

AS TRANSFORMAÇÕES NO MATRIARCADO NAGÔ
NOS CANDOMBLÉS DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO (SÉCULOS XX E XXI): A FIGURA DO
HOMEM NO COMANDO DOS AXÉS

Rodrigo Pereira²⁰⁶

Artigo recebido em: setembro/2015

Artigo aceito em: outubro/2015

Resumo:

O artigo visa apresentar uma amostragem de dados sobre candomblés fluminenses em que a quantidade de dirigentes do sexo masculino é maior que a feminina. A relação encontrada de 19 para 14 nos permite analisar esta transformação pelo viés histórico sob o prisma conceitual de ‘matriarcado nagô’ elaborado pela pesquisadora Ruth Landes (2002). Para esta autora era inerente ao candomblé baiano da década 1930 analisado por ela a função da mulher em sua direção, o que se estendia ao transe, incorporação e danças litúrgicas nos ritos. Por outro lado, autores como Peter Fry (1982) e Patrícia Birman (1995) nos permitem neste texto discutir o tema e compreender como o sexo masculino, não nos apregoando às

²⁰⁶ Mestre em Arqueologia (UFRJ) e Mestre em Ciências Sociais (UERJ). Doutorando em Arqueologia - Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4995017237028742>. Pesquisador do LHER/IH/UFRJ (Laboratório das Experiências Religiosas, Instituto do História da Universidade Federal do Rio de Janeiro).

questões de sexualidade, tem ganhado espaço em um processo histórico de aceitação destes na liderança dos axés, o que pode ser visto nos dados apresentados para o Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Candomblé; Matriarcado Nagô; Família de Santo; Liderança em Terreiros; Rio de Janeiro.

Abstract:

The article presents a data sampling on candomblés Rio de Janeiro in the amount of male leaders is larger than the female. The association of 19 to 14 allows us to analyze this transformation by the historical bias in the conceptual prism of 'matriarchy Nago "prepared by the researcher Ruth Landes (2002). For this author was inherent in the Bahian Candomble the Decade 1930 she analyzed by the woman's role in her direction, which stretched trance, development and liturgical dances rites. On the other hand, authors such as Peter Fry (1982) and Patricia Birman (1995) allow us in this text to discuss the issue and understand how the male, not in proclaiming the issues of sexuality, has gained ground in a historical process of acceptance of these in leadership Axés, which can be seen in the data presented to Rio de Janeiro.

Key-words: Candomblé; Matriarchy Nagô; Holy's Family; Leadership in Terreiros; Rio de Janeiro.

Introdução

O candomblé, uma das religiões de matriz afro-brasileira, tem sido apresentado por estudos acadêmicos como uma religião de mulheres. A antropóloga norte americana Ruth Landes em sua obra “*A cidade das mulheres*” (2002) defende a existência de um ‘matriarcado nagô’ no comando dos Axés²⁰⁷ de Salvador (BA) na década de 1930. Para ela e outros pesquisadores, não apenas a incorporação, mas também a dança seriam elementos exclusivamente exercidos pelo sexo feminino, sendo proibido aos homens tais práticas. Destaca-se então, a visão desta pesquisadora, uma divisão social das funções religiosas na qual caberia apenas a sexo feminino o comando dos templos, o que leva a autora a cunhar o termo “matriarcado” para definir esta relação quase exclusivista de mulheres a frente dos ritos e da direção dos terreiros.

Na década de 1940 a mesma autora, revendo suas pesquisas, indica que a presença de homens no comando dos candomblés não seria algo tão proibitivo, tendo em vista o processo por ela mesma descrito que consistia no surgimento de dirigentes homens no comando das casas de candomblé. Contudo, Landes destacava a homossexualidade destes babalorixás e uma certa relação de aculturação no que ela e Edison Carneiro (2008) denominaram de Candomblés de Caboclo.

Analisando dados quantitativos de uma amostra de 33 terreiros de candomblés do Rio de Janeiro, objetivamos com este artigo fazer, inicialmente, uma contextualização histórica do que seja o desenvolvimento do candomblé em solo fluminense, seguido de um debate historiográfico e antropológico sobre a relação entre mulheres e homens no comando dos terreiros de candomblé, abordando assim o conceito de “matriarcado nagô” de Landes (2002).

Em seguida utilizaremos dados quantitativos obtidos junto ao Instrumento Nacional de Registro Cultural (INRC) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do estado do Rio de Janeiro (IPHAN/RJ) para apresentar uma

²⁰⁷ Para o presente artigo os termos "Axé", "Roça", "Casa" e "Terreiro de Candomblé" são sinônimos e significam o espaço delimitado, construído e ordenado miticamente para a adoração aos espíritos ancestrais, os orixás e demais entidades dos cultos afro-brasileiros.

amostragem desta relação entre sexo e dirigentes dos candomblés fluminenses. A partir dos dados obtidos aventamos a possibilidade de que o "matriarcado nagô" (LANDES, 2002) tem passado por uma transformação, o que permitiu a emergência de dirigentes homens no comando dos Axés e aquisição de capital cultural (BOURDIEU, 1996) que os permitam ser reconhecidos como lideranças respeitáveis deste culto afro-brasileiro.

Para o caso carioca, a amostragem dos 33 terreiros, tendo 19 liderados por homens e 14 por mulheres, é indicativa de que a quantidade de homens é crescente em relação ao das mulheres no posto de direção dos Axés. Isso nos indica não apenas um processo histórico de aceitação do homem como liderança, mas também que a rígida estrutura religiosa observada por Landes na década de 1930 na Bahia esteja em transformação para a aceitação destes nos Axés (LIMA, 2003).

Destacamos que os dados, de origem quantitativa, não nos permitiram o debate sobre aspectos ideacionais envolvidos nesta transformação, mas entendemos que a veiculação das porcentagens e relações que destacaremos a seguir é importante como fonte de reflexão e dados para pesquisas em antropologia e história que se debruçam sobre a questão do gênero e suas implicações religiosas dentro dos candomblés no Brasil.

A formação e a expansão do candomblé na região metropolitana do Rio de Janeiro

A formação dos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro no início do século XX pode ser dividida em três interpretações quanto à origem dos membros desta religião. Tais leituras, de certa forma opostas, afirmam a maior ou menor presença de baianos na formação do candomblé carioca, a sua ausência ou ainda a presença de pessoas de outros estados da federação.

A primeira interpretação, mais ligada ao elemento negro presente no Rio de Janeiro pode ser vista na obra de João do Rio (2006, p. 56), em sua célebre descrição

sobre a religiosidade carioca, na qual afirma que “[...] as casas dos minas conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheias de negros baianos e de mulatos”. Também Caldas (2008) destaca a presença de uma religiosidade africana, visível inclusive em "médicos" ou curandeiros negros, de origem angolana, na Corte Imperial, para os quais membros da elite carioca buscavam as curas de seus males.

As pesquisas de Tania Andrade Lima (2012) indicam, pelo viés da arqueologia, a presença de uma religiosidade africana no Cais do Valongo. Uma prova de que as concepções de magia, de proteção do corpo e do culto à ancestralidade estavam presentes entre os negros já desde o início do século XIX. Conforme a pesquisadora, elementos da cultura material localizados nas escavações, como cachimbos e recipientes de barro, indicavam formas de religiosidade ligada às cosmologias de homens e mulheres recém-chegados da África no Rio de Janeiro, ainda que na condição de cativos.

Netto (2010) consegue indicar a existência de axés que não possuem ligação alguma com Salvador, mas sim com a África. O que vincula alguns terreiros cariocas não à tradição baiana, mas sim a uma migração direta de africanos para o Rio de Janeiro:

Guaiaku Rosena, africana, natural de Allada – Benim, que veio para o Brasil em 1864 (...) para o Rio de Janeiro, fundou um terreiro no bairro da Saúde, com o Asé Podabá-Jeje”. O que é confirmado por Mejitó Helena de Dan, bisneta de santo de Guaiaku Rosena, em seu depoimento contido nesse mapeamento: O nosso (asé) aqui do Rio, especialmente o da minha casa, é o Jeje original, oriundo da África, mas não tem descendência da Bahia. É Jeje do Rio de Janeiro mesmo (NETTO, 2010, s/p.).

Gomes (2003) defende, para a procedência não baiana pura, de “que os baianos, por mais importantes que possam ter sido na constituição de uma cultura popular urbana na cidade do Rio de Janeiro, necessariamente dialogaram com tradições já existentes e com outros grupos recém-chegados" (GOMES, 2003, p. 179). Assim, deste mesmo autor temos a constatação de que:

Deve-se sempre ter em mente, enfim, que a experiência afro-brasileira na Corte, depois Capital Federal, é necessariamente multifacetada e não pode, de forma alguma, se restringir à trajetória de alguns indivíduos destacados em uma comunidade da região portuária da cidade (GOMES, 2003, p. 198).

Já Moura (1995) oferece outra perspectiva na qual os baianos teriam uma maior proeminência na fundação de tais casas:

Os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanas (MOURA, 1995, p. 43).

Rocha (2000), alinhando-se à proeminência baiana no candomblé e conseqüentemente na formação social carioca, pode ser citado como defensor dessa presença baiana marcante nos candomblés do Rio de Janeiro pois afirma que:

Ao longo da segunda metade do século XIX concentraram-se na cidade do Rio de Janeiro, em número significativo, negros baianos que constituíam um grupo à parte na massa de ex-escravos e seus descendentes, que, na virada do século, estavam dispersos pela cidade, com ocupações variadas (ROCHA, 2000, p. 21).

Em entrevista a Pereira *et alii* (2012), Ivanir dos Santos (babalaô de grande destaque no Rio de Janeiro) fala sobre a preponderância da Bahia na formação do candomblé e da ligação entre as cidades de Salvador e do Rio de Janeiro neste contexto. Ele destaca ainda a importância desta ligação na tradicional raiz do Bamboxê, originado na Bahia, e com representação na capital fluminense.

É [...] o velho Bamboxê, tem algumas coisas [que] ainda se fala sobre ele, mas ainda não deu a ele a grandiosidade que foi o seu papel na organização do Candomblé na Bahia, primeiro, né nos primeiros

Candomblés. Também como sacerdote que orientou e fez também algumas sacerdotisas importantes naquele período, né, tanto que dizem e eu já ouvi da família dos mais velhos, que ele quando veio para o Brasil veio pra primeiro dar autorização para raspar primeiro Oxum, aqui, e disseminar o [incompreensível], o popular jogo de búzios, que vai ser mais disseminado ainda por Benzinho seu neto, né depois (PEREIRA, et alii, , 2012, s/p).

Quanto à presença de indivíduos de outros estados da federação na formação do candomblé carioca, o próprio Rocha (2000) informa que, na formação do Axé de Mesquita, fundado após 1926, por Dona Pequena e por seu marido, João Bankolê, “[...] juntou-se tia Bibiana (Oxalá) que veio de Recife” (ROCHA, 2000, p. 26-27).

A partir destas três formas de interpretar a formação do candomblé do Rio de Janeiro se tem a clara percepção de que houve a somatória de cultos aos ancestrais. Estes cultos já existiam devido aos negros de diversas origens desembarcados majoritariamente no Cais do Valongo. Ao mesmo tempo dirigentes baianos, e de outros estados brasileiros migrados, se somaram na composição de uma religião que, claramente, tem origens diversas. Apesar das formas específicas de adoração, a cultura negra em diáspora na capital federal, pôs tais pessoas em contato, resultando assim num amálgama religioso que pode ser considerado genericamente como a gênese dos terreiros de candomblé carioca.

Utilizando-se dos estudos de Conduru (2010) se pode historicizar a formação de tais terreiros na seguinte ordem cronológica dos acontecimentos, conforme a tabela 1, a seguir. A historicização somada a uma visão geográfica da dispersão das casas na formação do candomblé interessa ao presente artigo, pois situa a formação das casas aqui analisadas ou das casas mães dos/das dirigentes da amostra²⁰⁸.

²⁰⁸ O Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador (2007) indica que as "casas mães" são aquelas que, obedecendo ao funcionamento do candomblé, permitiriam a determinados membros, após sua formação concluída nesse culto, saírem de suas casas e fundarem novas. Isso torna o terreiro nascente "filho" ou "da descendência" da "casa mãe".

O mapa 1, a seguir, apresenta essa movimentação e atenta para seu fluxo concêntrico a partir da região portuária ou central do Rio de Janeiro para as periferias da cidade, para a Baixada Fluminense, Zona Oeste município do Rio de Janeiro e Região de Niterói e São Gonçalo, impulsionada, sobretudo, pela pressão urbana contra tais cultos e pela necessidade de espaço para as casas se expandirem com novos membros (ROCHA, 2000).

A partir dos dados de Conduru (2010) e Pereira (2013) podemos observar um movimento que, surgindo no Centro do Rio de Janeiro, se transfere primeiro para bairros mais afastados da região central e portuária ocupando áreas distantes do centro administrativo e econômico da cidade. Isso lhes deixa longe das perseguições policiais (CORRÊA, 2009). Inicialmente era composto por migrantes de diversas áreas do Brasil e baseado numa religiosidade fundamentada na ancestralidade.

Após essa primeira diáspora, o movimento se dirige para as periferias da capital em busca de locais em que estivessem distantes da perseguição policial e que, concomitante a isso, permitissem a formação de terreiros maiores e mais adaptados às necessidades de uma crescente clientela e de neófitos iniciados (CORRÊA, 2009).

Após a década de 1950, há uma considerável expansão dos terreiros, determinada pelo seu crescimento e pelo desmembramento em novas casas sob a direção de iniciados que, completados em suas obrigações, tinham autorização para fundar suas próprias roças, o que confere à Baixada Fluminense grande número de terreiros, que se formaram nessa fase.

Tabela 1. Historicização e expansão geográfica dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX²⁰⁹.

Período	Movimentação geográfica ou diaspórica	Principais Comunidades ou Casas de Candomblé e suas características
Da segunda metade do século XIX até a década de 1930	Instalação das primeiras casas conhecidas nos bairros centrais da cidade do Rio de Janeiro	Destaque para líderes como Rodolfo Bamboxê, João Alabá, Cipriano Abedé e Mãe Aninha ("nação" "Kêtu"); de Rozena Besseim, Domotinha de Oíá e Natalina de Oxum ("nação" "Jêje") e Joãozinho da Gomeia, João Lessenge e João Gambá ("nação" "Angola").

²⁰⁹ Fonte: Pereira, 2013.

		Após a morte de muitos dirigentes algumas casas fecham ou se dispersam em novas casas com seus antigos membros. O período se caracteriza por certas discontinuidades quanto aos locais de instalação, do culto e permanência dos dirigentes no Rio de Janeiro. Há uma forte migração de baianos para o Rio de Janeiro no período em busca de melhores condições de vida e, sobretudo, de trabalho na Capital Federal.
Anos 1940	Transferência das comunidades para o subúrbio da cidade do Rio de Janeiro ou para a Baixada Fluminense	Caracteriza-se pelo duplo movimento de fechamento de algumas casas e abertura de outras pelos ex- membros das casas encerradas. Ao mesmo tempo, outras casas se consolidam no cenário do candomblé carioca. Podem ser descritas como casas fundadas a partir deste período: Opô Afonjá, as comunidades de Meninazinha d'Óxum, Regina do Bamboxê, Casa de Pai Ninô, Casa de Mãe Dila, Casa de Cristóvão de Efon (inaugurando a "nação" "Efon" no estado), Terreiro de Valdomiro de Xangô e o Tumba Jussara de Manoel Ciriaco de Jesus.
Anos 1950 e 1960	Fixação das casas nos subúrbios/Zona Oeste do Rio de Janeiro, Baixada Fluminense e Região de Niterói e São Gonçalo.	Manutenção da migração de baianos para o Rio de Janeiro. Fundação do Terreiro de Tata Fomotinho, de Zezito de Oxum ("nação" "Ijexá"); Zezinho da Boa Viagem "Angola"); Mãe Beata de Iemanjá. Delinha d'Ogum e Janete d'Oxum (tradição "Alaketu"); Nitinha d'Oxum, Tetê de Oiá e Elza de Iemanjá (tradição da Casa Branca do Engenho Velho); Marina de Ossain, Letícia d'Omolu, Almerinda d'Oxossi, Edelzuita d'Oguiã, Lindinha d'Oxum, Margarida d'Oxum, Marta d'Oxum e Simone d'Oxossi (tradição do Gantois) e, por fim, Álvaro Pé-grande, Benta de Ogum, Teodora d'Iemanjá e Tomazinha d'Oxum (tradição do Engenho Velho de Cima). No mesmo período chegam ao Rio de Janeiro as primeiras casas ligadas ao culto de Babá-Eguns: Laércio e Braga, Ojé Josiel. Consta ainda a entrada da tradição do Bogum de Salvador (BA) neste período com Margarida d'Iemanjá e Wildirzinho de Oxumarê
Anos 1970 aos dias atuais	Manutenção das casas de candomblé nas periferias da cidade do Rio de Janeiro e na Região Metropolitana do Rio de Janeiro.	Proliferação de casas de todas as nações, mas com especial destaque para as de origem "ketu".

Tendo em vista o conjunto de casas analisadas neste artigo, perceber essa movimentação do Centro para as periferias, ou mesmo para fora da cidade do Rio de Janeiro, é de extrema importância, pois ilustra não apenas essa espacialização dos terreiros, mas a movimentação dos próprios dirigentes no intuito de se estabelecerem em locais adequados e assim formar seus filhos, clientela de jogo de

sociedade soteropolitana. Numa sociedade onde eles eram estigmatizados, desprezados e sofriam sanções por sua sexualidade, o culto configurava-se como um espaço onde poderia se conseguir destaque social, fonte de renda e a possibilidade de um companheiro. Esse processo poderia ser uma alternativa, conforme Landes (2002) à prostituição ou ainda à pobreza.

Assim, o campo dos cultos baianos estaria dividido entre o “matriarcado nagô” *versus* uma homossexualidade ritual adotada por homens e utilizada como agência destes em busca de legitimação de sua existência, poder e relevância para os cultos afro-brasileiros. Desta forma, Lande (2002) consegue descrever um campo em mutação. Ou seja, como uma sexualidade mais próxima à feminina era acionada intencionalmente, para a legitimação de poder e status (o que ela denominou de "homossexualidade ritual", LANDES, 2002, p. 226 e 292).

Objetivando sair das tradicionais leituras machistas da sociedade brasileira e africanas, a pesquisadora tende a se posicionar a favor das mães de santo e de sua liderança nos cultos afro-brasileiros. A autora oferece uma interpretação na qual correlaciona às mães de santo o poder do matriarcado, o que poderia ser considerado como um argumento contra o machismo, ou que, pelo menos, demonstrasse que existem exceções. Durante sua obra três pontos merecem destaque e referência: a análise do status da mulher na sociedade brasileira, o lugar da África na interpretação da cultura negra no Novo Mundo e a relação entre homossexuais masculinos e religiosidade afro-brasileira. Assim, é na própria sociedade brasileira que a autora irá buscar as respostas para este aumento gradual de mulheres e homossexuais frente aos cultos afros.

Landes (2002) irá se opor aos estudos de Rodrigues (1939; 1977) e Ramos (1946) quanto as sobrevivências africanas no Brasil pela leitura do Evolucionismo Social. Conforme a própria autora, a sua pesquisa tinha o “objetivo ostensivo de aprender por que esta terra vasta de mulatos com uma mistura de sangue branco, indígena e africano, não mostra problemas de prejuízo nem racismo” (LANDES, 2002, p. 10). Assim, longe de encontrar a África que sobrevive dentro Brasil como defendiam os evolucionistas, a autora buscará o que de africano há nos candomblés, mesmo que seja em um tom de pureza que desembocará na relação “matriarcado

nagô” *versus* candomblés de caboclo. Assim, a autora deixa de lado premissas de “sobrevivências culturais” (RODRIGUES, 1939) e trabalhará com “um resultado do crescimento dos ‘contatos entre culturas’ caracterizados pelo mundo moderno” (COLE, 2003, p. 91).

Dentro das descrições de suas conversas com várias pessoas em Salvador, um relato de Martiniano Eliseu do Bonfim (grande líder no candomblé e defensor do culto “puro” em Salvador) traz à tona não apenas a separação de papéis que existia entre homens e mulheres no candomblé, mas também como os candomblés caboclos estariam destoando do culto original: “[...] e os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições! E permitem que homens dançam para os deuses” (LANDES, 2002, p. 70). A partir desta afirmação fica claro que para o candomblé nagô baiano era função das mulheres as danças para os orixás e não era permitido aos homens essa prática, mas apenas o custeamento e proteção do terreiro.

Em todo o seu livro, Landes descreve com as atividades dentro de um terreiro de candomblé são bem delimitadas: cabe às mulheres “rodantes²¹²” o transe/possessão do orixá, bem como às ekédís o cuidado com o orixá e a casa durante as festas. Caberiam aos homens, na função de ogãs, liderar os cantos, os sacrifícios e a proteção e manutenção da casa. Nesse sentido, pode-se afirmar que Landes percebe haver uma divisão social das funções de acordo com o gênero.

No texto de Landes (2002) fica claro que a autora considerava errado que homens exercessem uma função destinada às mulheres: o transe. Conforme a autora, estas eram seres sagrados e intermediários dos deuses (LANDES, 2002; LIMA, 2003). Na divisão observada pela autora não cabe ao homem vestir-se e agir como uma mulher. Os homossexuais estariam, portanto, em um limiar entre o masculino e o feminino, retirando de ambos as melhores características dos dois

²¹² Por rodante, termo nativo do candomblé, entende-se aquele que tem o dom mediúnico de receber o orixá em seu corpo. Durante as festas, após determinadas músicas que levam ao transe, o orixá toma o corpo da pessoa e o utiliza para dançar, atender as pessoas e abençoá-las. Na umbanda utiliza-se o termo “cavalo” para indicar estas pessoas que têm a capacidade de receber suas entidades e realizar os atendimentos ao público.

gêneros - proteção e liderança masculina juntamente com a capacidade de incorporação feminina - e inserindo-as no candomblé de caboclo.

Ao realizar seus estudos em Belém (Pará) no final da década de 1970 e início da de 1980, buscando uma melhor compreensão da percepção de homossexuais nos cultos afro-brasileiros, Peter Fry (1982) lança luz sobre a relação entre o médium e a entidade, destacando a separação da vida secular da pessoa e a sua vida dedicada ao culto: a entidade não teria motivos para se intrometer na vida pessoal de seu médium se este cumprisse com suas obrigações rituais e com o Axé. Assim, Fry (1982) parte de informações de campo que expressam a não ligação entre a vida pessoal e a vida de culto dentro dos terreiros para compreender ambas as esferas de sociabilidade e poder. Ao separar estas duas vidas, o autor percebe como uma culpabilidade pelo fato de se ser homossexual tende a não ser citado por suas fontes nas entrevistas sobre aceitação ou reprovação de sua sexualidade. Tendo, contudo, a ser valorizada e utilizada em benefício próprio por alguns pais de santo como elemento distintivo de sua casa e personalidade.

Ao buscar explicações sobre a conduta de homossexuais serem tão extravagantes nos rituais afro-brasileiros, Fry (1982) destaca que o espaço de culto – danças e roupas – pode funcionar como: 1) espaço de sociabilidade entre homossexuais; 2) espaço para a promoção de sua imagem (em busca de possíveis parceiros) e 3) local de liberação dos traços de personalidade mais efeminizados no culto. Não há, porém, nenhuma comprovação, conforme o autor, que tais indivíduos desejassem ser mulheres.

Patrícia Birman defende que os gêneros produzidos nos terreiros são inerentes e específicos àquelas realidades, não há como utilizar categorias externas – homossexuais ou heterossexuais, por exemplo – para rotular e compreender as relações de classificação ali presentes (BIRMAN, 1995).

Assim, é na possessão e na arquetipia que essa traz ao sujeito que Birman (1995) encontra o marco divisor do gênero no candomblé. Os homens que “recebem o santo” (denominados de *adés*) passam a operar num mundo eminentemente feminino, sendo esperado deles toda uma performance – roupas e

danças – com extremo requinte e perfeição, diferentemente das *yaôs* (mulheres que “recebem o santo”) e que representam uma feminilidade natural. Assim, espera-se dos *adés* uma efeminização quase obrigatória.

A tese defendida por Birman (1995) é que estes *adés* tendem a buscar maior status na casa, trilhando o caminho como pais de santo ou como ogãs. O status e o prestígio seriam o objeto final e, de certa forma, a compensação por abdições durante os anos de preparação e dedicação ao santo. A autora pergunta-se se o candomblé e a umbanda são religiões tão diferentes a ponto de o candomblé possuir maiores acusações sobre a homossexualidade que a umbanda. A questão é: a natureza do culto é tão diferenciada a ponto de aceitar mais ou menos esta sexualidade? A autora conclui que sim e que isto “deve ser bem explorado” (BIRMAN, 1995, p. 14), assim a autora observará como elementos relacionados a iniciação tendem a ser relacionados a uma homossexualidade advinda de meios rituais.

A partir desta perspectiva, fica claro a necessidade de se observar como o mundo do sagrado toca o mundo profano e como estes momentos tendem a ser diferenciais tanto no culto, quanto na observância da homossexualidade. Nesse sentido é que Birman pode afirmar a presença de um *ethos* no candomblé que liga as práticas mundanas a um conjunto de práticas referentes ao orixá. Esse *ethos*, identificado por ela como masculino, opera no sentido em que

[...] Trata-se de valorizar uma estética de difícil acesso – assumindo, por vezes, sem qualquer constrangimento, a máxima exploração possível em termos de riqueza e luxo e do ‘seu’ candomblé, da aparência do ‘seu’ santo. [...] A ‘tradição’, enquanto *ethos masculino*, não admite nada além de uma maliciosa exploração de valor da diferença e o desprezo manifesto por todos que, diferentemente dessa ‘vanguarda’ mundana, se pegam a atribuir à ‘tradição’ vínculos com certos valores morais, com certas exigências que escapem da única verdadeiramente fundamental para a manutenção de suas identidades (BIRMAN, 1995, p. 53) [grifos da autora].

Assim, adequar-se a seu santo é adequar-se a uma vida específica, mesmo se esta possuir um tom “alternativo” ou libertário, sexualmente falando. De qualquer forma, elementos da tradição negra africana serão acionados para compor este *ethos*. Na umbanda, diferentemente,

O que é estabelecido como valores moralmente corretos é compreendido como sendo a realização de que o significante ‘tradição’ exige. A fidelidade ao modo como as pessoas são ‘feitas’ corresponde a um determinado conteúdo que é aquele conhecido por seus guias e de acordo também com responsabilidade que as pessoas moralmente corretas detêm diante da vida [...] (BIRMAN, 1995, p. 56).

Neste sentido, o *ethos* umbandista teria, para Birman (1995), um caráter mais feminino em sua composição – ligado a manutenção de uma tradição imutável. Frente a estes dois *ethos* é possível traçar um senso que os terreiros de candomblé “[...] são lugares em que há uma particular concentração de indivíduos que são referidos como ‘bichas’ ou como dito nos textos acadêmicos, homossexuais [...]” (BIRMAN, 1995, p. 58).

A autora levantará a hipótese de que o próprio candomblé tenha permitido a criação de modos de viver que permitissem aos pais de santo apresentarem-se como homossexuais sem crítica social. O que se coloca em questão, portanto, é como a instituição candomblé permite que desejos e pulsões de certo grupo social (homossexual) fossem reconhecidos como legítimos e pudessem buscar formas de concretização – a possessão, o uso de roupas e adereços, danças e “trejeitos”?

O que, portanto, deve-se concluir nos estudos de Birman (1995) é como a possessão está associada à feminilidade. Para chegar a este ponto, a autora recorre à própria cosmologia do candomblé: a possessão e a feitura da cabeça podem causar problemas à masculinidade, pois o uso de determinadas folhas, como a catioba que

possui características andrógenas em sua anatomia, podem alterar o estado da masculinidade²¹³.

Para amarrar este argumento, a autora recorreu à sua bibliografia a respeito dos cultos afro-brasileiros e como elas indicam uma relação obrigatoriamente feminina na possessão, e como isto está ligado a um conceito de maternidade - feminino, portanto (BIRMAN, 1995). Também a partir da análise bibliográfica realizada por ela pode-se concluir que o ogã, dentro do contexto do candomblé, representa o lado masculino do culto – custear, proteger e manter, tal como um pai/figura masculina o faz.

Assim, a feitura e a possessão são *fávies* femininas das mães de santo que são complementadas pelo lado masculino dos ogãs. Dessa forma, obtém-se o que Birman (1995) identifica como uma família de santo, ou seja, uma organização complementar e vital de duas partes interdependentes que, em conjunto, tornam o terreno funcional²¹⁴.

Para Vivaldo Costa Lima, ao analisar os candomblés baianos na década de 1970, é esperado que mães de santo comandem os terreiros e suas famílias de santo, pois ela "[...] é a intermediária da força mística dos orixás com o corpo de seus filhos; ela é quem estabelece essa comunicação, quem consagra e quem interpreta a vontade dos santos [...]" (LIMA, 2003, p. 135). Para o autor, a mãe de santo é a autoridade máxima de um terreiro, não sendo possível questioná-la ou mesmo confrontá-la. Contudo, para o autor, não há empecilhos na iniciação de homens, já que a "feitura" está prevista nos preceitos das diversas "nações" de candomblé (LIMA, 2003). Para o autor, a mulher sempre teve funções sociais e econômicas menores que os homens, estando estas relacionadas a trabalhos domésticos ou urbanos de vendedoras, o que permitiu que pudessem ingressar na direção do culto.

²¹³ Procurou-se em obras como a de Verger (1995) e Pereira (2013) que planta seria essa, mas nenhuma informação foi obtida. Entende-se que a autora deva ter-se utilizado do nome popular da planta, o que dificulta a identificação de seu nome científico.

²¹⁴ Por família de santo, Lima (2003), afirma ser o conjunto de adeptos dirigidos pela ialorixá ou babalorixá de um terreiro e irmanados no culto aos orixás. O grupo possui na hierarquia de postos e de anos de iniciação sua forma de regulamentação e de domínio, carisma e poder.

Os homens, ao contrário, estando em empregos de maior dispêndio de tempo e força, restringiram-se ao auxílio na adoração aos ancestrais.

Há de se ressaltar, porém, que Lima (2003, p. 63) destaca: "[...] como quer que seja, o fato da predominância numérica das mulheres na tradição dos terreiros é incontestável e isso acontece não apenas, como disse, nas casas jeje-nagôs, mas também nas casas de angola e suas variáveis [...]". Assim, mesmo aceitando-se homens no comando das Roças, as mulheres ainda seriam em maior número nas pesquisas realizadas pelo autor na Bahia da década de 1970.

A amostra analisada: debates sobre a emergência da figura masculina no comando dos axés fluminenses

A amostra utilizada para o debate proposto sobre a emergência da figura masculina no comando dos candomblés cariocas advém de dados obtidos com 33 terreiros de candomblé analisados pelo Inventário Nacional de Registro Cultural do Candomblé no Estado do Rio de Janeiro (INRC) entre os anos de 2010 a 2012. A pesquisa tem sido desenvolvida pela Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no estado do Rio de Janeiro (IPHAN/RJ). Os dados têm subsidiado debates sobre o registro deste culto como patrimônio imaterial fluminense e esta pesquisa encontra-se ainda em curso no IPHAN/RJ. Os dados do INRC foram trabalhados qualitativa e quantitativamente pela pesquisa de mestrado de Pereira (2013), já que o Inventário apenas arrolava dados como sexo, idade e história de vida do dirigente e trajetória do terreiro, mas não previa a avaliação da relação numérica entre homens e mulheres como aqui nos propomos.

A amostra de 33 terreiros desenvolvida pelo INRC tem subsidiado as discussões do IPHAN/RJ quanto ao registro do candomblé como um saber tradicional dentro do inventário de Bens Imateriais do Brasil, mas também como uma amostra da situação em que se encontram as casas de candomblé no estado do Rio de Janeiro. Juntamente a este registro imaterial seguem, no órgão, pedidos de

tombamentos de alguns dos terreiros inventariados, os quais serão subsidiados pelos dados do INRC. No anexo 1 (tabela 2) indicamos os terreiros abarcados pelo Inventário e que compõem a amostra aqui considerada.

Para a análise da relação entre homens e mulheres dentro do comando dos terreiros fluminenses abordaremos antes as "nações" que compõem a amostra. Parés (2007) indica que o termo "nação" deve ser visto sob uma ótica das relações étnicas e interétnicas de Barth (2000) e como essa construção funciona como uma fronteira onde internamente são criados elementos de autoimagem e de concepção de mundo. Esta identidade foi construída no contexto da diáspora negra para o Brasil, e reflete uma ação intencional dos africanos na elaboração de uma identificação entre os escravos de diversas regiões da África, às vezes com troncos linguísticos semelhantes, e que se aglutinaram no Brasil em torno deste "conceito-identidade" (PARÉS, 2007) aproximado de procedência. Adota-se a grafia entre aspas por ser um conceito ainda sem definição definitiva no campo historiográfico, antropológico, arqueológico e mesmo dos estudos de religiões afro-brasileiras (PEREIRA, 2013).

Conforme podemos observar no gráfico 1 a amostra analisada se caracteriza por um predomínio de terreiros da "nação" Kêtu (70%), seguido de casas de origem Angola (15%), Jêje (6%), Jêje-Mahin (3%) e por fim Efón (3%). A amostra salienta o predomínio Kêtu nos terreiros de candomblés avaliados, o que é indicado por Rocha (2000), devido à segunda leva de migrantes de baianos para o Rio de Janeiro no final do século XIX. Somadas a essa leva, as entradas ocorridas no século XX²¹⁵ e a implantação de axés desta "nação" na cidade (CONDURU, 2010), configuraram a proeminência Nagô nos candomblés cariocas e, conseqüentemente, fluminenses.

²¹⁵ Em relação ao século XX podemos relacionar a consolidação do Rio de Janeiro como centro político da Primeira República e o seu desenvolvimento econômico como elementos que incentivaram tal migração. A Capital Federal perdeu a primazia econômica apenas com o desenvolvimento da industrialização em São Paulo (FURTADO, 2001).

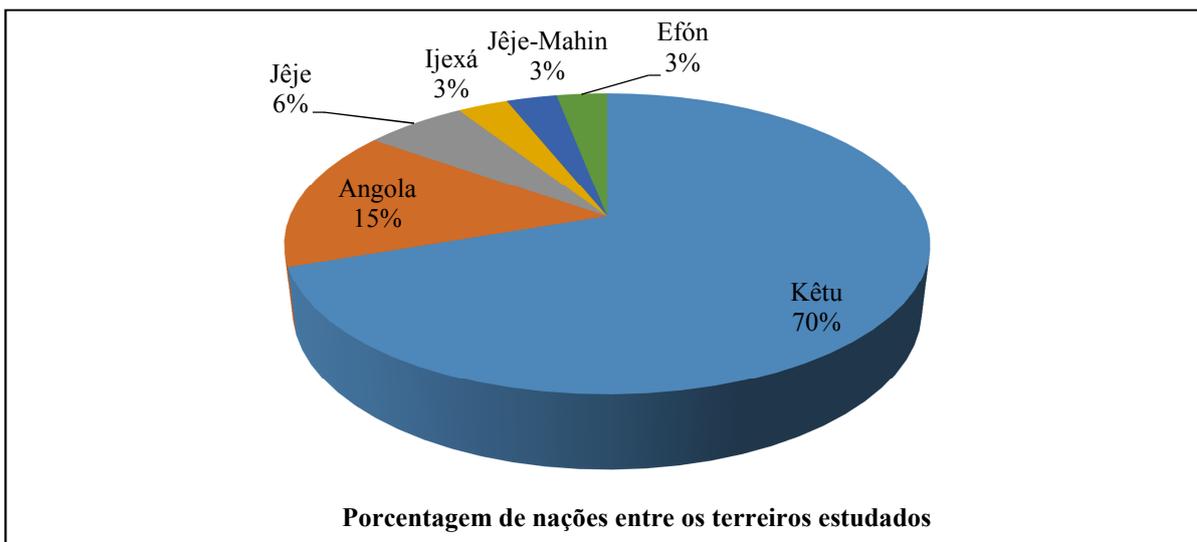


Gráfico 1. Porcentagem das nações de candomblé entre os terreiros estudados²¹⁶.

Para além dos elementos ligados à pureza do culto Nagô, defendida por Santos (1984), Verger (1981) e Bastide (2001), podemos citar o predomínio de casas Nagôs em Salvador (BA) e a saída de membros em migração para o Rio de Janeiro como os principais motivos da sua prevalência na amostra. Também podemos indicar que, devido a esse ideal de pureza defendido pela academia e pela própria "nação", muitos terreiros trocaram suas origens étnicas intencionalmente, com o intuito de se configurarem como casas Kêtu. Citamos o caso do Ilê Asé deYá Atará Magbá, inicialmente pertencente à raiz Angola, mas que se configurou como Kêtu por uma ação da dirigente. Tal situação também ocorreu no Terreiro Ilê Asé Baru Lepê, originalmente Efón, mas que assumiu uma identidade Kêtu, mantendo algumas ligações com a identidade Angola.

Outra ocorrência observada foi a presença de apenas uma casa da nação Efón, o Terreiro Ilê Ogun Anaeji Igbele Ni Oman. Existe uma casa filha desta nação, o Terreiro Ilê Asé Baru Lepê, mas este identifica-se mais com a “nação” kêtu do que a Efón. A situação não causa medo aos próprios membros Terreiro Ilê Ogun Anaeji quanto à extinção da nação, mas sim como a manutenção da identidade de culto frente a sua casa filha. Esta interrupção levou essas casas a romperem parcialmente o contato e suas relações religiosas (PEREIRA *et alii*, 2012).

²¹⁶ Fonte: Pereira, 2013.

Para o Terreiro Ilê Ogun Anaeji Igbele Ni Oman é compreensível que haja um orgulho em se assumir a identidade de "nação". O não crescimento do número de casas pode estar relacionado à manutenção autêntica de preceitos e de identidades, em especial o culto ao orixá fitomórfico Iroko (*Ficus doliaria* M. ou a *Clorophora excelsa*) e o culto ao caboclo como divindade do terreiro. Assim, a qualidade e não a quantidade de casas regem seu crescimento (PEREIRA *et alii*, 2012).

Para a "nação" Kêtu, há uma primazia de dirigentes oriundos da Bahia, como no caso do Asé Yá Nassó Oká Ilê Osun, Terreiro Ilê Omi Ojuarô e o Ilê Obá Nilá, o que reforça a identidade Nagô associada àquele estado e trazidas para o Rio de Janeiro com os migrantes.

Ao mesmo tempo, observamos terreiros com dirigentes cariocas, como no caso do Ilê Asé Yátópé, o Terreiro de Ogum e o Ilê Asé Nilá Odé, todos iniciados no candomblé por dirigentes baianos, mas com naturalidade do estado do Rio de Janeiro. Este fato demonstra o desenvolvimento de candomblés com dirigentes fluminenses de forma autóctone em relação a proveniência baiana, o que os distingue de casas ainda comandadas por migrantes baianos.

Outra situação encontrada é a presença de dirigente de outros estados, como no caso do Terreiro da Boa Viagem, fundado por José Gomes de Lima, vindo do estado de Pernambuco, o que se percebe no nome do terreiro ligado a uma famosa praia daquele estado.

As três situações ilustram bem a origem diversa de dirigentes nos candomblés cariocas, o que desenvolvemos anteriormente. Isso permite dizer que, para a amostra estudada, apesar de uma proeminência baiana em seu comando, são perceptíveis outras origens para os dirigentes. Isto nos permite concluir que, atualmente, convivem dirigentes baianos, cariocas e de outros estados no comando dos axés, o que atenua consideravelmente a imagem construída da proeminência baiana no comando do culto.

Não obstante, o predomínio Kêtu é indiscutível na amostra analisada, o que reforça a posição desta nação como a majoritária no Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, sua alta incidência pode ter influenciado outros terreiros a adotarem traços Nagôs²¹⁷ como forma de aproximação entre as casas, ou no intuito de adquirirem capital cultural²¹⁸ que os tornasse diferenciáveis dos demais terreiros, fato já destacado por Capone (1999) em suas análises.

A análise do gráfico 2, abaixo, permite identificar a divisão por gênero dos dirigentes dos terreiros e ainda a relação entre sexo e "nação". Da raiz do Kêtu há 14 dirigentes do sexo masculino e 9 do feminino. Na Angola, a relação é de 4 homens para cada mulher. Na Jêje, Jêje-Mahin e Efón encontramos apenas ialorixás no comando. Enquanto na tradição Ijexá há apenas dirigentes masculinos.

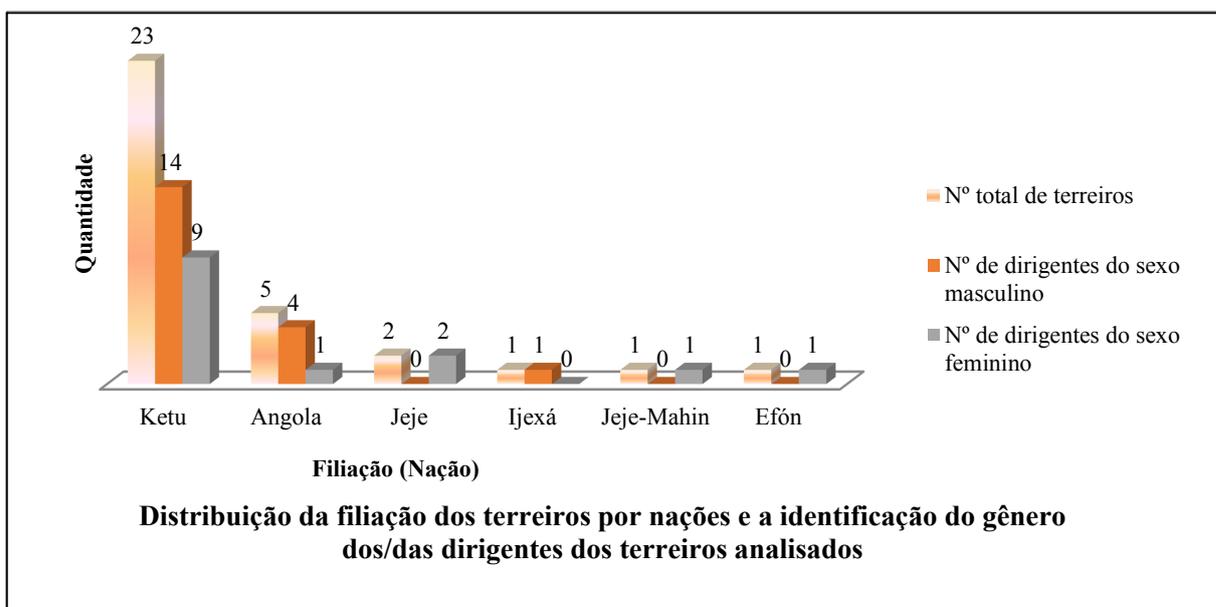


Gráfico 2. Distribuição da filiação dos terreiros por nações e a identificação do gênero dos/das dirigentes dos terreiros analisados²¹⁹.

²¹⁷ Os traços nagôs mais marcantes são o culto a Oxossi e Xangô como patronos dos axés, a alta hierarquização dos cargos e dos deveres dos iniciados (aos moldes trabalhados nas casas de Salvador/BA) e a organização espacial em quartos de santo de forma individualizada ou congregada por tipo (por exemplo, orixás das matas).

²¹⁸ Segundo Pierre Bourdieu (1996), por capital cultural entendemos o conjunto de recursos, competências e apetências disponíveis e mobilizáveis em matéria de cultura dominante ou legítima. Pode existir em dois estados: incorporado, quando faz parte das disposições, do *habitus*, dos agentes; e objetivado, quando é certificado através de provas, atributos ou títulos, designadamente escolares.

²¹⁹ Fonte: Pereira 2013.

A amostra permite concluir que o número de babalorixás é maior que o de ialorixás no comando das casas: 19 homens para 14 mulheres. Este resultado questiona as afirmações de Bastide (2001), Verger (1981) e mesmo Landes (2002), feitas em décadas passadas, quanto a prevalência do "matriarcado" na direção das casas de candomblé. Se analisarmos a amostra da "nação" Kêtu, observa-se que tal comando, fortemente observado por Landes em Salvador (BA) na década de 1930, é substancialmente menor no levantamento feito no Rio de Janeiro na primeira década do século XXI (14 homens para 9 mulheres).

No caso carioca, as dirigentes femininas possuem maior destaque na mídia e, conseqüentemente, maior visibilidade no candomblé. Além disso, como muitas são migrantes baianas ocorre o que Capone (2009) defende com "processo de africanização do culto", ou seja, uma aproximação com a produção acadêmica e consequente visibilidade nas mídias. Podemos citar a Mãe Beata de Iemanjá e Mãe Gisele de Omindarewa. A primeira muito presente em eventos de valorização do candomblé no Rio de Janeiro e escritora. A segunda por sua trajetória de vida: uma filha de escravos, migrante advinda da Bahia e que fundou seu axé no Rio de Janeiro. Porém é possível constatar, na amostra estudada, uma primazia masculina na direção. No caso carioca, temos dirigentes masculinos também proeminentes perante o público: como o Pai Valdomiro (já falecido), Pai Miguel, Pai Bira e Ojé Josiel, dentre aqueles que têm maior visibilidade devido a publicação de periódicos relacionados aos cultos afros e participação em eventos de veiculação das tradições e cosmologias dos candomblés.

Conclusões

A pesquisa permitiu observarmos que o "matriarcado nagô", defendido por Bastide (2001) e mais fortemente por Landes (2002), não foi predominante em nossa amostra. Os valores de 19 homens e 14 mulheres no comando dos Axés permitem questionar se a liderança no candomblé é eminentemente feminina. Os dados obtidos quase pareiam a liderança entre os sexos, mas apresentam a prevalência masculina.

Se observarmos a “nação” Kêtu, fortemente estudada pelos autores acima citados e identificada como matriarcal, veremos o predomínio de homens no comando dos axés (14 dirigentes). O valor não nos permite dizer que tal comando feminino seja proeminente na amostra carioca, como a bibliografia indica. Mas, ao mesmo tempo, apresenta como o comando dos Axés tem sido realizado pelo gênero masculino. Isso nos leva a aventar a possibilidade do "Matriarcado Nagô" (LANDES, 2002) não ser tão expressivo no caso do Rio de Janeiro e que o comando feminino, apesar de presente em nove casas da "nação" Kêtu, esteja em queda.

Birman (1995) e Fry (1982) relacionaram a emergência de dirigentes homossexuais masculinos como meio de aceitação social, sustento financeiro e busca por parceiros nos casos estudados por eles. Não podemos inferir a mesma possibilidade para a amostra analisada, nem mesmo cogitar relações de gênero deste tipo para nossas observações (pois não estão disponíveis no INRC). Porém, a emergência de homens no comando dos axés já foi identificada há mais de vinte anos na literatura sobre o candomblé (LIMA, 2003), o que torna a discussão da queda do matriarcado mais destacável, pois não se apresenta como algo recente ou inédito, mas um processo em curso e que pode ser visualizado na amostra apresentada.

Para Lima (2003), a emergência de homens na direção de terreiros é visível na década de 1970. Com os dados apresentados, esta demonstra um contínuo crescimento ou ainda um pareamento no comando com as mulheres. Aventamos que alguns terreiros tenham uma predileção por dirigentes masculinos não apenas por estes serem seus fundadores ou sucessores, mas encontrem nos babalorixás um diferencial cultural e religioso para visibilidade de suas casas. Isto desloca as questões religiosas para as referentes ao capital cultural (BOURDIEU, 1996). Conforme Pereira (2015), ao realizar entrevistas com dirigentes de um terreiro na Baixada Fluminense, os homens são visto com maior capacidade de comando e força de ação na direção de axés.

Em um meio ainda dominado por mães de santo, ter um babalorixá como líder pode trazer à família de santo um diferencial ou uma recriação da tradição voltada na figura do pai/babalorixá. Como afirma Roy Wagner (1981), a adoção de novas características dentro de um conjunto cultural permite a ação consciente de criação de uma nova tradição e de um novo passado. Em nosso caso, a da presença e iniciação no candomblé por um babalorixá e não por uma Yalorixá. Por outro lado, frente às perseguições que alguns terreiros têm sofrido no Rio de Janeiro, ter uma figura masculina pode impor mais respeito e proteção ao espaço sagrado²²⁰.

Assim, o valor expressivo de pais de santo pode indicar a valorização da figura do homem e dirigente no candomblé carioca, o que o tornaria diferente dos terreiros da Bahia. A assertiva leva a discussão de que o campo do gênero pode estar sendo perpassado pela concorrência religiosa entre a Bahia e o Rio de Janeiro, sendo que no solo fluminense o diferencial reside nos babalorixás, enquanto na Bahia manter-se-ia a tradição da mulher como regente das roças (PEREIRA, 2013). Assim, uma reinvenção da tradição (HOBSBAWM & RANGER, 1997) estaria em curso consolidando a proeminência masculina nos terreiros cariocas.

Isso permite aos pais de santo se destacarem e, ao mesmo tempo, incentivarem a iniciação de novos homens para o comando dos terreiros a serem formados. Parece nos, então, que há uma ação consciente de valorização da figura do homem na liderança e que ele possa, sem problemas de cunho religioso, exercer sua liderança nos candomblés cariocas.

Conclusivamente, para nossa amostra, é possível perceber a emergência masculina nas direções dos axés e a queda, ou mesmo quebra, do modelo de dirigente feminino. Pesquisas futuras, que acompanhem as sucessões de comando nos terreiros, poderão informar se a tendência observada se concretizará, tornando-se ou não prevalente nos Axés cariocas.

²²⁰ São inúmeras as notícias de destruição ou vandalismo aos locais de culto afro-brasileiros em jornais do Rio de Janeiro. Fonseca & Giacomini (2014) indicam que a expansão do pentecostalismo entre as milícias e traficantes de certas regiões do Rio de Janeiro tem gerado perseguições aos terreiros e consequente fechamento dos locais. Observando os casos estudados pelas autoras, podemos observar uma perseguição maior a dirigentes femininas do que masculinas. Outrossim, o caso do apedrejamento de uma iniciada no candomblé ocorrido no ano de 2015 indica a possível fragilidade da mulher frente às perseguições que o candomblé tem passado.

REFERÊNCIAS

- BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô.** São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- BIRMAN, P. **Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda.** Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário.** São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- CALDAS, Glícia. **Munganga Nzambiri: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888).** 125f. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-graduação em História Comparada), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia.** 9a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- COLE, Sally. **Ruth Landes: a life in Anthropology.** Nebraska: University of Nebraska Press, 2003.
- CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". In: **Revista Topoi**, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, , p. 178-203.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **O Museu Mefistofélico e a distabuação da magia**: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. São Luis: EDUFMA, 2009.

FONSECA, Denise Pini; GIACOMINI, Sonia Maria. **Presença do axé – mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

FRY, P. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: _____. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 54-86.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

GOMES, Tiago de Melo. "Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930". In: **Afro-Ásia**. Salvador, UFBA, v. 29-30, 2003.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ. 2002.

_____. "A cult matriarchate and male homosexuality". In: **The Journal of Abnormal and Social Psychology**, vol. 35, no. 3, July, 1940 (traduzido como "Matriarcado cultural e homossexualidade feminina". In Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002, pp. 319-331).

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intergrupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Tania Andrade. "Arqueologia da Diáspora Africana, Rio de Janeiro, século XIX: o cais do Valongo". Comunicação feita à **4ª Reunião da SAB Sudeste**: Novos problemas, novos enfoques, novos resultados. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 05 a 07 de novembro de 2012.

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR.

CEAO/SEMUR/SEHAB, 2007. Disponível em:
<<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em 25 de out de 2012.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NETTO, Márcia Ferreira (org.). **Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: IPHAN, 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, Rodrigo. **Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro.** 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu Nacional/UFRJ, 2013.

_____. “A morte ronda a casa: etnografia do rito do axexê”. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silva M. **Religiosidade e Performance: diálogos contemporâneos.** Rio de Janeiro: Mauad X/ FAPERJ, 2015, p. 103-125.

PEREIRA, Rodrigo; MOURÃO, Tadeu; CONDURU, Roberto; GASPAS, Anderson; RIBEIRO, Maíra. **Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Musas, 2012.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo.** 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

RIO, João do. **As religiões do Rio (1904).** Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações Kêtu: ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **As colectividades anormaes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras. 1977.

SANTOS, Juana Elbin dos. **Os nagô e a morte: padê, asèsè e o culto égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1984.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. **Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

ANEXO 1

Tabela 2. Casas de candomblé analisadas no INRC²²¹.

Denominação do Terreiro/Casa de Candomblé	Filiação (Nação)	Dirigente (Ano base 2012)
Terreiro Santo Antônio dos Pobres/ Ilê Asé Baru Lepé	Kêtu	Valdomiro Costa Pinto
Terreiro de Yá Nitinha – Associação de Nossa Senhora das Candeias/ Terreiro Asé Yá Nassó Oká Ilê Osun	Kêtu	Areonite da Conceição Chagas
Associação Religiosa Jeje Mahin/ Terreiro da Boa Viagem	Kêtu	José Gomes de Lima Filho.
Terreiro da Mãe Gisele de Omindawréa / Associação Ilê Asé de Yá Atará Magbá	Kêtu	Gisele Cossard mindarewá
Ilê Asé Baba Nile Ké/ Terreiro de Babaegun	Kêtu	Josiel Manoel dos Santos
Terreiro Ilê Nidê	Kêtu	Antenor Pereira Palma
Abassá do Ogum / Terreiro do Pai Ronaldo de Oxalaguiã	Angola	Ronaldo de Oxalaguiã
Associação Beneficente Ilê Asé Obaluayê Azauany/ Ilê Asé Obaluayê Azauany	Angola	Pai Ricardo Victória
Terreiro de Mãe Regina de Oxossi/ Ilê Asé Igbá Odé	Kêtu	Mãe Regina de Oxossi
Ilê Ajagunã Asé Oyá Messan/ Terreiro do Pai Reginaldo	Kêtu	Pai Reinaldo de Oxalá/ Reinaldo Pereira de Freitas
Terreiro Ilê Asé Yatopé / Terreiro do Oyá Gindê	Kêtu	José Roberto Gonçalves
Terreiro Ilê Omolu Oxum / Casa da Mãe Meninazinha de Oxum	Kêtu	Mãe Meninazinha de Oxum/ Maria do Nascimento
Terreiro Ilê Asé Lissá Vodun / Terreiro da Mãe Lissá	Kêtu	Mãe Lissá/Sueni Passos da Silva
Terreiro Ilê Asé Ogbójù Fire Imó Ogun Oyá / Terreiro do Pai Gun Jobi	Kêtu	Sérgio Barbosa Costa
Terreiro Alto do Oxossi/ Terreiro Asé N'La Odé	Kêtu	Sebastião Ícaro Soares
Terreiro Rwe Sinfá (Casa das Águas de Ifá)	Jêje	Helena Batista de Araújo
Sociedade Senhor do Bonfim do Ilê Obá Nilá – Asé Yamassé	Kêtu	Mãe Edelzuita de Lourdes Santos de Oliveira
Terreiro Ilê Asé Omó Iná / Casa de Doté Luis D' Yansã	Kêtu	Doté Luis D' Yansã /Luiz Carlos Damasceno
Terreiro Ilê Asé Oju Oba Ogo Odo / Terreiro do Pai Bira de Xangô	Kêtu	Pai Bira de Xangô/ Ubirajara Gomes da Silva
Terreiro Ilê Omi Guarô	Kêtu	Mãe Beata de Yemanjá/ Beatriz Moreira Costa
Associação Tenda Espírita Ogum Meji/ Terreiro Ilê Asé Ode Iulê	Kêtu	Alexandre de Oxossi/ Alexandre Miguel da Silva
Ilê Asé Opô Afonjá	Kêtu	Mãe Regina Lúcia

²²¹ Fonte: Pereira *et alii*, 2012.

		Fortes dos Santos
Terreiro de Ogum	Kêtu	Pai Gustavo de Ogum/ Gustavo José Ferreira
Ilê Asé Baba Olwô Omim / CEPAB- Centro de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiras	Angola	Pai Miguel/José Miguel Gonçalves
Associação Religiosa Ilê Omo Oya Legi/ Ilê Omo Oya Legi	Kêtu	Mãe Palmira/ Palmira Ferreira Navarro
Culto Corte Real da Nação de Ijexá/ Ilê Ti Oxum Omi Ia Ilá Oba Ti Odou Ti Ogum Alé	Ijexá	Pai Zezito de Oxum/ José Zeferino Aquino
Organização Espírita de Origem Afro-Brasileira Senhor do Bonfim/ Kupapa Unsaba – Terreiro Bate-Folha	Angola	Mameto Mabeji/ Floripes Correia da Silva Gomes
Kwê Asé Olô Jomim	Jeje	Mãe Zezé/ Maria José Coelho dos Santos
Rumpaimi Hevioso Zoonocaum Mean	Jêje-Mahin	Mãe Deuzimar/ Deuzimar Correa
Terreiro Ilê Asé Oyá Funké	Kêtu	Pai Alberto de Yansã/ Alberto Diniz Rodriguez Gabriel
Inzo Ia Nzambi – Ngana Kingongo – Tumba Jussara	Angola	Mameto Madozã/ Rosemary Alves Queiroz
Ilê Asé Omo Karê	Kêtu	Pai Aguiar de Oxossi/ José Aguiar Coutinho
Axé Pantanal/ Ilê Ogum Anaeji Igbele Ni Oman	Efón	Mãe Maria de Xangô/ Maria Lopes dos Anjos