade de trazer os nomes os quais dão significado a elas, como podemos observar no quadro da página 44 (Tabela 1).

Dentre as funções tratadas no quadro (1), destacamos os/as noviços e noviças que passaram pelo processo iniciativo chamados de *Iyawos*, aqueles/as que estão em processo de aprendizagem e ainda não passaram pelos atos sagrados iniciáticos, denominados de *Abiãs*, como os responsáveis pela continuidade do legado religioso, embora, alguns ensinamentos devam ser repassados para todos(as), visando a perpetuação do culto, assim como explana a *Abiã* e filha de santo do sacerdote Carlos Augusto de Oxalá, Brena Mikaelle, que manifestou preocupação e seriedade ao tratar sobre aprendizagens dentro do espaço religioso quando questionada sobre o assunto:

Pelo pouco que venho aprendendo, não existe o Candomblé, não existe axé sem as folhas, porque tudo já se diz, o orixá é a natureza, o orixá é o vento, o orixá é o ar, o orixá é o fogo é a terra.

Aqui eu venho aprendendo muito aqui, eu tenho a função e sou abiã e muitas coisas vem acontecendo, muitos aprendizados que nunca imaginei ter um dia, o respeito que todos tem por mim, apesar de ser abiã, porque em muitas casas a gente sabe que não é assim. (Entrevista concedida por Brena Mikaelle da Rocha dos Santos a Caio Wilson no dia 25/06/2024)

A preocupação sobre os ensinamentos torna-se um ponto interessante a ser analisado, já que são repassados pela tradição oral, por meio da preservação da memória ancestral com o objetivo de resistir e persistir em relação às adversidades sócio-históricas. Nesse sentido, a perspectiva do: “tempo presente poderia ser definido como uma temporalidade que está entre as memórias do passado e a expectativa do futuro.” (Oliveira, 2021, p. 35). Em suma, percebeu-se que esses ensinamentos ancestrais exigem dos adeptos uma postura em que a memória e a essência dos antepassados influenciam diretamente em uma conduta que se manifesta para além do terreiro de axé, assim como pontua o Sacerdote Carlos Augusto de Oxalá, que ao mencionar sobre sua ancestralidade, demonstrou bastante expressividade:

Eu acho que quando você entra dentro da vida do orixá, quando você se inicia, você percebe que tem um nome a zelar, uma conduta a ter e uma raiz a cultivar, de pessoas que antecedem você e que com todo o sacrifício, se iniciaram e levaram adiante a filosofia do orixá. Por exemplo, eu não posso jamais, envergonhar os meus ancestrais, eu procuro fazer o melhor, porque os meus ancestrais tinham uma conduta, e eu tenho que ter e levar essa conduta adiante, e falar para os meus filhos, vocês fazem parte de uma casa, e vocês não representam só vocês, mas o nome dos seus irmãos, da minha raiz e dos seus ancestrais. *(Entrevista concedida por Carlos Augusto Araujo Silva no dia 10/07/2024 a Caio Wilson)*

Os ensinamentos repassados para a comunidade no espaço sagrado indicam a renovação do ciclo de pertencimento e herança ancestral, valorizando raízes culturais profundas que estão presentes na atuação dos/das sujeitos(as) por meio de uma estrutura familiar, como mencionado pelo sacerdote (casa). Contudo, alcançam outros espaços como o social, cultural e político, tornando o conceito de casa uma metáfora que permite o fortalecimento de uma identidade coletiva familiar, além da manutenção de epistemologias e a preocupação com o senso de responsabilidade educacional pedagógica em ensinar e instruir os membros a uma boa conduta, que embora sejam tradições remanescentes, são experienciadas contemporaneamente com o ato da verbalização e memória.

Historicamente, a cultura africana de muitos povos não tem em sua base sociocultural a escrita, recorrendo apenas ao testemunho verbalizado como mecanismo significativo para o registro da memória. Considerando esse fato, até meados do século XX, antes de ser considerada como fonte de pesquisa metodológica, a verbalização era considerada frágil aos olhos da historiografia, que por sua vez enaltecia a escrita documental fazendo com que a história através de testemunhos se tornasse irrelevante e, conseqüentemente, tomavam os discursos das culturas que utilizam esse método como imprecisos e sem confiabilidade, como discorre Ferreira (2002, p.10):

[...] o fetichismo do documento escrito, a crença na objetividade das fontes e a concentração do interesse nos períodos mais remotos do tempo destinaram à discussão sobre a história oral — ou mesmo apenas sobre o uso das fontes orais — um espaço bastante restrito no contexto dos debates teórico-metodológicos dos historiadores.

Isso pode ser observado com a ascensão de ideias tradicionais da escola metódica positivista no século XIX, que buscava construir uma história centrada em grupos elitistas, predominantemente compostos por homens brancos, cristãos, e focados em registros documentais escritos. Um exemplo dessa abordagem é a História do Brasil, que foi moldada a partir de um conceito elitista, escravocrata e eurocêntrico, desenvolvido por padres, senhores de engenho e pela própria coroa portuguesa. Por meio de documentos, esses grupos não apenas registraram um único ponto de vista, como também inibiram outras perspectivas.

Essa prática, até então dominante e dogmática, que refletia uma cultura de massa hegemônica, começou a encontrar fissuras em seu espaço epistemológico. Com o passar do tempo, novas abordagens historiográficas emergiram, especialmente a partir da segunda geração da Escola dos Annales, que promoveu a “Nova História” (Certeau, 1995). Esse movimento ampliou o escopo da historiografia, permitindo incluir perspectivas antes negligenciadas e focar em sujeitos e temporalidades mais diversos.

Em contraponto a uma ideia de superioridade por parte das documentações escritas, Roger Chartier, afirma-nos que, “a epistemologia de verdade que rege a operação historiográfica e o regime de crença que governa a fidelidade da memória são irreduzíveis, e nenhuma prioridade, nem superioridade pode ser dada a uma à custa da outra”. (Chartier, 2009, p. 24). O historiador Pierre Nora (1993), ao mencionar memória e História, já apontava para algo semelhante ao pensamento de Chartier (1993, p. 3). ao afirmar que:

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história representação do passado. Porque é afetiva é mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. [...] a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto.

Dona Silma Regina de Oxum, *Iyá Dagã* do terreiro *Ilê Axé Bá FúnFún*, coloca claramente essa relação memória e práticas religiosas quando fala sobre a sensibilidade da memória como uma ação que deve ser experienciada e projetada aos mais novos(as), trazendo à luz as vivências enfrentadas por seus antepassados para o cotidiano do terreiro, repassadas a ela não apenas com o objetivo de manter presentificada uma tradição, mas, como modelo

de resistência à posição de domínio colonial sociocultural da época, que ainda pode ser sentida pelas comunidades tradicionais dos terreiros na contemporaneidade, ressaltando a importância do conhecimento ancestral para as práticas litúrgicas na atualidade, entendimento esclarecido no trecho abaixo:

No Candomblé nós possuímos a oralidade e tudo que é ensinado e aprendido é passado por meio da memória ancestral, nossos antepassados, nossos ancestrais, porque a importância deles é crucial para o culto do Candomblé no dia – dia, porque é um culto também aquelas pessoas que deixaram um legado, é a louvação do passado no presente, é um elo meu filho, que não pode ser quebrado, sabe? São ensinamentos que eles deixaram para a gente na nossa consciência. *(Entrevista concedida por Silma Regina Gomes no dia 01/07/2024 a Caio Wilson)*

O depoimento de Dona Silma ilumina não apenas aspectos do Candomblé, mas também das religiões de matriz africana e afro-indígena, que têm na oralidade o principal alicerce para a estruturação litúrgica de suas crenças. Essas tradições valorizam os ancestrais, vistos tanto como figuras históricas quanto como agentes espirituais que contribuem para o equilíbrio e o bem-estar da comunidade. A expressão “louvação do passado no presente” e “elo que não pode ser quebrado” reflete o reconhecimento, a continuidade e o pertencimento a um legado histórico, criando uma conexão fundamental em que as epistemologias atravessam o tempo e os desafios socioculturais.

Essa conexão se preocupa especialmente com a transmissão de saberes por meio de uma consciência coletiva, evidenciando a resistência e a identidade cultural de determinado grupo. De maneira enfática, o relato demonstra que uma pessoa idosa é, em si, a personificação do tempo, guardando a força de seus ancestrais e a natureza simbólica de suas tradições.

A natureza simbólica das reverências, cânticos, linguagem, comidas e danças, entre outros elementos reproduzidos cotidianamente nos terreiros e fora deles, reflete a significativa contribuição histórica, cultural, social e econômica dessas práticas. Segundo Hobsbawm (1984), essas ações podem ser interpretadas como tradições de invariabilidade, marcadas pela criação de normas fixas que buscam formalidade e normalidade, embora permaneçam abertas a inovações. Um exemplo disso é o processo de adaptação vivenciado por pessoas escravizadas no Brasil, que, apesar das adversidades, conseguiram manter vivas suas crenças e práticas litúrgicas originárias das regiões de onde foram retiradas.

Esse processo de adaptação, junto a outros aspectos mencionados, é fundamental para reafirmar a presença e a relevância dessas tradições na sociedade contemporânea, destacando sua capacidade de resistência e reinvenção ao longo do tempo. No que tange a tradição oral e os meios de registrar os ensinamentos no Candomblé *Ketu*, observam-se metodologias que

podem adentrar esse espaço, contribuindo para a aprendizagem dos(as) adeptos(as), criando possibilidades mais didáticas sobre os ensinamentos ancestrais como aponta a *Abiã* Brena Mikaelle de Omolu, ao evidenciar o uso da escrita:

É, depende muito do pai de santo ou da mãe de santo, né, do babalorixá e Iyalorixá, depende muito. Aqui no caso, o vô Carlos deixa a critério do filho de santo, se o filho de santo acha melhor aprender como na tradição, apenas verbalmente, fica a critério dele, assim como na escrita. Eu no meu caso, gosto das duas maneiras, porque geralmente no Candomblé Ketu as falas são em *Iorubá*, né, muitas das coisas são faladas em *Iorubá*, e pra mim, eu prefiro a escrita também pra ajudar, até mesmo pela questão de registros, porque ninguém é perfeito a gente esquece alguma coisa, principalmente pra quem tá começando, então a gente vai lá, anota uma coisinha aqui, outra aculá, e deixa registrado. (*Entrevista concedida por Brena Mikaelle da Rocha dos Santos a Caio Wilson no dia 25/06/2024*)

Embora a verbalização seja fundamental para a identidade cultural dos cultos afro-religiosos, novos meios de abordagem metodológica também podem somar-se à tradicionalidade, como a própria escrita, permitindo uma intersecção entre as formas de registrar os ensinamentos, auxiliando na assimilação do aprendizado e conseqüentemente na ampliação dessa memória ancestral. Apesar da hierarquia existir dentro do terreiro e ser utilizada como um eixo norteador para demarcar poder entre as relações, a forma como se adquire e se registra esses ensinamentos pode variar entre os membros da casa, não havendo objeção em relação a escrita por ser percebida como uma metodologia que auxilia, mas que não ocupa e nem exaure a centralidade da importância da oralidade, como discorre o sacerdote Carlos Augusto de Oxalá, expressando um semblante sorridente:

Olha, eu tenho algumas coisas escritas, e hoje em dia é importante, mas quando você tá lendo um livro, em muitas situações você se transporta para dentro daquele cenário, naquele momento que você tá lendo, e o Candomblé tem esse poder através da memória e da fala de nos fazer viver, sabe? não só a resistência de nossos ancestrais, mas de nós consigo mesmo. De você ver e ouvir e presenciar essa energia junto com outras pessoas que é contagiante. (*Entrevista concedida por Carlos Augusto Araujo Silva no dia 10/07/2024 a Caio Wilson*)

O relato do sacerdote, ao abordar o uso ou não da escrita, destaca a importância de ambos os meios — oral e escrito —, mas também evidencia diferenças significativas entre eles. No caso da escrita, por exemplo, observa-se uma distinção marcante entre as epistemologias judaico-cristãs e o Candomblé. Na Igreja Católica, a escrita assume um papel determinante, pois solidifica, por meio dos textos sagrados, a base de sua liturgia. Em contrapartida, as religiões de matriz africana, em especial o Candomblé *Ketu*, ainda que sejam atravessadas pelo

método da escrita, por estarem inseridas na sociedade brasileira – marcada profundamente por essa tradição, mediante a influência e imposição de modelos de escolares do Ocidente, com suas raízes escolares ligadas ao catolicismo desde a época medieval até meados do século XIX – ressignifica, apesar do tempo e espaço, uma essência de resistência, principalmente por sobreviverem em meio ao sistema escravocrata (Castillo, 2008). É um momento em que se cria uma intensa conexão com base nas experiências pessoais e coletivas, o que: “permite a tradição oral afro-brasileira carregar em si os traços estáveis da tradição oral africana [...] em uma palavra, a invariabilidade necessária e suficientes para que uma tradição permaneça viva” (Bonvini *et al.*, 2001, p. 44).

2.2 Culto afro-brasileiro: o sentido das relações de gênero no terreiro Ilê Axé Bá Fúnfún

Ao refletir sobre a categoria de gênero, considerando que estamos inseridos em um contexto histórico, cultural e social sob a ótica eurocêntrica, frequentemente nos eximimos de compreender outras perspectivas que não foram historicamente naturalizadas em nossa sociedade. Isso resulta em relações estruturadas em uma hierarquia de poderes marcadamente segregativa, onde o fator biológico é frequentemente tratado quase exclusivamente como um elemento complementar na construção social da identidade (Oyěwùmí, 2021).

Nesse contexto, prevalece um domínio historicamente imposto de uma perspectiva binária que regula os poderes e limita as mulheres a espaços específicos de atuação, restringindo o alcance de sua equidade e valor na sociedade:

A maneira pela qual as categorias conceituais sexo e gênero se baseiam [...] no pressuposto de que concepções biológicas e sociais poderiam ser separadas e aplicadas universalmente, [...] foi apresentado como a categoria natural e gênero como a construção social do natural (Oyěwùmí, 2021, p. 56 – 57).

Tal como demonstra Oyěwùmí (2021), Butler (2018) propõe o conceito de performatividade para a relação de gênero, vinculando a fatores históricos e culturais normativos, onde os sujeitos são moldados por via de regras, pela maneira de porta-se e agir, que os identifiquem conforme a lógica Ocidental como “macho” ou “fêmea”, tendendo a reproduzir a identidade de gênero de acordo com o meio em que vivem – que por sua vez, é percebida como um padrão a ser seguido. Não sendo o gênero algo natural, estático e inerente, mas uma atuação performática que se nutre de discursos, comportamentos e tradições. Além disso, Butler também evidencia a

forma como o gênero está associado ao conceito biológico quase exclusivamente como um dado natural, uma interpretação social do sexo.

A crítica à naturalização universalizada que sustenta poderes por meio da hierarquização baseada em relações de gênero binárias ganha força no movimento decolonial, como apontado por autoras como Oyěwùmí. À medida que emergem outras perspectivas epistemológicas femininas, como as das sociedades africanas, rompe-se com o conceito dogmático imposto pela visão eurocêntrica, fundamentada no patriarcado e em sua visão de mundo. Nesse contexto, a decolonialidade surge como um conceito que amplia as possibilidades de entendimento, oferecendo espaço para uma subjetividade interseccional. Trata-se de uma forma alternativa de pensar o gênero, que não se limita à cosmovisão do homem heterossexual, branco, masculino e europeu.:

No marco da decolonialidade, o desfazimento da binaridade humanos/não-humanos se torna essencial e corpo, sexo, gênero e raça são categorias fundamentais para realizar esse procedimento e para, inclusive, ler como atribuímos sentido a homem e mulher não apenas dentro do sistema sexo/gênero, mas em um sistema de colonialidade que articula os três marcadores para dar diferentes sentidos aos corpos que categoriza (Gomes, 2018, p. 67).

Uma discussão semelhante sobre o "rompimento da binaridade" pode ser observada em dois outros marcadores destacados por Quijano (2005): "poder" e "saber". O primeiro se refere à manutenção do domínio global do Ocidente, originado com o colonialismo e sustentado por um perfil específico de sujeitos. Esse domínio se intensifica a cada século, perpetuado por agentes políticos, econômicos e raciais que hierarquizam e manipulam as populações do Sul global. Já o segundo, "saber", está relacionado à imposição da hegemonia do conhecimento ocidental, que desvaloriza, marginaliza e subalterniza os saberes indígenas e afrodescendentes, reforçando assim estruturas de exclusão e desigualdade.

Na cosmovisão afro-brasileira, em especial no seguimento candomblecista de nação *Ketu*, essas dinâmicas de rompimento dogmático presentes nas instituições religiosas como um conjunto de práticas metodológicas e analíticas sobre seus grupos, que pela cosmovisão matrilinear se distanciam de outros seguimentos religiosos.

Essa perspectiva pode ser observada no mito da criação cristã onde Deus molda, a partir da costela de Adão, Eva, evidenciando a soberania do corpo masculino diante da criação do corpo feminino, ficando evidente a ideia de um binarismo centrado no poder do macho. No Candomblé, a visão litúrgica cristã do binarismo, que posiciona o masculino como detentor exclusivo do poder, não encontra correspondência (Cubas, 2021). Em sua estrutura histórico-cultural e litúrgica, o Candomblé enfatiza a importância das divindades femininas, conhecidas

como *iyabás* (mães velhas/rainhas), que não apenas desempenham papéis míticos, mas também atuam como figuras socialmente transgressoras (Santos, 2018).

De acordo com Bernardo (2005, p. 01) “torna-se possível imaginar a abrangência do fascínio, a dimensão da surpresa e o próprio estranhamento, no dizer antropológico, do encontro com uma religião em que, no lugar do masculino, está o feminino”. Não cabe aqui anular a categoria gênero na história para a compreensão das sociedades: “mas pensar que o principal objetivo político do colonialismo empoderava os homens brancos cisheterossexuais¹⁴, e ainda o faz, estabelecendo encruzilhadas hierárquicas resultantes da maneira como o poder estava estruturado e para quem estava destinado (Passos, 2020, p. 24)”.

Com a cosmologia do Candomblé, é possível observar uma ampla diversidade de possibilidades ao relacionar gênero e práticas litúrgicas nos terreiros. Essa abordagem se distancia das tradições mais convencionais estabelecidas histórica e culturalmente pelo colonialismo ocidental, pois incorpora uma compreensão plural da fé. Essa pluralidade não se limita à centralidade de um único gênero, masculino ou feminino, mas também se estende às próprias divindades e elementos da natureza. Como menciona o sacerdote Carlos Augusto, isso inclui o uso litúrgico de ervas no cotidiano dos rituais sagrados, demonstrando a integração entre práticas espirituais e naturais dentro dessa cosmologia.

Existem ervas femininas e masculinas, existe ervas que são pertencentes a energia de xangô por exemplo, e xangô é uma divindade masculina, e muito quente, suas ervas possuem semelhanças com esse orixá, que também são muito parecidas com as de Iansã, por ser uma divindade ligada as guerras e as tempestades, mas traz o aspecto mais diferente. Tem ervas que são ligadas a esses dois orixás, então podem ser tanto femininas quanto masculina. *(Entrevista concedida por Carlos Augusto Araujo Silva no dia 10/07/2024 a Caio Wilson)*

Em razão do que foi dito pelo sacerdote Carlos Augusto, deve-se pontuar uma dinâmica que lança novos olhares acerca dos hábitos e costumes religiosos que se distancia do que por muito tempo se acentuou pensar como único padrão civilizatório natural e global. No Candomblé as ervas não estão necessariamente ligadas ao gênero pelo conceito biológico, mas em relação as virtudes litúrgicas e simbólicas que estão envoltos de cada orixá, podendo ser uma extensão do poder na natureza desses seres, sendo possível observar uma flexibilização do gênero em relação a necessidade de especificação, pois, há ervas que possuem aspectos de ambas as divindades, podendo possuir característica binária, ao mesmo tempo em que pode não

¹⁴ Termo (cis) é utilizado para nomear pessoas que se identificam com o gênero biológico em que nasceram, e heterossexual refere-se à orientação sexual e emocional que sentem pelo gênero oposto.

receber também, transcendendo a polarização acerca do masculino e feminino, trazendo perspectivas multifacetadas.

Entende-se que, muito embora estas divindades sejam assimiladas à categoria gênero/sexo, como expressados pelo depoimento do sacerdote da instituição, grupos étnicos de região iorubá percebiam estas divindades segundo a socióloga Oyěwùmí (2021) primariamente por arquétipos comportamentais, como exemplo: “Xangô (divindade do trovão) e Oyá (divindade feminina do rio) eram conhecidos por sua ira” (Oyěwùmí, 2021, p. 353). O que permite notar que a formação de cultos afro-brasileiros ainda que tenham resistido aos desafios do período escravocrata e preservado boa parte da cosmologia de grupos étnicos africanos, foram atravessados por novas codificações externas, como o catolicismo e as perspectivas europeias, ressignificando costumes e tradições, a partir, por exemplo, da categoria gênero/sexo como mecanismo que auxilia a distinguir as divindades, mas que ainda sim, como mencionado, preservam a essência e a riqueza de tradições seculares, como podemos identificar pelas palavras da Dona Silma Regina, *Iyá dagã* que manifesta seu depoimento com admiração ao falar da força feminina dentro da religião:

Sim, é assim: as mulheres dentro do Candomblé exercem uma força muito grande. Tanto é, que, na cultura tradicional *Iorubá*, que é de onde são cultuados muitos orixás que são do nosso Ketu aqui no Brasil, as mulheres não podem se deitar, prostar no chão para reverenciar alguém, porque ela não pode tocar os seios no chão, porque são duas forças, os seios que representam as grandes mães, pois deles saem o leite para que o bebe se alimente e assim se mantenha alimentado e forte, e o chão porque representa o *ayéa* terra, que é outra divindade. Falo isso como exemplo, mas aqui para saudar, existe o ato de deitar no chão, mas encima da esteira, que é um objeto sagrado e que neutraliza a força da pessoa, não permitindo o toque diretamente no chão. (Entrevista concedida por Silma Regina Gomes no dia 01/07/2024 a Caio Wilson).

Na narrativa acima, compreende-se que o sistema de gênero/sexo também pode ser interpretado como uma forma de validar a importância do corpo como símbolo que se faz morada de um templo sagrado. No caso das mulheres, não apenas o corpo, mas a essência do poder feminino em possuir autonomia para redigirem grandes cargos de liderança. O antropólogo Pierre Verger (1994) em visita há alguns grupos étnicos *Iorubás*, no continente africano, evidenciou a importância das mulheres nas comunidades locais por sua ligação com o comércio, lá ele conseguiu observá-las como grandes mercadoras, assumindo diversas funções, assim como pontua Bernado (2005, p.2):

A atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestada para as mulheres iorubás, pois elas se submetem à separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes; quando idosas,

mandam suas filhas para as feiras importantes e permanecem próximo a suas casas com seus tabuleiros, ou, então, abrem pequenas vendas

No Brasil do século do XIX, essas atividades não soavam estranho para mulheres sob a condição de escravas de ganho¹⁵, que retiradas de regiões da África Ocidental, vivenciavam a relação com o comércio. As distribuições trabalhistas nesse período poderiam ser demarcadas em grande medida de acordo com o gênero e aptidão física. Na maioria das vezes as escravizadas de ganho atuavam como domésticas, quituteiras e mercadeiras, enquanto aos homens atuavam cargueiros, carregadores de cesto e de cadeiras de arruar. Essas e outras atividades permitiam aos senhores ou patrões desfrutarem de maior ociosidade, enquanto às mulheres negras cabia, com seus tabuleiros, transitar entre os espaços público e privado. Esse "livre trânsito" possibilitava às mulheres desempenharem uma dupla jornada, assumindo um papel interseccional. Elas não apenas contribuía economicamente, mas também auxiliavam outros escravizados na conquista da liberdade por meio da compra de alforrias. Além disso, essas mulheres aproveitavam a circulação para preparar e oferecer oferendas às suas divindades nas ruas (Reis, 2019).

No Candomblé, a memória ancestral das mulheres é marca registrada por meio da vivência dos filhos e filhas de santo por atribuírem grandes feitos na preservação do culto, até mesmo quando homens assumem o papel de liderança, como expõe o diligente do Terreiro Carlos Augusto ao discorrer um pouco sobre a sua trajetória na religião e sua ligação com as mulheres no culto:

Olha, comecei no Candomblé com 15 anos (quinze anos), com 15 anos (quinze anos) eu já estava ajudando a dar auxílio nas funções, porque era uma coisa necessária e eu tive bons ensinamentos pois sempre estava rodeado por mulheres mais velhas como Obatunde, que é uma sacerdotisa de Iansã com Xangô, que também era na mesma casa que meu do saudoso Luís da Muriçoca, de Salvador. A minha primeira sacerdotisa foi Margarida de Itapuã, e minha iniciação foi com uma mulher e algumas das minhas obrigações, que no caso, quando você se inicia você em alguns momentos renova aquele laço com as divindades entrando no recolhimento novamente, aí mais da metade delas foram com mulheres de muito axé. Nessa trajetória tive Luís da Muriçoca por exemplo, mas quem cuidava de mim era a mulher dele, mãe cabocla era seu apelido porque ela era filha da divindade Oxóssi que era filha de santo de mãe Creuza, uma das filhas que herdou o terreiro de mãe menininha do Gantoa, porque meu axé é axé Gantoa, lá é minha rama. *(Entrevista concedida por Carlos Augusto Araujo Silva no dia 10/07/2024 a Caio Wilson)*

¹⁵ Conforme (Reis, 2019) a expressão “escravo(a) de ganho” era comumente utilizada para se referir a escravizado(as), libertos(as) ou não que exerciam diversos ofícios em troca de baixa remuneração no século XIX, dando a maior parte dos lucros, a fazendeiros ou proprietários economicamente favorecidos, caso trabalhassem a mando destes(as). Caso fossem libertos(as), conseguiam obter um lucro razoável, ajudando a custear a sua subsistência.

A maneira como o sacerdote expressa passagens da sua memória remete à afetividade simbólica na forma como os mais velhos(as), em especial as sacerdotisas, são percebidas pela importância da preservação do conhecimento ancestral, além do cuidado e orientação espiritual prestadas a ele. O que de maneira enfática implica dizer que elas representam: “são responsáveis pela tradição e pela ortodoxia religiosa do Candomblé, e é justamente daí que elas extraem reconhecimento, respeito e prestígio, ainda que inseridas em uma realidade opressora (Santos, 2018, p. 8)”. Isso porque, como mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, as mulheres estão intimamente ligadas com a organização do culto candomblecista. Mulheres que carregavam títulos pertencentes ao império de Oyo, no Estado da Nigéria, sendo *Ìyá Nassô*, por exemplo, um dos cargos de maior responsabilidade com as organizações do culto ancestral:

Ìyá nassô é um título altamente honorífico da corte do Alafin de Oyo, e corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura *Iorubá*. Essa sacerdotisa é encarregada do culto de Xângo, uma das principais divindades do panteão *Iorubá* e o orixá principal do rei de Oyo, cidade que foi sede do último império em terras *Iorubás*. É a *Iya nassô* que cuida do santuário privado do alafin e realiza todas as cerimônias propiciatórias do culto do orixá rei (Bárbara, 2002, p.26).

Cabe mencionar que outras práticas litúrgicas de etnologia *Iorubá* se fizeram presentes durante o processo de “reconstrução” de cultos religiosos no Brasil, e que eram preservados por mulheres por possuir um caráter mais ligado ao poder, a essência, e a magia da ancestralidade feminina, incluindo o culto as grandes mães pássaros, chamadas de *Ìyá mi Oxorongas*, ou “antigas mães”, celebrada pela sociedade *Geledé* ou também denominada sociedade secreta de máscaras, sendo importante para a cultura de alguns grupos étnicos *Iorubás* por: “[...] destinar-se ao apaziguamento das “antigas mães e à conciliação das diferentes posições de interesse em prol da paz e da harmonia social (Bárbara, 2002, p. 27)”. Além disso, como disserta a socióloga Rosamaria Susanna Barbara, em sua tese de doutorado intitulada “*A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres no Candomblé*”:

As celebrações Geledés são muito importantes na sociedade iorubá por duas razões: a primeira refere-se ao sentido da preservação da humanidade, dependente que é do papel da mulher como mãe; já a segunda liga-se à maternidade como um poder especial que conecta as mulheres à feitiçaria, que é considerada própria do poder feminino, poder que pode ser usado para o bem e para o mal. Os ritos das máscaras destinam-se ao apaziguamento das “antigas mães” e à conciliação das diferentes posições de interesse em prol da paz e da harmonia social. A sociedade enfatiza a importância de se estar sempre consciente do perigo que as situações antissociais desenvolvem contra o equilíbrio da sociedade. Neste sentido, contribui para o

controle social, combatendo os desvios e ações indesejadas, sobretudo aquelas condizentes com a prática da magia negra (Barbará, 2002, p.27).

Muito embora a prática das celebrações Geledés não seja tão difundida entre os grupos em território brasileiro, alguns traços são notórios e estão enraizados nas epistemologias de terreiros de Candomblé por trazer a importância e o empoderamento do poder feminino, da ligação das mulheres com a vida e com a magia (Dos Santos, 2008). Bem como o culto a ancestralidade masculina, chamado de *Babá Egúngúm*, um culto voltado a homens que não estão mais no mundo material, mas que socialmente fizeram grandes feitos, deixando um legado para futuras gerações. Este último se mantém preservado até hoje, principalmente em Salvador, na ilha de Itaparica, no Rio de Janeiro e São Paulo (Bastide, 2001).

No que tange a divisão desses cultos por meio do gênero, deve-se salientar, que, ainda que exista a preferência do feminino ou masculino pelas razões expostas acima, não se deve exaurir a participação de ambos os gêneros nas duas vertentes religiosas. Não havendo necessariamente uma relação hierárquica vertical, mas, horizontalizada, por possuir ambos os gêneros a grande importância, cada um em suas especificidades, para a preservação das tradições litúrgicas exercidas no Candomblé *Ketu*, como evidencia a *Iyá Dagã*, Dona Silma Regina sobre a atuação das mulheres no culto ancestral masculino:

Não que não possamos participar, o negócio é o toque, principalmente porque o culto de *egúngúm*, é um culto ancestral onde os homens lidam mais, por venerar aos homens. E sobre a gente mulher, não seria exatamente sobre participar, o que não podemos fazer é tocar nas ferramentas e outros fundamentos que só são restritos a eles. Isso por uma questão de ancestralidade, uma questão de respeito. Mas por exemplo, hoje é mais comum, porque antes era mais restrito, hoje se não tiver os homens preparados que possa colocar a mão, se tiver as mulheres, elas podem tocar, mas se tiver os homens, é preferível que seja dado ao homem o ato de manusear os objetos. Porque se o homem tiver, as mulheres já não podem pegar mais. (*Entrevista de Silma Regina Gomes no dia 01/07/2024 a Caio Wilson*)

Com este trecho do depoimento transcrito acima, pode-se entender que a palavra “tocar” expressa um sentido ambíguo, uma vez que ao mesmo tempo em que a atuação das mulheres pode ser limitada no culto ancestral masculino ou em outros afazeres que exijam a participação inteiramente desse gênero, os homens precisam ser iniciados ou terem passado por rituais que permitam a sua inserção no segmento religioso, por ser o período inicial, uma ação preparatória e demarcadora do tempo – passado (o que era) para o presente/futuro (o que se torna ou tornará) – preparando pessoas para uma “nova” vida, não sendo o gênero neste caso, um fator primário, mas complementar.

As mulheres de axé¹⁶, de um modo geral, exercem a manutenção de práticas cotidianas que podem se manifestar de diversas formas, sendo atribuídas a elas o termo *Ìyá/mãe* por possuírem o dom de nutrir a vida em diferentes aspectos, além de estarem ligadas diretamente com os orixás femininos e as *Ìyá mi Oxorongas/grandes mães velhas*, onde cabe dizer que, diferente da cultura ocidental que enquadra o feminino em lugar de subserviência – docilidade e passividade, restringindo sua projeção ao meio familiar à casa, marido e filhos – na herança cultural *Iorubá* presente nas instituições religiosas afro-brasileiras a mulher possui e assume diferentes títulos dentro de uma casa de axé e executem as mais variadas funções, desde o ato de zelar pelos iniciados(as) dentro do ronco até a execução da ritualísticas sagradas, mesmo que não ocupem o cargo máximo de sacerdotisa ou estejam inseridas num espaço onde o líder/sacerdote seja um homem.

No que tange as histórias que auxiliam na preservação da memória sobre o feminino, destaca-se o culto as grandes mães – *Ìyá mi Oxorongas/ mães velhas* – por desempenharem um papel importante para o equilíbrio comunitário, mantendo a ordem social necessária. Elas cumprem o papel moderador, ou seja, intervindo com ira em situações de dominação social. Nas palavras do antropólogo Pierre Verger (1994): “[...] elas contribuem para garantir uma repartição mais justa das riquezas e das posições sociais; ela impede que um sucesso por demais prolongado permita a certas pessoas controlarem exageradamente umas às outras”. Além disso, elas estão ligadas a outros aspectos como a magia e a cólera, sendo impiedosas com quem julgar que deva ser punido, onde são realizadas diversas oferendas a elas para que possam ser apaziguadas. Uma das formas de se manter ligada as mulheres, para além do ciclo da vida humana, seria por meio do sangue menstrual, onde através da parte interna do corpo, possuem o poder de regular emoções e ações a cada ciclo, tornando por intermédio desta ação, as mulheres como parte das *Ìyá mi Oxorongas*, por atribuir ao nascimento, bem como o aborto, o controle da vida humana, manifestando apenas um dos variados traços, que em outros casos, não estão necessariamente ligados a fator biológico, mas também no ato de performar uma feminilidade (Dos santos, 2008).

Dessa forma, evidencia-se a notoriedade na atuação do feminino estruturada e repassada por meio de histórias contadas dentro dos terreiros, que possibilitam uma sociabilidade em torno da importância delas fora e dentro destes espaços, ainda que, como dito, sejam atravessados pela perspectiva cultural eurocêntrica. Observa-se novamente a

¹⁶ Segundo Santos (2018), o sentido da frase “mulheres de axé” pode ser entendido pela atuação que desempenham não apenas como adeptas das religiões de matriz africana e afro-indígena nas intuições religiosas, mas externamente, na participação de movimentos sociais e culturais.

oralidade e memória, expoentes que ajudam o imaginário dos adeptos em transcender a ligação com seus antepassados.

2.3 Terreiro *Ilê Axé Bá Fúnfún*: cargos/títulos e organização do gênero.

O Candomblé enquanto intuição religiosa se moldou mediante um processo de aglutinação no período escravocrata envolvendo diversas cosmologias de grupos étnicos do continente africano que possuíam e possuem uma estrutura baseada em um sistema de organização hierárquica, como o anteriormente citado império da cidade de Oyo, na Nigéria. Esse sistema alicerça a organização dos terreiros no tempo presente – em especial os da nação de Candomblé *Ketu* – que mantêm raízes profundas com a cultura da região de Oyo, e aqui, ressignificaram nesses espaços uma variada gama de códigos e simbologias ancestrais que estão evidenciadas por meio de cargos e títulos, em uma execução de força, não somente dentro do campo religioso, mas também político e sociocultural, promovendo ações que permitam resistir em meio às inúmeras adversidades sentidas pelos povos de terreiro, como a discriminação religiosa, racial, de identidade de gênero, orientação sexual, classe ou região (Passos, 2020).

Na diáspora, os cargos e títulos expressam a responsabilidade e devoção de cada adepto(a) com o sagrado e a missão de levar adiante os ensinamentos e a memória de seus ancestrais, uma vez que estes espaços estão regidos sob uma estrutura vertical, onde os mais novos e novas aprendem com os mais velhos e velhas, numa relação que exige respeito entre ambos. Essas tradições na diáspora legitimaram de maneira organizada a forma como grandes reinos se organizam para exercer o seu poder, como no caso, o império de Oyo, que teve três de seus mais importantes cargos femininos retirados de sua região de origem e que auxiliavam no equilíbrio das funções cotidianas dentro dos espaços do reino.

No Brasil, muito desses cargos estão preservados e distribuídos entre o gênero masculino/feminino, denotando a importância da divisão de tarefas para que se possa alcançar a realização das atividades sagradas, como apresenta a Tabela I abaixo sobre os cargos/postos e a ocupação de gênero, mais difundidos entre os terreiros:

Tabela 1 – Cargos/postos mais comuns no Candomblé de Nação *Ketu*¹⁷

--	--	--

¹⁷ Tabela criada com base no site de conhecimentos/estudos sobre o Candomblé de Nação *Ketu*, “Candomblé mundos dos orixás: Cargos no Candomblé *Ketu/Nagô*”.

CARGOS/TÍTULOS	FUNÇÃO	GENÊRO
ÌYÁLORIXA/ BABÁLORIXÁ (PAI/MÃE) DE SANTO	Exerce o cargo máximo de liderança no terreiro.	Masculino/feminino
BABÁKEKERÊ/ÌYÁKEKERÊ (PAI/MÃE) “PEQUENO”	Segunda autoridade religiosa, logo após o sacerdote/sacerdotisa	Masculino/feminino
ÌYÁEBÉ/BABÁEBÉ (PAI/MÃE) QUE SERÃO HERDEIROS DO TERREIRO	Responsável por aprender e levar adiante os ensinamentos do seu terreiro, ocupando posteriormente o posto principal deste espaço	Masculino/feminino
ÌYÁGBONÃ/BÁBAGBONÃ (PAI/MÃE) QUE CUIDA DO PROCESSO INICIÁTICO	Atua como cuidador(a) no roncó, no período de iniciação	Masculino/feminino
ÌYÁEFÚN/BABÁEFÚN (PAI/MÃE) QUE FAZ AS PINTURAS NO IYAWO	Responsável pelas pinturas que vão ser feitas no iniciado durante a sua apresentação no xirê	Masculino/feminino
OGÃ ZELA PELOS INSTRUMENTOS E CANTIGAS SAGRADAS	Auxilia nas funções externas e internas cantando e tocando os instrumentos sagrados	Masculino/feminino
EKDJI ATUA COMO AUXILIADORA NAS FUNÇÕES INTERNAS E EXTERNAS	Age como cuidadora das funções na casa, desde cuidar das divindades quando se manifestam a conduzir cerimônias	Feminino
ÌYÁDAGÃ (MÃE RESPONSÁVEL PELOS RITUAIS DE EXÚ)	Encarregada de auxiliar nas funções a divindade Exú	Feminino
AXOGÚN CUIDA DOS SACRIFÍCOS	Delegado a função de recitar os cânticos sagrados para ofertar o sacrifício de animais	Masculino
EBOME QUANDO SE TORNA MAIS VELHO(A)	Pessoa que cumpriu seu ciclo iniciático e tornou-se hábito a participar de funções mais avançadas na hierarquia	Masculino/feminino
IYAWO QUANDO INICIA-SE	Aquele(a) que iniciou-se no culto as divindades e está hábito a participar de algumas ritualísticas	Masculino/feminino

ABIÃ NÃO INCIADO	Auxilia nas funções do terreiro.	Masculino/feminino

Fonte: Organizada pelo autor (2024)

Os cargos retratados na Tabela I e muitos outros que não estão evidenciados na tabela são outorgados pelo *babálorixá* ou *Ìyálorixá* por intermédio dos orixás, tanto pelo oráculo do jogo de búzios, como pela manifestação corporal em seus devotos. São dados àqueles que apresentam características em comum com cada uma desses postos. Nesse sentido, cabe salientar que essas tradições, ainda que sejam oriundas de uma “raiz” (*Ketu*), elas podem apresentar variações quando relacionadas com outras intuições religiosas de Candomblé de nação *Ketu*.

Destaca-se esta parte da pesquisa por estar voltada ao *Ilê Axé Bá FúnFún*, com o objetivo de compreender, por meio desse espaço, a perspectiva de gênero e sua relação com os cargos e postos. O Candomblé é uma religião fundamentada em pilares de instituições ancestrais que organizam as funções de seus adeptos por meio de títulos e posições específicas. Nesse contexto, a hierarquia desempenha um papel essencial, funcionando como um instrumento para marcar o tempo, desde a iniciação até o recebimento de um cargo ou posto. Essa estrutura configura-se como um método ancestral que permite aos devotos preservarem as epistemologias de diversos grupos étnicos.

Esse processo é refletido nas etapas e fases do tempo de iniciação que cada indivíduo vivencia ao longo de sua jornada espiritual. Logo após a realização do processo de iniciação, o *iyawo* passa pelo cumprimento a cada dois anos (um, três, cinco e sete) – até que complete o primeiro ciclo com os sete anos – que permita a esta pessoa se tornar *ebomé*, sacerdote/sacerdotisa ou assumir algum posto/cargo, onde serão inseridos novamente em um processo semelhante ao da iniciação, ficando reclusos para a vida externa por determinado período, submetidos a rituais sagrados, com o objetivo de renovar os laços com a sua divindade individual (*Orí*) e também com Orixá a qual foi iniciado.

O conhecimento e aprendizagem estão baseados em outras palavras, na divisão do tempo de “obrigações tomadas¹⁸”. O que permite a essas pessoas tanto aprenderem de forma respeitosa e gradual, quanto experienciarem o cotidiano do terreiro, sendo referência para

¹⁸ As renovações de voto com o orixá que são realizadas continuamente após a iniciação, são chamadas de obrigações por ser uma responsabilidade do noviço(a) dar continuidade a sua ancestralidade.

aqueles(as) que antecedem seu tempo de iniciação, como expressa a *Ìya Dagã*, Silma Regina sobre sua vivência em outros segmentos religiosos e ramificações de cultos afro-brasileiros:

Passei por várias casas: Tambor de Mina; Umbanda. passei por diversas religiões, de messiânica à Igreja Católica, Igreja Evangélica, Quimbanda e tudo mais. No Candomblé, é...no caso, eu participava do Angola/Bantue e há muitos anos eu conheci o pai Carlos devido a um problema de saúde, onde encontrei o *Ketu*, e a nação *Ketu* é a minha casa.

E assim, nenhuma orelha ultrapassa a cabeça. Existe o respeito tanto de cargos e mais velhos com os mais novos. Independente de sexo, de cor, e de outros fatores que fora do terreiro posam fazer com que as pessoas se distanciem, dentro do espaço o que impera ou deveria, é o respeito junto com o aprendizado. *(Entrevista de Silma Regina Gomes no dia 01/07/2024 a Caio Wilson)*

No relato de Dona Silma, o uso do verbo “deveria” e a frase “nenhuma orelha ultrapassa a cabeça” destacam o respeito à estrutura hierárquica entre mais velhos(as) e mais novos(as) no contexto do Candomblé. Essas expressões convidam à reflexão sobre realidades paralelas vivenciadas em outros espaços religiosos, onde Dona Silma teve contato com diferentes formas de tratamento. Essas diferenças, muitas vezes influenciadas por fatores externos, podem se distanciar do propósito do modelo de ensino-aprendizagem ancestral do Candomblé, que, além de cumprir uma função pedagógica, promove transformação social. Esse modelo busca integrar pensamentos divergentes em prol de uma causa comum a todos(as): a sobrevivência epistêmica dos terreiros. Nessa perspectiva, um depoimento similar é compartilhado por Abiã Brena Mikaelle, que relata sua experiência em outros contextos religiosos, reforçando essa reflexão:

Pelo fato de eu ser nova na casa, mas foi designado a mim uma função do próprio pai de santo, eu fui efetuar o que ele disse e filhos da casa homens e até mesmo mulheres não gostaram dessa situação porque primeiro acharam que é era favoritismo e ai ficou um clima estranho porque não chegaram a falar palavras ofensivas, mas chegaram a falar “ai, você não deve fazer isso porque é o papel de homem” sendo que era uma coisa básica o que ele me pediu, no caso, foi que eu limpasse o salão e vasculhasse as partes mais altas, só que um dos rapazes estava ocupado então eu fui lá e fiz, porque tinha outros desocupados lá mais não queriam fazer, ai o pai de santo perguntou se eu poderia fazer e eu disse que sim, e com isso, o próprio pai de santo falou porque não tinham ido me ajudar os homens, ai eles se acharam no direito de fazer isso comigo *(Entrevista concedida por Brena Mikaelle da Rocha dos Santos a Caio Wilson no dia 25/06/2024)*

No relato da Abiã Brena Mikaelle, nota-se que as atuações do feminino no terreiro, ainda que protagonize um papel de importância para o culto, não está isenta do arcabouço do pensamento colonial patriarcal que transpassa esses locais, ainda que tenham tradições resguardadas na lógica matrilinear. A ideia de uma hierarquia expressada nessa dinâmica, por

meio do poder do controle e dominação, tanto pela categoria de gênero, como também pela idade relativa de iniciação, impacta de maneira mais negativa se relacionarmos ao feminino. Em outras palavras, essas ações ocorrem por:

Herdamos uma encruzilhada colonial imposta que se estruturou pela ideia de opostos, uma suposição binária, estabelecendo polos distintos e hierarquizações dilacerantes de [...] poder e submissão, que desembocam frequentemente numa ideologia sustentada pela sexualização e gentrificação dos corpos (Passos, 2020, p. 20).

Outra característica a ser analisada em relação aos cargos, postos e títulos no que tange a perspectiva do gênero, é que, não necessariamente, estão vinculados sob a ótica do feminino ou masculino, podendo considerar a não binaridade como uma categoria existente, quando relacionados a títulos como: *iyawo*, *abiã* ou *ébome*, como aponta o sacerdote Carlos Augusto quando questionado sobre a relação destes termos com a especificidade de um gênero.

Temos muitas palavras que nem sempre vão tá direcionadas pro homem ou mulher, tipo as que disse, dos iniciados, não iniciados e ébomes. Todos recebem o mesmo nome, independente. Se são homens ou mulheres todos vão receber estes nomes. Os mais específicos como *iyá*, que quer dizer mãe, ou *babá*, que quer dizer pai em *Iorubá*, vai ser definindo com cargos que cada um ocupa. Tipo, *ekedi* é ocupado pelas mulheres, *ogã*, pelos homens e assim por diante, são muitos cargos. (Entrevista concedida por Carlos Augusto Araujo Silva no dia 10/07/2024 a Caio Wilson).

Uma das palavras que está descentralizada da relação binária é a palavra *Orí*, que para o culto do Candomblé *Ketu* se faz imprescindível, pois trata-se da virtude que cada indivíduo carrega consigo mesmo, manifestando uma série de ações, comportamentos, pensamentos e perspectivas que são únicas de cada ser e estão ligadas intimamente com o orixá ao qual vão ser iniciados(as) os noviços(as), cujo o objetivo principal é trazer positividade em cada uma de suas escolhas, como aponta a sociologia nigeriana Oyèwùmí (2021):

É significativo que, na cosmologia iorubá, quando uma parte do corpo é destacada, é o *Orí*, que é entendida como a sede do destino individual. A palavra *Orí* tem, assim, dois significados intimamente entrelaçados – destino e cabeça. *Orí* não tem gênero. A preocupação com a escolha de um *Orí* (destino, sina) antes de alguém nascer no mundo é para escolher um bom *Orí*. (Oyèwùmí, 2021, p. 126).

A palavra *Orí* e muitas outras expressões utilizadas no Candomblé reforçam a pluralidade e a força do legado dos grupos étnicos do continente africano, mantido vivo como herança nas tradições dos terreiros, como o *Ilê Axé Bá Fúnfún*. Essas práticas revelam outras perspectivas de relações de gênero, incluindo a não binaridade, contrastando com um cenário historicamente estruturado para hierarquizar e subordinar. Nesse contexto, o gênero, assim como outros

fatores interseccionais, tem sido usado como ferramenta de opressão, frequentemente inferiorizando as mulheres e as diversas expressões do feminino. No entanto, como mencionado, mesmo atravessadas pela influência da cultura do pensamento colonial contemporâneo, essas tradições preservam liturgias únicas, que resistem como testemunhos de uma cosmologia rica e plural.

CAPÍTULO 3

VIVÊNCIAS DO FEMININO NO ESPAÇO RELIGIOSO DO CANDOMBLÉ KETU

*“Oya kóoro Nilé, o Geeré-Geeré
Obirin Sapa Kóoro Nilé, Oya ki Mo bé ló”
(Oya ressoou na casa incandescente, na casa com grande
barulho, Oya é mulher que corta como o raio, sensual e sábia
– Cantiga no Candomblé Ketu para Oya)*

3.1 Rotina e funções: reflexões sobre a atuação do feminino

Ao refletir sobre a África, especialmente no contexto de muitos grupos étnicos essencialmente matrilineares e em sua magnitude como continente, Macedo (2020) destaca a necessidade de um olhar criterioso sobre o processo de colonização imposto pelos europeus. Esse processo foi construído em torno de uma ordem centrada no patriarcado e sustentado por diferentes formas de dominação social, aplicadas a outros povos em distintos contextos históricos. A sociedade europeia, nesse período, explorava intensamente tanto os recursos naturais quanto os habitantes locais de várias regiões do continente africano, impondo e naturalizando comportamentos sociais. Essas práticas, historicamente e culturalmente instituídas, continuam a reverberar no presente e muitas vezes são equivocadamente percebidas como ações universais e globalizadas.

O Candomblé *Ketu* enquanto segmento religioso constituído na diáspora também se nutriu da visão de grupos dominantes no processo de formulação de parte da cultura afrodescendente, embora traga experiências que proporcionaram uma vasta visão acerca do que por muito tempo se cogitou ser um padrão definitivo na sociedade.

O cotidiano das mulheres no terreiro é marcado pela atuação em atividades específicas que são desempenhadas por elas em vários momentos das funções, sendo a sua presença um fator primordial para que haja a comunhão entre o oculto e o visível. Essas ações permitem as mulheres dentro daquele espaço desenvolverem proximidade com as divindades, não se tratando exclusivamente de um: “deus distante que mora no céu, – pois os orixás vivem com e nas pessoas e descem periodicamente para trazer conforto e axé. O mundo do sagrado não é algo de difícil acesso, ou alcançável somente através de um mediador especial, padre” (Bárbara, 2002, p. 184). Assim, as lideranças femininas que ocupam horizontalmente com o gênero masculino a importância para a concretização dos atos sagrados no dia a dia, cada um(a) com seu respectivo propósito, como nos diz a *Ìyá Dagã*, Dona Silma Regina sobre sua rotina no terreiro do sacerdote Carlos Augusto de Oxalá:

Sou *Íyá Dagã* na casa de meu pai, e pelas minhas mãos, assim como de outras mulheres aqui, são feitas oferendas, banhos específicos, as comidas sagradas que são preparadas na cozinha para esse ato, rituais onde a presença do feminino se faz mais que importante. Onde só estão presentes eu, a *Íyá moro* e o próprio pai Carlos. (Entrevista concedida por Silma Regina Gomes a Caio Wilson no dia (01/07/20024).

Na lógica hierárquica da divisão de tarefas, percebe-se que a presença feminina é essencial para o andamento de determinadas práticas ritualísticas. Nesse contexto, o gênero é entendido como um elemento complementar que equilibra as forças regentes na esfera religiosa. Contudo, observa-se que nem todas as mulheres podem participar de certos atos, como mencionado por Dona Silma, *Iyá Dagã*. A idade e o período de iniciação têm grande relevância nessa dinâmica, sendo questões fundamentais que delimitam quem está apto a participar de rituais específicos. Essa estrutura distribui funções para outras pessoas que ainda não estão habilitadas a cumprir certas tarefas, como explica a *Abiã Brena Mikaelle* ao descrever sua rotina dentro do terreiro.:

Se fosse pra dizer bem resumido, *abiã* faz tudo, faz tudo! Você não tem assim, uma função designada pra fazer só aquela coisa, você auxilia em quase tudo. Porque tem rituais que eu não posso passar pelo fato de não ser iniciada, mas aí vem a minha mãe, que é a mãe da casa a *Íyá dagã* e fala: “Minha filha, você pode lavar aquela louça?”, “você pode entregar a comida pro *iyawo*”, que é aquele que já está iniciando ou passando pelo processo de iniciação, né?...Ou em qualquer função dentro da casa eu posso estar auxiliando de fora, às vezes, não dentro. Mas participar, é, assim do início ao fim eu não posso, mas assim: “Brenda, preciso que me ajude a costurar uma roupa” aí eu vou lá e faço isso, lavar o banheiro que foi utilizado pelas mulheres, vou lá e faço isso. Ajudar a cozinhar também. (Entrevista concedida por Brena Mikaelle da Rocha dos Santos a Caio Wilson no dia 25/06/2024)

Embora as funções dentro do terreiro sejam demarcadas pelo fator tempo, as mulheres mantêm uma ligação especial com aspectos relacionados às atividades da cozinha, independentemente da idade. Nesse contexto, entende-se que os alimentos ofertados às divindades e os rituais que envolvem essa prática possuem uma conexão mais ampla com o universo feminino. Essa associação não se dá necessariamente por uma imposição sociocultural patriarcal que reduz a cozinha a um ofício ou dogma feminino, mas pela compreensão de que o alimento é o cerne da relação entre os seres humanos e a força do axé. As mulheres, dotadas dessa força, assumem a responsabilidade de potencializar o axé por meio de sua presença e atuação, fortalecendo as práticas litúrgicas e espirituais.

Muito embora exista um designo historicamente naturalizado do feminino na cozinha, os homens não estão isentos dessas funções, ainda que exista uma imposição de alguns ofícios com um gênero específico. Neste caso, é necessário a presença masculina para o aprendizado,

que deve estar para toda comunidade, sobre a cozinha, independente do gênero e de outros fatores sociais, tendo em vista que os ensinamentos precisam ser repassados. Além do mais, a cozinha contempla um espaço de sociabilidade e constante formação de aprendizagens, sendo um local didático (De Alvarenga, 2018), conforme pode ser observado pelas palavras de Dona Silma, *Iyá Dagã*, ao expressar de maneira eloquente sobre a atuação do gênero feminino nas funções da cozinha:

Existe as funções em que os homens podem fazer e tem as obrigações que as mulheres podem fazer e os homens não podem tocar, então há uma divisão de tarefas, e isso é importante porque, para que todos aprendam as etapas, por exemplo, numa cozinha de axé sem uma mulher não existe. Somos o ventre da criação, porque tem que ter o sabor feminino, o toque feminino, nós somos o início de uma resistência que também ajudou o Candomblé a se firma aqui. *(Entrevista concedida por Silma Regina Gomes a Caio Wilson no dia (01/07/20024).*

Diante do apresentado por meio do relato de Silma Gomes, podemos destacar a memória e simbologia presentificada na rotina do terreiro, sobre a atuação das lideranças femininas em meio as adversidades históricas em procurar manter o equilíbrio entre a comunidade religiosa e a prática do culto como guardiãs de uma tradição. Todavia, a divisão de tarefas no terreiro, ainda que traga ao feminino uma notoriedade, ora está ligada imagetivamente ao fator biológico, como forma de identificar e dividir as funções, ora pelas habilidades que ambos os filhos apresentam antes mesmo da iniciação, desde a força física à sagrada que carregam com sua espiritualidade.

Ainda que sejam preferencialmente dadas às mulheres a missão de preparar, ordenar e finalizar alguns alimentos na cozinha, nem todas se sentem à vontade para cumprir com essa ação, podendo ocupar outras designações, o que implica dizer que não necessariamente seria uma regra, mas cotidianamente um costume, que pode estar associado à forma transitória que a vida privada no seio de uma sociedade de modos majoritariamente patriarcais, adentra estes locais essencialmente matrilineares e concebe a imagem da mulher no meio familiar. Como menciona a *Abiã Brena Mikaelle* sobre suas rotinas ligadas à cozinha do terreiro junto à outras mulheres:

São funções e funções. Porque por exemplo, tem mulheres que não se identificam em fazer as funções na cozinha, e sim as que exige mais força braçal, isso elas podem fazer também, fica a critério dela. O vô Carlos sempre quando vai pedir algo, pedi com muita educação e procura sempre ouvir a pessoa. *(Entrevista concedida por Brena Mikaelle da Rocha dos Santos a Caio Wilson no dia 25/06/20 24).*

Por meio das palavras da *Abiã Brena Mikaelle*, é possível compreender que as tradições se moldam no tempo presente de acordo com o meio em que estão sendo vivenciadas. O ato de ouvir, demonstrado pela fala da *Abiã Brena Mikaelle* sobre o seu sacerdote neste espaço, demonstra que estas práticas dependem não apenas da participação dos/as adeptos(as), mas dá necessidade de a comunidade religiosa compreender a cada um destes sujeitos para que se identifiquem com determinadas funções, e assim, consigam executá-las da melhor forma.

3.2 As divindades femininas: aspecto representativo e identitário

Em razão da complexidade histórica, cultural e social em que está inserida o Candomblé com uma forte feição matrilinear em uma sociedade onde reside o caráter patriarcal, pontua-se um olhar cauteloso sobre o processo em que a liturgia religiosa, empregada no aspecto cultural, atravessa o meio social ressignificando relações e moldando novas perspectivas cosmológicas sobre o meio em que vivem (Chartier, 1990).

Os processos históricos de resistência transformaram o Candomblé em uma vertente simbólica e memorial afro-diaspórica. Por meio do culto ancestral, vinculado às divindades que integram a natureza, o Candomblé preserva a memória, o tempo, e os ensinamentos necessários para a vida coletiva e espiritual. Essas características, presentes em sua estrutura, marcam um conjunto de identidades e representações que permitem aos indivíduos se reconhecerem como parte de um processo sociocultural contínuo (Chartier, 2009).

As organizações de matriz africana cultuam diversas divindades masculinas e femininas, cujos arquétipos comportamentais oferecem lições para compreender e aprimorar as ações humanas no mundo material. No caso do Candomblé de Nação *Ketu*, na Tabela 2, são destacados exemplos de personificações divinas mais comuns nessa vertente religiosa, junto a seus múltiplos aspectos.

Ademais, é importante notar que os(as) devotos(as) frequentemente associam o termo *Ìyába* às “mães velhas” ou “grandes senhoras”, reconhecidas como portadoras do conhecimento da magia e do poder feminino (Dos Santos, 2008). Essas figuras desempenham um papel fundamental na preservação e transmissão dos saberes ancestrais.

Tabela 2¹⁹ – Orixás femininos mais comuns cultuadas no Candomblé *Ketu*.

¹⁹ Tabela criada com base no livro *Mitologia dos Orixás* (2001), do autor Reginaldo Prandi.

ORIXÁS (ÌYÁBAS)	ASPECTOS	ELEMENTOS ASSOCIADAS
OXÚM	Auxilia na regulação de sentimentos, empoderamento, corpo físico e estratégias sobre problemas. Considerada grande portadora da magia, ligada às <i>Ìyá Mi Oxorongá</i> e a maternidade.	Rios e cachoeiras calmas e agitadas
YEMANJAR	Atua como grande cuidadora dos seres humanos, considerada a grande mãe de todas as cabeças, ligada a maternidade e autoconhecimento.	Rios e mar
IANSÃ/OYA	Relaciona-se com as grandes batalhas, orixá que provém a vitória contra os empecilhos da vida, divindade guerreira, ligada ao culto da vida, morte e autoconfiança.	Rios, tempestades/Raios/Fogo
ÓBA	Considerada uma grande guerreira, está relacionada na batalha contra injustiças. Muito ligada ao culto a <i>Geledé</i> . Divindade ligada a caça.	Rios agitados e Lagos profundos
YÊWA	Associada a vidência e a intuição, atua como auxiliadora de boas escolhas para a vida material dos seres humanos.	Rios/lagos e o céu rosado ao entardecer
NÃNÃ	Está ligada a capacidade de autodiscernimento, aos mistérios da vida e da morte. Divindade que auxilia na perseverança.	Mangues e lama

Fonte: Organizada pelo autor (2024)

Ao evidenciar a representação dessas divindades no Candomblé *Ketu*, pode-se considerar que desempenham variados sentidos para seus/suas devotos(as), em virtude de conseguirem extrair por meio dos *Itãs*, a narrativa memorial e coletiva como dispositivo para manutenção da vida, prezando pelo equilíbrio físico, mental e espiritual, não apenas no espaço sagrado, mas fora dele, contribuindo para a atuação performática em diferentes desafios sentidos pelos povos de terreiro, como afirma Dona Silma Regina, *Ìyá Dagã*, ao mencionar a sua relação com a divindade a qual foi iniciada e o sentido que ela traz em sua vida cotidiana:

Oxum me ensina muita coisa, sabe? Com a sabedoria dela, dizimou um exército todinho sem brigar com ninguém, simplesmente na estratégia de servir ovos envenenados para os inimigos. Yemanjar fez um espelho d'água, e as tropas inimigas foram embora achando que ela tinha muito mais soldado do que eles. E assim muitas delas foram guerreiras. Oxum mesmo não era tão guerreira como Iansã, mas ela guerreava quando ia, por isso ela possui uma adaga (espada) também nos seus assentamentos, mas ela costumava ser uma pessoa mais sábia, vencia pela sabedoria. Já Iansã, Óba, são guerreiras, possuem sabedorias, mas é tudo mais voltado para as guerras. Nãã e Yewa, todas elas eram grandes mulheres e hoje são divindades ancestrais que ajudam a gente a ter equilíbrio com a vida e com as situações que nos aparecem, principalmente com o machismo, com a violência que tem com muitas de nós a fora, né? É necessário ser guerreira, ser estrategista e muitas coisas (*Entrevista concedida por Dona Silma Regina Gomes a Caio Wilson no dia 01/07/20024*).

A fala de Dona Silma revela que as divindades mencionadas representam não apenas o poder, mas também a sabedoria e o empoderamento feminino. Cada uma delas traz virtudes que auxiliam os(as) indivíduos em seus comportamentos, identidades e representações no campo sociocultural, oferecendo diferentes formas de enfrentar os desafios do cotidiano. Em particular, essas virtudes iluminam questões enfrentadas por mulheres no tempo presente, como a luta contra o machismo e a violência, ao inspirar e oferecer modelos de resistência e resiliência.

Esses modelos mostram que o empoderamento pode se manifestar por meio da coragem, sabedoria, luta ou estratégia. Além disso, essas ações fortalecem uma dinâmica de inspiração mútua e incentivam a solidariedade entre mulheres, criando uma rede de apoio que se concretiza pela fé. Essa rede, ao se basear nos valores transmitidos pelas divindades, contribui para o equilíbrio individual e coletivo, promovendo transformação social e espiritual. Outrossim, de acordo com Prandi (2001) estas divindades podem ser percebidas como uma das personificações sociabilizadas do poder das *Ìyá mi Oxorongá*, manifestando o desejo pela ordem e equilíbrio no destino dos seres, utilizando dos seus mistérios e magias como parte complementar da essência feminina, podendo agir positivamente quando cultuadas de forma respeitosa, compartilhando do axé de suas virtudes.

Entretanto, quando contrariadas, resultado de más ações e ausência de caráter, agindo os seres humanos de maneira injusta com o próximo, ou consigo mesmos(as), desencadeiam uma série de problemas que podem ser sentidos pela ausência de suas virtudes. As cosmovisões do Candomblé *Ketu* demonstram as várias faces do poder que os orixás podem manifestar na vida dos seus devotos(as), e que fogem a ideia naturalizada por outras vertentes religiosas de castigos ou punições quando afastados do culto de sua/suas divindade(s).

Com base nas considerações de Oyèwùmí (2021), no que tange a liturgia candomblecista da nação *Ketu*, as ações que despertam a cólera dessas deusas estão no ofício do ser humano em não exercer o bom caráter, respeito e comportamento consigo mesmo ou com o ambiente em que vivem, expressando as várias faces não somente da força que o feminino carrega, mas os vários sentidos que a palavra *Ìyábas* – que geralmente está ligada à maternidade – pode expressar, como apresentando pela fala da abiã Brena Mikaelle, quando questionada sobre a importância que as divindades femininas possuem na sua vida:

É o poder feminino. Se eu pudesse resumir, seria o poder das grandes mães sobre nós. *Iansã* é uma deusa guerreira por exemplo, e nós mulheres na sociedade, pedimos força a ela por ser mulher que sai a guerra e deixa os filhos em casa, e só volta banhada pelo sangue dos inimigos, trazendo conquistas pro seu lar. Sempre dizendo: minha mãe, minha deusa, me dê força, me dê empoderamento. Outra deusa é *Oxum*, a senhora da fertilidade, da doçura, da estratégia e também da guerra. Muitas das vezes as mulheres pedem que ela abençoe com um fruto, né, com um bebê. E tem todas as outras, *Yemanjá* com a serenidade, a grande mãe de seios fartos, tem *Òba*

também, muito guerreira, a gente pede força, serenidade e o poder feminino para que seja aflorado dentro de todos. (*Entrevista concedida por Brena Mikaelle da Rocha dos Santos a Caio Wilson no dia 25/06/20 24*)

Com as palavras da *Abiã* Brena Mikaelle, nota-se a profundidade da relação das grandes mães com aspectos que estão presentes do cotidiano feminino como a força e a estratégia para o enfrentamento a violência de gênero, machismo e inferioridade/subalternidade feminina, explorando uma dinâmica que atravessa os dois mundos (espiritual e físico) exercendo papéis de representatividade através da busca por empoderamento. Ademais, observa-se a pluralidade de comportamentos e ações desempenhadas pelas deusas, que em grande medida, retiram da figura feminina, ou procuram não somente evidenciar, o aspecto da doçura, bondade e passividade, denotando o protagonismo por meio de outros valores como: mulheres guerreiras, rainhas e grandes líderes.

Embora as divindades do Candomblé apresentem características singulares em várias dimensões, é comum que, por meio do sincretismo religioso, alguns terreiros associem imagens de deusas como Oxum e Iemanjá a figuras da tradição cristã, como a Virgem Maria, da Igreja Católica. Essa prática pode gerar divergências e ambiguidades na interpretação do termo *Ìyá*, frequentemente associado ao conceito de "mãe".

Esse vínculo, no entanto, pode ser influenciado pela lógica colonizadora, que construiu o ideal de "mãe branca ocidental" e atribuiu características específicas às figuras maternas. Conseqüentemente, algumas qualidades atribuídas às santas cristãs podem ser projetadas nas divindades femininas do Candomblé, o que leva a interpretações que, em alguns casos, distorcem a essência e o contexto original das entidades afro-religiosas, especialmente em relação ao conceito de maternidade e suas múltiplas dimensões nas cosmologias africanas.

A partir de Oyèwùmí (2021), entende-se que o termo *Ìyá* é uma concepção pré-colonial nas regiões de cultura *Iorubá*, que continua existindo mesmo após o contato com outros grupos estrangeiros, com a diferença nas formas de se conceber esta palavra. Pois o que se pode notar, principalmente quando relacionadas a cultos religiosos na diáspora, neste caso, brasileira, com o Candomblé *Ketu*, em meio ao processo de aglutinação com outras perspectivas inclusas a cosmovisão cristã, é que o sentido do vocábulo mãe está indissociavelmente para o Ocidente, do mesmo modo que para a cultura *Iorubá*. Contudo, pelas características das divindades femininas e o título que carregam, (*Ìyábas*) entende-se que há contrastes entre ambas as figuras sagradas, onde uma está sujeita ao poder e compartilha dele com ele (santo, deus cristão); noutro ela torna-se o centro, interagindo e formando lideranças.

Flor do Nascimento (2021) percebe a figura da mulher (*Obirin*) como formadora e fortalecedora da sua comunidade, e passa aos seus cultuadores, principalmente às mulheres de axé e todas as formas de feminilidades, a capacidade de criar estratégias de resistências e vivenciar as dificuldades de maneira mais equilibrada. De modo geral, pode-se pontuar então, que: “o processo de identificação com a representação mítica de um feminino combativo parece fundamental na construção de uma subjetividade [...] surgindo como uma possibilidade de recurso memorial ético-político, de viés emancipatório” (Silva, 2010, p.134).

Em suma, as mulheres são guardiãs e anunciadoras da fé que professam. E Candomblé, e demais religiões de matriz africana e afro-indígena, assim como a encruzilhada da divindade Exú, nos oferece a possibilidade de observar os sentidos nas dinâmicas do gênero e nas diversas formas de organizações sociais africanas, assim como as que foram recriadas e ressignificadas na diáspora. As mulheres acabaram sendo um dos fortes alicerces na manutenção e sobrevivência criativa dessa religiosidade, questionadora de binarismos da ordem ocidental.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante minha atuação como pesquisador, percebi que o valor do processo de formação e construção da análise supera a obtenção de um resultado "conclusivo". Esse processo não se restringe à parte escrita, mas se estende a experiências indiretas, como a busca pelo perfil dos(as) entrevistados(as), a paciência necessária para aguardar que se sentissem à vontade e a criação de um ambiente confortável que possibilitasse maior fluidez em seus relatos, ao vencerem anseios e timidez.

Cada expressão ou gesto corporal captado pelos meus olhos, em paralelo ao gravador, em um espaço silencioso e tranquilo, nas dependências da própria instituição religiosa, rodeado por uma natureza expressiva, trouxe uma dimensão emocional significativa ao tema. Esses momentos revelaram o quanto é valioso para o pesquisador ultrapassar a barreira da intimidade com suas fontes, permitindo uma análise mais profunda e atenta aos detalhes que podem fazer toda a diferença na compreensão do objeto de estudo.

Apesar dos desafios enfrentados, como a entrevista com Dona Silma, *Ìyá Dagã*, que precisou ser realizada virtualmente devido à sua viagem para outro estado, a qualidade do relato se manteve expressiva. A utilização de uma plataforma de chamada de vídeo, mostrou-se eficaz, transformando essa limitação em apenas um detalhe diante da riqueza das contribuições oferecidas por ela ao tema pesquisado.

Ao longo do percurso desta pesquisa, surgiram desafios significativos, como os imprevistos enfrentados por alguns participantes. Inicialmente, foram selecionadas seis pessoas para compor o estudo, mas, devido a razões pessoais, três delas não puderam dar continuidade. Essa redução fez-me questionar se o objetivo da pesquisa poderia ser comprometido. Contudo, o campo da pesquisa qualitativa é amplamente plural, e, nesse contexto, sempre há alternativas a serem exploradas. Com isso, percebi que, mesmo com menos entrevistados(as), foi possível obter registros valiosos que contribuíram positivamente para a construção textual e enriqueceram minha experiência enquanto historiador/pesquisador.

Nesse sentido, foi possível observar que as relações de gênero no contexto religioso do Candomblé de nação *Ketu* revelam uma realidade multifacetada, desafiando a visão binária euro-ocidental. Essas relações apresentam sentidos que legitimam o culto e, por vezes, distanciam-se de outras crenças religiosas, incorporando elementos estruturantes como a não-binariedade. Exemplos disso podem ser encontrados nos cargos e postos onde

termos como “*Ebome*” e “*Orí*” descentralizam a necessidade de um pertencimento estrito ao masculino ou ao feminino, abrindo espaço para categorias não binárias.

Além disso, percebe-se o aspecto do gênero na relação com as ervas ligadas aos orixás. Essa conexão não se estabelece pelo fator biológico, mas pelos arquétipos comportamentais que as divindades podem representar. A natureza, nesse contexto, é entendida como uma extensão do poder divino e uma expressão simbólica dos sentidos de gênero. Elementos fundamentais como senioridade, hierarquia, memória e tradição oral também foram evidenciados, destacando seu valor inestimável para a comunidade do terreiro.

Todavia, é válido lembrar que, embora pertençam à mesma vertente religiosa (*Ketu*), os terreiros podem apresentar variações em suas práticas sociais e no manejo de seus dispositivos litúrgicos. Isso ocorre porque, dependendo do contexto em que estão inseridos, além das perspectivas dos próprios membros – muitas vezes moldadas por influências do meio social externo – os terreiros podem ser atravessados por outros ideais, ressignificando sentidos que, em um primeiro momento, podem parecer distantes da proposta original de alguns grupos étnicos *Iorubás*. Um exemplo disso é o uso exclusivo da oralidade e da memória no registro dos ensinamentos, que, em alguns casos, dá lugar a uma flexibilidade metodológica, como o uso da escrita, sem que isso comprometa a continuidade das tradições.

No âmbito histórico, como mencionado na introdução deste trabalho, embora o Candomblé de nação *Ketu* seja majoritariamente influenciado pelas regiões de Oyo (de onde vieram as escravizadas que ajudaram a estruturar o culto) e *Ketu* (que contou com significativa presença de escravizados(as), libertos ou não, originários desta área), outros territórios contribuíram para o desenvolvimento litúrgico dessa tradição. Sob a denominação Nação *Ketu*, grupos como *Fon*, *Xanti*, *Ijexá* e outros, que pertencem à região *Iorubá*, foram incorporados ao contexto brasileiro. Durante o período escravocrata, todos passaram a ser agrupados na categoria *Iorubás-nagôs*. Essa agregação reflete a pluralidade e a riqueza cultural dessas tradições, que, mesmo dentro de uma única ramificação, apresentam variações baseadas nas diferentes cosmovisões ancestrais que moldaram as instituições religiosas mais antigas.

Além disso, percebe-se que, embora a condução do terreiro esteja sob a supervisão de um sacerdote, a presença feminina é indispensável. Mesmo quando não se manifesta fisicamente nas funções religiosas, ela se faz presente por meio da memória. As narrativas das grandes líderes e guardiãs dos segredos são transmitidas cotidianamente, criando um elo contínuo entre passado e presente, que projeta um futuro pautado na tradição. Essas

memórias evidenciam concepções de gênero que se fundamentam na matrilinearidade e na cosmovisão africana, abrindo um vasto campo de possibilidades para estudos e reflexões.

Desse modo, a análise desenvolvida nesta pesquisa buscou abordar a temática de gênero na contemporaneidade de forma satisfatória, ainda que não esgotando todas as possibilidades de investigação. O estudo permanece aberto a novas explorações, seja pela perspectiva do gênero, da oralidade, da memória ou da tradição, utilizando abordagens metodológicas fundamentadas na História do Tempo Presente ou na História Oral. Assim, outros caminhos poderão ser traçados, conforme a relação do pesquisador com sua temática e suas fontes, enriquecendo ainda mais os debates e as reflexões sobre o tema.

5 REFERÊNCIAS

- BÁRBARA, Rosamaria. **A dança das iabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé**. 2002. 200 f. 2021. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/publico/1rosamaria.pdf>. Acesso em: 13 set. de 2024.
- BARROS, Sullivan Charles. **Urbanização e umbanda: o espaço dos homens e o espaço dos deuses**. Monografia (Graduação em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de Brasília, Brasília, 1997
- BASTIDE, Roger. **Candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERNARDO, T. **O Candomblé e o poder feminino**. *Revista de Estudos da Religião*: São Paulo, 2005. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf. Acesso em 30 abr. 2024.
- BONVINI, Emilio et al. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 22, 2001
- BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Primeiro terreiro tombado pelo IPHAN: **Terreiro da Casa Branca é reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1636>. Acesso em 2 nov. 2024.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos Candomblés da Bahia**. SciELO-EDUFBA, 2008.
- CERTEAU, Michel. de. **A cultura no plural: As universidades diante da cultura de massa**. 4ª ed. Campinas, SP: Papius, 1995. p. 101-122.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural. Entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CUBAS, Caroline Jaques. Religião, **tempo e memória**: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 13, e0107, 2021. Número especial. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/2175180ne2021e0107>. Acesso em: 25 fev. 2023.

DA FONSECA, Dante Ribeiro. As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista Eletrônica Língua Viva**, v. 2, n. 1, 2012.

DA SILVA DANTAS, Jéssica Ramos; NASCIMENTO, Leonardo Ramos. Tia Ciata, Representatividade E Resistência: A Ascensão Do Candomblé Na Cidade Do Rio De Janeiro No Início Do Século XX. **Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisa SANKOFA**, v. 1, n. 03, p. 28-46, 2019.

DALZIRA, Aparecida M. A oralidade e a Linguagem no Candomblé. **COPENESUL**, Campus Jaguarão, v.4, p. 1 - 15, junho. 2019.

DE ALVARENGA, Marcos Júnior Santos. O Candomblé começa na cozinha: alimentação, aprendizado e transformação. **Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 16, n. 2, p. 275-292, 2018.

DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39-79, jan./mar. 2018.

DIAS, João Ferreira. O conceito de nação: estudo das identidades afro-brasileiras na construção das comunidades religiosas do Candomblé. Lisboa: **Edições Universitárias Lusófonas**, 2011. Disponível em: <http://www.joaoferreiradias.net/wp-content/uploads/2012/02/o-conceito-de-na%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2024.

DOS SANTOS FILHO, Eudaldo Francisco; ALVES, Janaína Bastos. A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: relevância da palavra. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 9, p. 50-76, 2017.

DOS SANTOS, Irinéia M. Franco. Iá Mi Oxorongá: as mães ancestrais e o poder feminino na religião africana. **Sankofa (São Paulo)**, v. 1, n. 2, p. 59-81, 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 3, n. 5, p. 314-332, 2002.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando logicas de conhecimento. **Revista de Filosofia Aurora**, vol. 33, n 59, 2021.

HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 7 – 23.

JÚNIOR, Arnado Érico Huff. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. **Cadernos Ceru**, v. 19, n. 2, p. 47-70, 2008.

KILEUY, Odé. OXAGUIÃ, Vera de. **O Candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. (Org.) Mauricio George, Rio de Janeiro, Pallas Editora, 2009.

MACEDO, José Rivair. A condição colonial. In. **História da África**. São Paulo: Contexto, 2020. P. 125 – 151. (Tin Tin no Congo)

MANUELA, Maria. **Cargos no Candomblé Ketu/Nagô**. Candomblé: o mundo dos orixás. 2008. Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/08/26/cargos-no-candomble-1/>. Acesso 20 out 2024.

MATTOS, Regiane Augusto de. **De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné: grupos étnicos e formação de identidades africanas na cidade de São Paulo (1800-1850)**. 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo Programa de Pós-Graduação em História.

MONTEIRO-FERREIRA, Ana. Mulheres negras, políticas de gênero e problemas identitários. **Gaudium Sciendi**, n. 12, p. 165-176, 2017.

NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. REVER: **Revista de Estudos da Religião**, v. 21, n. 1, p. 33-50, 2021.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

PASSOS, Almerson. Quando uma categoria analítica entra no xirê: pensando gênero a partir do Candomblé. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, p. 09-33, 2020.

PAZ, Francisco Phelipe Cunha. **Na Casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contra colonial no Cais do Valongo: a “Pequena África”**. Repositório Institucional da UnB, 2019. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/35647>. Acesso em 20 de out de 2024.

PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). **O Historiador e suas Fontes**. São Paulo: Contexto, 2009, p. 235 – 291.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 58, p. 117-142, 2005.

REIS, João José. **Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia**. Companhia das Letras, 2019.

REIS, Tiago Siqueira. et al. (org): **Tempo Presente: Reflexões sobre a História do Tempo Presente; uma história do vivido**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019, p. 11 – 27.

RIBEIRO, Fernanda Lemos. **Umbanda e teologia da felicidade**. São Paulo: Arché, 2013.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.

RODRIGUES, Ricardo Santos. Entre o passado e o agora: diáspora negra e identidade cultural. **Revista Epos**, v. 3, n. 2, p.3, 2012.

SANTOS, Jaqueline Sant'ana Martins dos. Mulheres de Santo: gênero e liderança feminina no Candomblé. **Nganhu**, v. 01, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; RIBEIRO, Ariadne Christie Silva; GAIA, Ronan da Silva Parreira. Tradição e socialização nos terreiros de Candomblé de Uberaba-MG: análise bioecológica dos percursos religiosos. **Psicologia & Sociedade**, v. 32, p.10- 42, 2020.

SILVA, Marlise Vinagre. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 9, n. 2, p. 128-137, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás - Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. Dieux D'Afrique. **Lendas Africanas dos Orixás. Orixás**. São Paulo: Corrupio, 2003.

VERGER, Pierre Fatumbi. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá in MOURA, C. E. M. (org.) – **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, 1994.

APÊNDICES

APÊNDICE 1: Local onde estão os assentamentos dos orixás: Oxumaré, Osanhê, Irokô.
Próximo da casa onde reside o sacerdote



Fonte: Arquivo pessoal

APÊNDICE 2: Espaço onde ficam os animais, pavões, e outras aves



Fonte: Arquivo pessoal

APÊNDICE 3: Frente do alpendre branco onde ocorrem as funções religiosas temporariamente.
APÊNDICE 5: Estatua da divindade Ibeji com os doces na última comemoração realizada no dia 12/010/2024.



Fonte: Arquivo pessoal

APÊNDICE 6: Doces que foram entregues à comunidade Portinho.



Fonte: Arquivo pessoal.

GLOSSÁRIO

Axé: A palavra **axé** vem do termo *àsè* da língua *Iorubá*, utilizada comumente entre a comunidade de religiões de matriz africana na diáspora como uma expressão de modo a fortalecer algo dito positivamente. Pode ser compreendida como uma força vital, divina, invisível e intocável que reside em pontos específicos da natureza e dos seres humanos, como o próprio sangue que percorre nas veias, com o poder de transmitir boas vibrações.

Ayé: equivale a palavra terra na língua *Iorubá*, e pode ter variados sentidos. Pode representar ao mesmo tempo que o planeta terra, com natureza, a força vital mística necessária para que os seres sobrevivam, não sendo apenas um elemento físico.

Erê: Trata-se da manifestação espiritual que representa a energia infantil ligada a cada orixá.

Exú: Orixá ligado as encruzilhadas, as possibilidades de caminho, acertos e erros, a magia e a ordem das coisas. Exú pode ser entendido segundo a filosofia dos mais velhos(as) por aquele

Íbejí: são crianças gêmeas consideradas orixá, e veneradas como uma só divindade.

Irokô: Orixá presente na árvore gameleira chamada de Irokô, onde reside para além dos seus assentamentos e auxilia na proteção das florestas, além de ser um canal para acessar as divindades *Ìyá mi Oxorongás*.

Itã: O termo refere-se a contação de histórias sobre as divindades sagradas, envolvendo os aspectos místico, memorial e temporal do poder que possuem e as ações que desempenharam que os/as tornaram ancestrais. São contadas como forma de legitimar a importância das divindades para o culto dentro dos terreiros de Candomblé, ao mesmo tempo que utilizadas como mecanismo filosófico, instigando a reflexão e a representatividade na vida dos filhos e filhas na contemporaneidade.

Ìyá Moro: Cargo cuja responsabilidade se dá pela supervisão de aspectos fundamentais no terreiro, especialmente relacionados ao cuidado das instalações sagradas, ao bem-estar da

comunidade e à manutenção das tradições rituais ao lado da Ìyá Dagã, sobretudo, no culto ao orixá Exú.

Ìyá: expressa o sentido de “mãe”, assim como “grande mulher/senhora”.

Nkisi: Trata-se de energias divinizadas, associadas a elementos naturais como água, terra, fogo e ar. No Candomblé Angola, essas energias são representadas por divindades cultuadas, equivalentes aos orixás no Candomblé Ketu e aos voduns no Candomblé Gêge.

Orí: Refere-se a divindade pessoal, dotada de força vital, que cada ser humano carrega, com características únicas de cada sujeito que auxilia no comando das decisões que podem ser positivas ou negativas, dependendo de como a pessoa está levando a sua vida social, emocional, psicológica ou espiritual.

Orixás: Divindades ancestrais ligadas à natureza e aos seres humanos, associadas a prática de boas condutas por meio de suas virtudes, auxiliam os sujeitos(as) na regulação das emoções, ações e comportamentos. Atuam como intermediários entre o mundo humano e o sagrado.

Osanhe: Orixá que auxilia a acessar as magias necessárias das ervas para cada ritualística.

Osanhê: Orixá cujo elemento principal são as folhas. É considerado dentro do culto de orixá uma divindade primordial, pois se costuma dizer que sem folhas não há orixá.

Oxumaré: Orixá que é ligado a natureza, fazendo a ligação entre o céu e a terra por meio do ciclo da passagem da chuva ao surgimento do sol, carregando um arco-íris, com uma forma miticamente retratada em serpente. É a divindade ligada ao movimento e a continuidade dos ciclos.

Ronkó: Trata-se de um espaço sagrado, destinado tanto ao recolhimento daqueles que estão no processo inicial quanto à preservação dos chamados “assentamentos” de orixás.

Voduns: São espíritos divinizados que representam forças da natureza e aspectos da existência humana.

Xirê: nome dado a roda que se forma para celebrar as festividades religiosas.

ANEXOS

VERIFICADOR DE ÍNDICES DE PLÁGIO

Tipo de Arquivo: Trabalho de Conclusão de Curso -TCC

M.A.P

EU, YOHANNA ROCHA²⁰, BACHAREL EM FISIOTERAPIA, PÓS GRADUADA EM GESTÃO E DOCENCIA DO ENSINO SUPERIOR. PÓS-GRADUADA EM METODOLOGIA ATIVA COM APRIMORAMENTO EM METODOLOGIA DO TRABALHO ACADÊMICO E METODOLOGIA DA PESQUISA CIENTÍFICA, PROFESSORA RESPONSÁVEL PELOS SERVIÇOS NA *MONITORIA ACADÊMICA PARTICULAR (MAP)* DECLARO A REALIZAÇÃO E ANÁLISE DA REVISÃO DE PLÁGIO PELOS VERIFICADORES COMPETENTES “*PLAGIARISMA CHECKER*” ; “*COPYSPIDER*” SOFTWARE DETECTOR “*PLAGIUS*”.

CONFORME OS CALCULOS LEVANTADOS PELOS DESENVOLVEDORES, CONSIDERO O DOCUMENTO INTITULADO **CATEGORIA GÊNÉRO NO AXÉ: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO TERREIRO DE CANDOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÁ FÚNFÚN NA CIDADE DE PARNAÍBA – PI (2014 – 2024)** REALIZADO POR CAIO WILSON DA ROCHA LOURENO QUE O DOCUMENTO **ESTÁ EM SUA TOTALIDADE, DENTRO DAS NORMAS DE ELABORAÇÃO E PRODUÇÃO CIENTÍFICA.**

Resultado da análise com aplicação das fórmulas: 1,07% - Status: *Apto para submissão*

VALOR DE REFERÊNCIA

ACEITO: 0,5% ~ 3,0%

NEGADO: 3,2% ~ 10%

Análise realizada em: Parnaíba - Pi, 06 de dezembro de 2024.

²⁰ **Lattes Id**  <http://lattes.cnpq.br/8609627791393138>
E-mail: zafiraphb@gmail.com

**DECLARAÇÃO DE NORMALIZAÇÃO DE PRODUÇÃO CIENTÍFICA-ABNT:
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

EU, YOHANNA MARIA SILVA ROCHA ²¹, RESPONSÁVEL PELO ENSINO DA METODOLOGIA DO TRABALHO ACADÊMICO E METODOLOGIA DA PESQUISA CIENTÍFICA NA *MONITORIA ACADÊMICA PARTICULAR (MAP)* DECLARO A REALIZAÇÃO DA NORMALIZAÇÃO DO REFERIDO CONTEÚDO, INTITULADO: **CATEGORIA GÊNERO NO AXÉ: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO TERREIRO DE CANDOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÁ FÚNFÚN NA CIDADE DE PARNAÍBA – PI (2014 – 2024)** EM CONSONÂNCIA COM AS NORMAS REGULAMENTADORAS BRASILEIRAS, *SOB APLICAÇÃO DE SUAS RESPECTIVAS ATUALIZAÇÕES*, DESENVOLVIDO POR **CAIO WILSON DA ROCHA LOURENO**

-
- **ABNT NBR 6034**: Informações e Documentações – *Índice* – Apresentação
 - **ABNT NBR 6027**: Informações e Documentações – *Sumário* – Apresentação
 - **ABNT NBR 6023:2018**: Informações e Documentações – *Referências* – **Elaboração. (VIGENTE – COM AJUSTES DE ATUALIZAÇÃO /2023).**
 - **ABNT NBR 14724**: Informação e Documentação — *Trabalhos Acadêmicos* — Apresentação
 - **ABNT NBR 10068**: Folha de desenho - *Leiaute e dimensões*. - Elaboração
 - **ABNT NBR 10520:2023** *Citações*: essa norma discorre sobre como devem ser apresentadas as citações a outras fontes em trabalhos acadêmicos. **(ATUALIZADA)**
 - **ABNT NBR 6022**: *Artigos científicos impressos*: apresenta os princípios para apresentação
-

Análise realizada em: Parnaíba - Pi, 06 de dezembro de 2024.

M.A.P

YMSROCHA 050.848.663-78

²¹ **Lattes Id**  <http://lattes.cnpq.br/8609627791393138>
E-mail: zafiraphb@gmail.com

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, Silma Regina Gomes dos Santos, concordo em participar, como voluntária, do estudo que tem como pesquisador responsável o(a) aluno(a) de graduação Caio Wilson da Rocha Loureno do curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual do Piauí-UESPI, Campus Professor Alexandre Alvez de Oliveira que pode ser contatado pelo e-mail caioloureno@aluno.uespi.br e pelo telefone (86) 99438-6811. Tenho ciência de que o estudo tem em vista realizar entrevistas, visando, por parte do(a) referido(a) aluno(a) a realização de um trabalho de conclusão de graduação intitulado CATEGORIA GÊNERO NO AXE: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO TERREIRO DE CAMBOMBIÉ KETU FIÊ AXÊ DA FUN FUN NA CABADE DE PARNAÍBA-PI (2014-2024)

Minha participação consistirá em conceder uma entrevista que será gravada e transcrita. Entendo que esse estudo possui finalidade de pesquisa acadêmica. O aluno providenciará uma cópia da transcrição da entrevista para meu conhecimento. Além disso, sei que posso abandonar minha participação na pesquisa quando quiser e que não receberei nenhum pagamento por esta participação.

Silma Regina S. Gomes

Assinatura

Parnaíba PI, 01 de Julho de 2024

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, Brenda Micaely da Rocha dos Santos, concordo em participar, como voluntária, do estudo que tem como pesquisador responsável o(a) aluno(a) de graduação Caio Wilson da Rocha Loureno do curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual do Piauí-UESPI, Campus Professor Alexandre Alvez de Oliveira que pode ser contatado pelo e-mail caioloureno@aluno.uespi.br e pelo telefone (86) 99438-6811. Tenho ciência de que o estudo tem em vista realizar entrevistas, visando, por parte do(a) referido(a) aluno(a) a realização de um trabalho de conclusão de graduação intitulado

CATEGORIA GÊNERO NO AXÉ: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMININO E O MASCULINO NO TERREIRO DE CANGOMBLÉ KETU ILÊ AXÉ BÀ FÚNFÚN NA CEBABE DE PARNAÍBA - PI (2014 - 2024)

Minha participação consistirá em conceder uma entrevista que será gravada e transcrita. Entendo que esse estudo possui finalidade de pesquisa acadêmica. O aluno providenciará uma cópia da transcrição da entrevista para meu conhecimento. Além disso, sei que posso abandonar minha participação na pesquisa quando quiser e que não receberei nenhum pagamento por esta participação.

Brenda Micaely da Rocha dos Santos

Assinatura

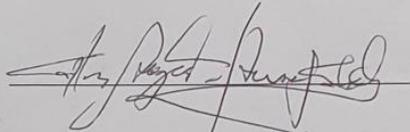
Parnaíba PI, 25 de Junho de 2024

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, Carlos Augusto Araujo Silva, concordo em participar, como voluntário, do estudo que tem como pesquisador responsável o(a) aluno(a) de graduação Caio Wilson da Rocha Loureno do curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual do Piauí-UESPI, Campus Professor Alexandre Alvez de Oliveira que pode ser contatado pelo e-mail caioloureno@aluno.uespi.br e pelo telefone (86) 99438-6811. Tenho ciência de que o estudo tem em vista realizar entrevistas, visando, por parte do(a) referido(a) aluno(a) a realização de um trabalho de conclusão de graduação intitulado

CATEGORIA GÊNERO NO AXE: UMA ANÁLISE SOBRE O FEMENINO E O MASCULINO NO TERREIRO DE CANGOMBE KETU E O AXÉ BÂ FUNKÚ NA CEBABE DE PARNÁIBA-PI (2014-2024)

Minha participação consistirá em conceder uma entrevista que será gravada e transcrita. Entendo que esse estudo possui finalidade de pesquisa acadêmica. O aluno providenciará uma cópia da transcrição da entrevista para meu conhecimento. Além disso, sei que posso abandonar minha participação na pesquisa quando quiser e que não receberei nenhum pagamento por esta participação.



Assinatura

Parnaíba PI, 10 de julho de 2024