



IAÔS E EQUEDES: QUEM SÃO ESSAS MULHERES? UMA ANÁLISE DO PAPEL DA MULHER NO CANDOMBLÉ DITO TRADICIONAL DA CIDADE DE SÃO PAULO

IAÔS E EQUEDES: WHO ARE THESE WOMEN? An analysis of the social role of women in brazilian candomble

Eduardo Bonine¹

Resumo:

Este ensaio pretende analisar dois cargos hierárquicos dos terreiros de candomblé ditos tradicionais da cidade de São Paulo, Iaôs e Equedes, pela perspectiva de gênero, ao comparar a ocupação da mulher no candomblé "tradicional" e o desenvolvimento desses cargos no processo histórico-social de 1970 até 2019. Essa análise é a proposta inicial de compreensão da organização de um terreiro por uma perspectiva de epistemologia não hegemônica. Com isso, a ideia é enxergar o candomblé e as relações estabelecidas internamente de modo autônomo, não com lentes de organização social e política de poderes europeus.

Palavras-chave: Candomblé; Religiões afro-brasileiras; Identidade de gênero; estudos afro-diaspóricos; Estudos decoloniais.

Abstract

This article analyzes the social role of women in brazilian candomble, in São Paulo, from a gender perspective, when comparing the social transformations of the roles related to women in traditional religion. This analysis is the initial proposal for understanding the organization from a perspective of non-hegemonic epistemology. The idea is to see candomble and the relationships established internally in an autonomous way, not with the lens of European social and political organization.

Keywords: Candomble; Afro-brazilian religions; Gender identity; Afro-studies; Decolonial studies.

Introdução

Pensar no espaço ocupado pelo candomblé na cidade de São Paulo é considerar a pluralidade social dessa manifestação religiosa e, quando se trata de um arranjo social plural, não se pode desconsiderar conceitos-chave dessa compreensão: raça, gênero e economia.

A proposta deste ensaio é observar dois elementos hierárquicos da religião pelo viés do gênero, assumindo, para isso, a binariedade homem e mulher, uma vez que se trata de uma organização religiosa do século XIX, de uma população escravizada em um contexto cristão, que precisou se repensar enquanto grupo para afirmar mais do que uma religião, mas uma identidade. A luz deste texto iluminará uma perspectiva dessa história de tradição, contextualizada não em sua origem baiana, mas em seu processo paulista, datado, segundo Roger Bastide, com maior presença,

¹ Jornalista. Mestrando em Ciência da Religião pela PUC-SP, pesquisador no grupo Veredas: o imaginário religioso brasileiro.

a partir da década de 1960, em uma São Paulo industrializada, capitalista, aberta ao mercado e ao desenvolvimento estrangeiro, com processo de urbanização acelerado, em que os terreiros de candomblé passaram a ser conduzidos principalmente por pais de santo, que o difere de sua origem em Salvador, a de uma religião matriarcal.

Os papéis hierárquicos aqui analisados são o de iaô e o de equede, que na grafia yorubá se escrevem *yawò* e *ekejí*, e significam respectivamente: esposa e aquele que está em segundo lugar. Para fazer esta análise é preciso pensar na sociedade cristã contemporânea à formação do candomblé no Brasil escravocrata e, depois, do século XX, no candomblé paulista e, também, na conduta moral do patriarcado que privilegia socialmente os homens em relação às mulheres.

Candomblé: uma religião matriarcal?

É preciso assumir que candomblé é uma religião brasileira, ela não está na África com a mesma organização que se encontra no Brasil. Por isso, trata-se de uma religião de matriz africana, uma vez que a organização do culto aos orixás dos povos africanos se difere em níveis ritualísticos, sociais e de gênero dos terreiros ditos tradicionais, com um barracão de pé direito alto, com mulheres vestidas com roupas tradicionais de baiana, pano da costa, *richilieu* na saia, torso alto na cabeça e com homens de terno de linho branco atrás de atabaques ou de camisas social de botão.

O candomblé foi formatado nas senzalas das casas de engenho, em uma Bahia do século XIX, com escravos de diferentes tribos africanas (escravizados durante um processo de quatro séculos, de XVI até XIX), cada uma com o seu orixá de adoração, que costumava incorporar em rituais de culto a seus reis e suas rainhas, mas que passaram a dividir o espaço de chão de terra batida com esteiras de palha das senzalas baianas.

Após a libertação dos escravos, os negros e as negras se organizaram em cultos específicos de candomblé para manter o que se pode chamar de tradição religiosa, adaptada a novos costumes e reelaborada ritualisticamente para abarcar todas as divindades das tribos-irmãs que se identificavam como rivais na África e aqui precisaram dividir o mesmo teto.

Quem comandou os primeiros terreiros (que aqui serão assumidos como terreiros tradicionais) da Bahia foram as mulheres, as mães de santo, um dos nomes mais lembrados e estudados é o de Iyá Nassô, uma das três fundadoras do Terreiro da Barroquinha, um dos mais antigos de nação ketu. Outras mulheres que também foram fundamentais para a formação do candomblé são Iyá Adetá e Iyá Akalá.

Por se tratar de uma organização religiosa matriarcal, em que as mulheres ocupavam o cargo mais alto, o de ialorixá (mãe de santo), a distribuição hierárquica estava sob a tutela delas: iaôs, ebomis, equedes, iás quequerês, iás laxó, ogãs etc.

Os primeiros processos de iniciação para se preparar o corpo e receber o orixá na sala eram permitidos às mulheres, que dançavam na roda com suas saias floridas, vestidas com roupas de costumes baianos, adornadas por panos-da-costa e fios de conta da cor das entidades que recebiam. O título conferido a essas mulheres que passavam pelo processo de iniciação e com o corpo preparado para o transe é o de iaô, esposa em yorubá. A partir daquele momento elas eram esposas de seus orixás.

Outro cargo também destinado unicamente às mulheres era o de equede, que também passavam pelo ritual de iniciação, vestiam as roupas ritualísticas de baiana, mas não entravam em transe. A função específica dessas mulheres é a de zelar pelo orixá na sala ou pela pessoa

incorporada, ou pela condução do ritual, ou pelo acolhimento das pessoas, ou pelo andamento da comida, ou pela roupa e pelos paramentos do santo, enfim, é a função do cuidado. Em iorubá, equede significa aquele que está em segundo lugar, ou seja, aquele que não é ogã, um título destinado a homens que também passam pelo processo de iniciação, não entram em transe e que, aparentemente, estão em primeiro lugar.

Apesar da organização religiosa ter sido estabelecida por mulheres para manter a tradição e resistir a uma escravidão, é preciso não se esquecer do contexto brasileiro cristão, que impunha a essas sociedades africanas uma religião católica e as colonizava pela perspectiva moral europeia. Assumido isso, pode-se pressupor que essa permissão somente para as mulheres que se iniciavam no candomblé poderem entrar em transe e, daí, aspirarem ao cargo máximo de uma casa, o de mãe de santo, ser uma resistência feminista, para concentrar o poder socialmente negado às mulheres, mas inteiramente usufruído na religiosidade. Essa mesma pressuposição cabe ao papel da equede, que apesar de estar em segundo lugar, comanda a casa enquanto as outras mulheres “dormem”, estão em transe.

Com isso, fica a pergunta semântica em relação a esses títulos: por que esposa? Por que estar em segundo lugar?

A provocação deste ensaio é exatamente esta: a de analisar esses papéis de gênero na estrutura hierárquica das casas de santo, mas em outro contexto, na cidade de São Paulo, na contemporaneidade do século XXI, assumindo o grau comparativo ao da posição social das mulheres em três contextos diferentes da contemporaneidade paulistana: 1970, 1990 e 2015.

Essas datas marcam o desenvolvimento do terreiro-objeto deste ensaio, o Axé Ilê Obá, em três gerações distintas: a primeira, com seu fundador, pai Caio de Xangô. A segunda, com sua sucessora e mãe de santo mais emblemática deste candomblé, mãe Sylvia de Oxalá e a terceira, e atual, com mãe Paula de Iansã.

Este ensaio pretende dar ouvidos aos filhos e às filhas de santo desta casa e entender suas visões a respeito desses cargos, uma vez que, evoluídos os movimentos sociais de gênero e a compreensão dos papéis ocupados pelas mulheres da sociedade, o nome dos cargos não foram alterados, bem como, aparentemente, a compreensão do que eles representam politicamente dentro e fora do contexto religioso.

Tradução masculina do candomblé matriarcal baiano

Segundo levantamento do pesquisador Reginaldo Prandi, em 1991, a formação do candomblé na cidade de São Paulo ocorre sob um pilar majoritariamente masculino, em que se pode destacar três casas consideradas tradicionais por, justamente, serem significativas neste primeiro contexto do candomblé paulistano, na primeira metade do século XX: Axé Juju, Pai Pérsio e Axé Ilê Obá, com Pai Caio Egydio.

Este texto se concentra na última dessas três casas, o Axé Ilê Obá, por ser fundado por um homem cis-gênero negro, posteriormente conduzido por uma mulher cis-gênero negra, reconhecida social, cultural e politicamente como uma figura de tradição em São Paulo, mãe Sylvia de Oxalá e, na atualidade, dirigido por uma mulher cis-gênero branca, mãe Paula de Iansã.

Debruçar-se sobre a história deste terreiro, esmiuçar e procurar entender o processo histórico, social, político e cultural dessas três gerações do Axé Ilê Obá, é poder ter em mãos dois caminhos possíveis de serem percorridos: o primeiro fundamental para o processo da resistência

da tradição do povo negro na cidade de São Paulo, e o segundo fundamental para questionar os padrões sociais de representatividade de gênero na capital paulista e no recorte deste texto, que é a comunidade de candomblé.

Por que, em níveis hierárquicos, ainda se consideram as e os iniciados no culto como “esposas” de seus orixás e as iniciadas que não entram em transe são destinadas a um cargo que “está em segundo lugar”?

Este ensaio sob este aspecto, mais uma vez, concentrado em perceber na dinâmica da atual formação do Axé Ilê Obá como esses aspectos hierárquicos são encarados pelos homens e pelas mulheres que participam do candomblé.

Para o desenvolvimento do texto, não se pode deixar de antecipar a formação do candomblé paulistano, majoritariamente masculino, como, também, não se pode abrir mão de passar rapidamente pelo contexto social da cidade naquele momento, como uma adaptação social e religiosa da população negra em uma São Paulo urbana e industrial:

As origens do candomblé paulistano vêm de fora, os deuses africanos “chegam” à metrópole ao final de 1960 e no início de 1970, seja na esteira das migrações internas das populações do nordeste para o sul do país, seja por ocasião da partida para a Bahia ou para o Rio de Janeiro dos adeptos da umbanda a fim de ali se iniciarem. As mudanças das infraestruturas socioeconômicas resultam em mudanças nas superestruturas religiosas.²

Enxergar o candomblé paulistano como uma tradução masculina do candomblé matriarcal baiano é poder constatar os aspectos de dominação dos homens em relação às mulheres e à vida social, em um contexto capitalista e de efervescência econômica, ambiente atrativo para a disseminação da cultura do patriarcado.

Comparar iaôs e equedes a figuras sociais destinadas a mulheres, como o papel de mãe e a função de cuidadora, é um recurso alegórico deste texto para facilitar a compreensão desses dois cargos no contexto ritualístico do candomblé. Aqui, vale reforçar a ideia de que ritual compreende além da formação da roda para a dança em louvação aos orixás, mas toda a estrutura de relações dentro de uma roça de candomblé, desde as atividades econômicas, políticas, e sociais até as culturais, domésticas e familiares.

Por se tratar de uma religião ocidental, moderna, desenvolvida em um momento de articulação política de resistência pelos negros escravizados, estruturada no século XIX e disseminada no século XX por todo um Brasil economicamente produtor, a moral cristã e as figuras que representam as suas relações de poder permearam a construção desse candomblé e cristalizaram ainda mais o recuo feminino em uma São Paulo branca, em que os homens negros, marginalizados, assumiram o pouco poder social que lhes restava e reproduziram esses padrões patriarcais nos terreiros.

Dessa forma, aqui, o conceito de tradição e de costume de Hobsbawm estará em diálogo com a perpetuação dos conceitos de iaô e equede, principalmente, ao questionar se é uma tradição chamar os adeptos que passam pelos ritos iniciáticos por esses termos.

² OPIPARI, Carmen. *O Candomblé, imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 41.

E se for um termo político para possibilitar a resistência de uma tradição, por que não trabalhá-lo de outra forma? Ou se existe uma real compreensão entre os adeptos da religião do significado social implícito que esses termos carregam?

Para chegar a uma proposta de reflexão, antes de questionar os homens e as mulheres da atual formação do Axé Ilê Obá, é preciso reconhecer o contexto social em que essas pessoas estão inseridas e mais, se sensível à visão religiosa que têm em relação ao candomblé que praticam e às posições hierárquicas que ocupam, uma vez que se aprende dentro da roça de candomblé a questionar pouco e a ouvir muito.

Tendo isso em mente, é possível inferir o porquê de se ter tanta reprodução no contexto ritualístico da religião e pouca mudança ou adaptação de costumes para manter a tradição, sem preterir um grupo social em relação a outro.

Assim, três etapas são possíveis para alcançar uma reflexão consistente em relação a esses conceitos: primeiro, traçar uma perspectiva sociológica da tradição do candomblé, que é uma tradição oral, cheia de símbolos, presente de formas distintas a depender do contexto de tempo e de espaço em que está inserida. Para isso, pode-se resgatar a ideia de Bourdieu de religião como língua, na sua intenção de explicar o mundo como base da existência humana:

A primeira tradição trata a religião como língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir.³

A partir desse conceito de Bourdieu, pode-se entender a estrutura do candomblé no contexto paulista. O que leva à segunda etapa, de resgatar os conceitos de Hobsbawn de tradição e de costume para relação à ideia de iaô e de equede nas roças de candomblé: se trata de resistência ou de reprodução machista?

Por fim, a terceira e última etapa, de questionar pessoalmente os filhos e as filhas de santo do Axé Ilê Obá sobre o lugar que ocupam dentro do terreiro e o significado que os termos iaôs e equedes têm para esses filhos e essa filhas de terreiro dentro da roça e fora dela, bem como o significado que esses termos têm para uma sociedade religiosa e uma sociedade profana.

Vale retomar, nesta última etapa, durante as entrevistas, a comparação aos papéis sociais destinados às mulheres, o de mãe e o de cuidadora, uma vez que são reproduzidos dentro dos terreiros de candomblé.

Mulheres cuidam?

Antes de apresentar o contexto hierárquico feminino no candomblé e identificar as funções executadas por esses cargos, é preciso explorar o conceito de *care* que será utilizado como comparação desse papel feminino religioso e social.

Destinar às mulheres o cuidado, o dever de ser a mãe zelosa e, também, a mulher trabalhadora que se ocupará de cargos cuidadores (babás, domésticas etc) é um fenômeno

³ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. 5. ed., São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 28.

identificado e explorado por acadêmicas feministas, fruto, também, da lógica mecanicista do desenvolvimento industrial e de um pensamento capitalista, que resulta nos privilégios do patriarcado e na ausência de oportunidades às classes marginalizadas, seja por raça (a não-branca), por gênero (os não-homens) e por condição social (os não-classe média), pode-se, incluir nessa marginalização os homossexuais, os deficientes, os menores de 18 anos que entram no subemprego, mas o foco deste ensaio será nos três eixos antes apresentados, com foco maior no de gênero.

Esse contraponto entre os privilégios do patriarcado e as não-oportunidades aos marginalizados resulta um confronto mercadológico que pode ser adquirido pelo poder simbólico (o comando) ou pelo poder capital (a compra):

Nesse confronto, o polo dos provedores é frequentemente representado por mulheres, pobres, imigrantes, e o polo dos beneficiários é constituído por aqueles que têm poder e meios para serem cuidados sem ter a necessidade de cuidar.⁴

Se faz necessário distinguir esses dois poderes, justamente porque eles estão presentes na relação de mãe de santo e filhos e filhas de santo, na lógica paulistana, principalmente depois dos anos 1990, com forte crescimento do mercado religioso que se confundiu com o mercado capitalista.

O fenômeno do *care* atinge as mulheres que, na lógica patriarcal, são destinadas aos serviços de cuidado e que acumulam funções maternais, seja no mercado de trabalho ou no ambiente doméstico. Essa reprodução pode ser identificada, também, nos padrões hierárquicos dos terreiros de candomblé.

Ao retomar o processo histórico de formação religiosa e perceber que a primeira líder de um terreiro foi uma mulher escravizada, pode-se pressupor que os títulos de iaô e de equedes até carregam esses conceitos de cuidado, mas, talvez, sob outro olhar: o de poder.

Quem manda no terreiro e quem poderá mandar? De quem será a palavra final? Quem serão as pessoas preparadas para herdar o axé e assumir o cargo máximo, o de mãe de santo?

Essas são hipóteses que podem ser assumidas, a princípio, ao se olhar para trás. Porém, o que deve ser observado e questionado, agora, é a função destinada a essas mulheres no candomblé contemporâneo.

Ser iaô e ser Equede: a realidade e o imaginário

Para refletir acerca da posição hierárquica das mulheres nos terreiros de candomblé, se faz necessário entender o que significa, neste contexto religioso, ser iaô e ser equede. Além do significado de esposa que a palavra iaô carrega, ela também pode significar a mãe do segredo, a partir da junção de *iyá* (mãe) e *awó* (segredo). O que sugere, inclusive, outra interpretação acerca do título, embora, ainda carregue a ideia social de que a responsabilidade de guardar um segredo que, se revelado, poderá colocar em risco a tradição religiosa é da mãe.

⁴ HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, v. 26, nº 1, Jan-jun., 2014, p. 64.

Cabe ao iaô (homens também podem pertencer a esse cargo, uma vez que no eles também são iniciados para incorporar o orixá) dar-se por completo ao seu santo, respeitando seus preceitos e o silêncio em relação aos mais velhos, limpar o barracão, servir os ebomis (irmãos e irmãs que já completaram o ciclo de iniciação) e aprender em silêncio tudo o que lhes é ensinado, quando for ensinado. Iaô não pergunta, observa. Iaô não questiona, aceita. Iaô não levanta a cabeça.

Dito dessa forma, entrar para uma roça de candomblé e fazer o santo parece algo nocivo, cheio de privações, mas deve-se levar em consideração que esta é a forma de aprendizado dentro do candomblé, que pode ter sofrido adaptações com o decorrer dos tempos e que, na prática, não é tão severo assim, mas fica a pergunta: por que na ideia ainda carrega esse significado, o de submissão hierárquica para aprender somente o que se é ensinado e, depois, reproduzir o padrão?

Se os costumes são adaptados para preservar a tradição mesmo em períodos históricos distintos, os terreiros se propuseram a essa adaptação em vários contextos, como o banho, antes gelado, agora ameno, a violência física e verbal dentro dos quartos de santo não existe mais, as refeições não são comidas com as mãos, mas com colheres e também não são preparadas exclusivamente em fogões à lenha, nem mesmo processadas em pilões de madeira.

Esses são alguns exemplos de mudança dos costumes candomblecísticos, o que pode conduzir a uma adaptação, também, do termo iaô que já é encontrada no vocabulários de alguns filhos e de algumas filhas de santo, o termo elegun:

Elegún, aquele que recebeu o sagrado privilégio de ser montado (*gún*) por sua divindade. De qualquer maneira, as iaôs ainda não têm poder de decisão, somente obedecem às autoridades do terreiro de candomblé.⁵

Com isso, o novo título poderia contribuir, inclusive, para a mudança da interpretação social que carrega o ser mulher e o ser homens, equiparando, no contexto religioso, ambos os gêneros, que recebem o mesmo direito de incorporar seus orixás, mas com implícitos sociais distintos.

A contraposição à equede seria o ogã:

Existem várias funções específicas atribuídas aos ogãs, cada um exerce seu sacerdócio para aquilo que foi escolhido, devendo se aprofundar nos fundamentos e segredos da sua área de domínio, com o intuito de assessorar o pai ou a mãe de santo durante as obrigações religiosas, pois eles são seus auxiliares mais diretos e da mais absoluta confiança.⁶

É preciso reforçar, aqui, ideia de que os ogãs são os auxiliares mais diretos e da mais absoluta confiança, conferindo exatamente o quê às equedes, às secundárias? A confiança restante e o auxílio do auxílio?

Pode-se observar uma devoção silenciosa a essas mulheres nos terreiros de candomblé, um olhar entre iaôs e equedes de cumplicidade, entre ambos os títulos que não alcançaram o poder em sua essência, mas o tem aparentemente na prática, afinal, sem equede para auxiliar os orixás

⁵ SOUZA, Luciano Lima. A Fará Kó Arawa: memória e tradição no candomblé da Bahia, Ilê Axé Ijexá e Ilê Axé Alaketu. Salvador: Edições UESB, 2017. p. 125.

⁶ SOUZA, 2017. p. 126.

na sala (que dançam de olhos fechados), enxugar o suor, e arrumar as roupas não teria candomblé com harmonia. E sem iaô para incorporar os orixás, menos ainda.

Essa relação entre dois cargos hierárquicos que estão em graus subalternos pode gerar uma provocação quando observado pela perspectiva de desnaturalizar as relações sociais, principalmente ao levar em consideração que carrega o ideal feminino dentro da sociedade e o outro cabe exclusivamente às mulheres, ambos na função de cuidados, de zelo, de oferecer uma mão-de-obra menos valorizada dentro dos terreiros, o que leva este ensaio a compará-los ao *care*.

Conclusão

Com isso, fica a intenção de investigar *in loco* a participação de iaôs e de equedes no Axé Ilê Obá, atualmente, conduzido por uma mãe de santo cis-gênero, que assumiu a casa (e seus mais de trezentos filhos e filhas de santo) com menos de 30 anos de idade.

Como ela encara esses papéis sociais dentro e fora do contexto religioso e como os iniciados e as iniciadas interpretam essas relações?

Ambos os cargos são fundamentais para o funcionamento do candomblé. Sem iaôs a religião não existe, não haveria mães e pais de santo para continuar com as rodas, uma vez que este é o estágio de iniciação de aprendizado. O questionamento é: como se aprende sem perguntar?

Da mesma forma, as equedes são fundamentais para a condução de uma roda de santo e suas funções são além de ritualísticas: são as equedes que auxiliam na administração da casa. Só que igual aos ogãs, a equedes não incorporam o santo, ou seja, se não há distinção entre essas duas pessoas pela perspectiva religiosa, por que há socialmente? Se ambos não recebem o orixá, por que um cargo com especificidades para os homens, só por serem homens e outro para as mulheres, só por serem mulheres?

A hipótese deste ensaio é a da simples reprodução dos padrões sociais do patriarcado dentro do contexto religioso, da naturalização do que cabe ao homem e do que cabe à mulher.

Candomblé é uma religião de tradição oral que carrega uma herança social muito forte, quando se pensa em resistência de um povo escravizado que precisou se reorganizar diante de tanta violência para permanecer historicamente.

Ao olhar para a religião por essa perspectiva, pode-se fazer a seguinte pergunta: se uma mulher (Yá Nassô) foi quem implantou o primeiro axé queto no Brasil, organizando um terreiro, unindo os povos africanos e seus deuses e suas deusas, para continuar existindo e resistindo diante de um processo violento, por que esconder esse histórico feminino atrás dos atabaques masculinos?

Ainda inferindo essa retórica que motiva a análise do texto, pode-se enxergar um horizonte analítico que mais se distancia de uma epistemologia hegemônica: para compreender as organizações de terreiros e as relações construídas em seu interior é preciso compreender os agentes sociais de dentro para fora. Esse movimento interno, de colocar os filhos e as filhas-de-santo como protagonistas do fazer histórico e das relações estabelecidas no cotidiano do barracão podem apresentar uma análise que compreenda a dinâmica do candomblé para além da dicotomia homem e mulher e seus papéis sociais estabelecidos no Ocidente.

Os grupos hierárquicos e a imagem construída acerca deles, em um terreiro, conferem mais do que um senso de organização e uma distribuição política no espaço, aproximam-se de caracteres

valorativos e de importância sociais que constroem a cosmopercepção⁷ do ambiente e essa dinâmica aparece quando observada sob análises não comparativas quanto a referenciais europeus. Uma proposta de análise defendida por Oyěwùmí em que corpo e gênero são categorias colonizadoras de organização (e hierarquia) social. Essa perspectiva oferece um horizonte interpretativo de que os serviços de cuidado, em um terreiro de candomblé, não são papéis de representação minoritários e subalternos, são valorizados como um poder: quem cuida é quem dá as ordens.

Referências

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl. São Paulo: Edusp, 1971.
- _____. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. 5. ed., São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CRUZ, Marco Aurélio. *Agadá: Dinâmica da civilização africano-brasileira*. 4a. Ed. Salvador: EDUFBA, 2017.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- HIRATA, Helena. e KERGOIT, Danièle. A classe trabalhadora tem dois sexos. *Estudos Feministas*, 2 (3): 93-100. Edição original: La classe ouvrière a deux sexes. Politis - la revue, n. 4, 1993, p. 55-58.
- HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, v. 26, nº 1, Jan-jun., 2014, p. 61-74.
- HOBBSAWN, Eric. e RANGER, Terence. *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- OPIPARI, Carmen. *O Candomblé, imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2009.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities*. New York: Palgrave, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- SANTOS ELBEIN, Juana. *Os nagô e a morte*. Petrópolis; Vozes, 1976.
- SOUZA, Luciano Lima. *A Fará Kó Arawa: memória e tradição no candomblé da Bahia, Ilê Axé Ijexá e Ilê Axé Alaketu*. Salvador: Edições UESB, 2017.

⁷ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities*. New York: Palgrave, 2011.