



DOI: 10.12957/transversos.2023.79535

ENTRE VESTES E OBJETOS: GÊNERO E CULTURA MATERIAL NAS RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS

BETWEEN VESTMENTS AND OBJECTS: GENDER AND MATERIAL CULTURE IN THE AFRICAN-AMERICAN RELIGIONS

Larissa Sarmiento Lira

Universidade Federal da Paraíba

larissalira1306@gmail.com

Lucas Gomes de Medeiros

Universidade Federal Rural de Pernambuco

alucasgm@gmail.com

Resumo:

O texto que segue pretende expor e analisar as dinâmicas de gênero e suas relações com a cultura material nas religiões afro-ameríndias do município de Campina Grande-PB. Para tal, priorizamos as vestes e os objetos litúrgicos que integram o universo imagético sagrado dos terreiros como forma de apontar que os marcadores sociais da diferença não estão circunscritos aos corpos e às diferenças sexuais. As vestes e os objetos informam cosmologias; reforçam dicotomias como masculino/feminino; subvertem ou reiteram dispositivos de controle caros ao mundo ocidental. Antes de adentrar propriamente nessas questões, analisaremos brevemente os motivos da massiva concentração de estudos afro-ameríndios no campo da Antropologia se comparada à produção historiográfica. O texto tem como base metodológica uma etnografia desenvolvida conjuntamente pelos autores entre os anos de 2021 e 2023 em terreiros que congregam os cultos do Candomblé nagô egbá e da Jurema Sagrada simultaneamente.

Palavras-Chave: gênero; cultura material; religiões afro-ameríndias; Campina Grande-PB.

Abstract

The following article aims to evidence and analyse gender dynamics and their relations with the material culture of African American religions in the municipality of Campina Grande-PB. To do so, we prioritise vestments and liturgical objects that are part of the sacred universe of imagery of terreiros as a way of pointing out that the social markers of difference are not limited to bodies and sexual differences. Vestments and objects inform cosmologies; reinforce dichotomies such as masculine/feminine; and subvert or reiterate “control dispositifs” of paramount importance to the Western world. Before properly delving into these issues, we will briefly analyse the reasons for the massive concentration of African American studies in the field of Anthropology compared to the historiographic production. This paper has as its methodological basis an ethnography carried out by the authors between 2021 and 2023 in terreiros that simultaneously congregate the cults of Nagô Egbá Candomblé and Jurema Sagrada.

Keywords: gender; material culture; african american religions; Campina Grande-PB.

1. Introdução

O animismo fetichista dos negros baianos (2014 [1900]) do médico e antropólogo maranhense Raimundo Nina Rodrigues, é considerada a obra inaugural nos estudos das religiões afro-brasileiras. O caráter etnocêntrico da obra – que se manifesta, por exemplo, na compreensão de que as religiões negras são animistas ou fetichistas e que os negros apresentam uma certa incapacidade de adesão aos ditames do monoteísmo cristão – está diretamente relacionado às posições político-epistemológicas do autor e da produção de conhecimento de sua época. Rodrigues foi influenciado pela Antropologia Evolucionista, pela Antropologia Criminal de Cesare Lombroso e pela Eugenia (pseudociência ou política de aprimoramento racial). Paradoxalmente, o pioneiro da Antropologia à brasileira, evidenciou as práticas e representações, os sistemas de crença e o complexo mitológico do Candomblé, tema pouco estudado no perímetro científico do contexto. Desde então, uma tradição de estudos afro-brasileiros tem gradativamente se consolidado, passando por autores que em muito reiteram o pensamento de Nina Rodrigues como Arthur Ramos e pelos que criticaram suas teses como é o caso de Manuel Querino.

Considerado um dos principais nomes no processo de institucionalização das ciências sociais brasileiras, o médico e etnólogo Arthur Ramos (1903-1949) é também um continuador de muitos aspectos do pensamento de Nina Rodrigues. A soberania dos iorubás perante outros grupos de origem africana como os bantos defendida por Rodrigues em *O animismo fetichista dos negros baianos* (2014 [1900]) é reiterada por Ramos em *As culturas negras no Novo Mundo* (1979). Retornando aos estudos de Rodrigues, a quem se refere como mestre baiano, Ramos não se intimida ao apontar a “supremacia numérica e talvez cultural dos nagôs” (1979: p. 204). A defesa de uma superioridade nagô ou iorubá apresentada por Rodrigues e defendida por Ramos é uma característica comum ao pensamento evolucionista dos fins do século XIX e início do XX que costumava contrapor práticas, culturas e representações e formular uma verdadeira estratificação entre os grupos.

Manuel Querino (1851-1923), historiador, etnólogo e artista baiano foi sem dúvidas o intelectual contemporâneo a Nina Rodrigues que melhor problematizou o racismo explícito em suas teses. Querino se contrapunha à crença da inferioridade das raças negras e apontava a infinidade das contribuições dos negros à cultura brasileira. Sobre o negro, pondera: “foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria

etc, competindo-lhe, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira” (2018: p. 30). O projeto de branqueamento social e epistêmico que tem origem nas primeiras décadas do século passado no Brasil é responsável pela massiva divulgação da obra de Nina Rodrigues em comparação ao silenciamento que por muito tempo vigorou em torno da produção de M. Querino.

Não é difícil compreender o porquê de estudos como os dos autores citados acima localizarem-se majoritariamente na seara antropológica. Desde a institucionalização da Antropologia como ciência pretendeu-se investigar os agrupamentos e coletividades exteriores ao chamado Velho Mundo. Esses grupos, que majoritariamente constituíram tradições por via da oralidade, eram compreendidos como primitivos e os estudos sincrônicos a respeito dos seus modos de existência acabaram por triunfar. A História, por sua vez, não menos etnocêntrica em seu nascedouro científico, voltava-se aos sujeitos e grupos cuja escrita era uma realidade corrente, fez isso porque lhe interessava quase que exclusivamente os estudos do passado, das experiências distantes no tempo, cuja escrita era a única forma de acessá-las e resgatá-las tal como havia acontecido.¹

Estudar o passado dos povos dotados de escrita era o que cabia à História científica emergente, enquanto a Antropologia encontrava-se comprometida com o tempo presente das culturas de grupos ágrafos. Os propósitos de cada uma dessas ciências conduziram à formulação de metodologias cabíveis aos problemas de investigação, desse modo, a produção historiográfica converteu os arquivos (conservados em toda sorte de instituições públicas e privadas) em mananciais de fontes para a escrita da História. Enquanto os/as antropólogos/as desde muito cedo construíram pontes com os seus campos de investigação, o que permitiu observar práticas, representações e interações dos grupos.

Graças, em grande medida, ao Movimento dos Annales na França dos fins da década de 1920, a produção historiográfica passou a reavaliar seus postulados, adotar novas fontes e estreitar os laços com outras ciências humanas. Os movimentos de descolonização por volta da década de 1950 também possibilitaram valiosas reformulações na ciência antropológica. Gradativamente, as investidas dos Annales – tais como a compreensão de que a História é retrospectiva (volta-se ao passado a partir de questões do presente); a ideia de que os documentos não falam por si, mas

¹ A crença de que era possível recompor o passado foi difundida por historiadores do século XIX como Leopold von Ranke, expoente do Historicismo alemão.

quando são devidamente interrogados; que o passado não pode ser reconstituído tal como ocorreu - vão se transformando em lugar-comum. A produção antropológica, por seu turno, passou a questionar os etnocentrismos comuns ao fazer antropológico do século XIX reforçando a ideia de que os sistemas simbólicos e culturais do outro devem ser compreendidos de modo cada vez mais aproximados das lógicas de interpretação de mundo desse outro.

Desse modo, a História e a Antropologia ampliaram consideravelmente seus arcabouços teóricos, metodológicos e temáticos, mas permanecem vigilantes às duas grandes principais infrações que podem vir a ser cometidas por elas, respectivamente: o anacronismo (sínteses explicativas que não respeitam as condições cronológicas) e o etnocentrismo (que naturaliza a soberania das cosmologias e práticas ocidentais). Apesar das constantes reformulações pelas quais passou a produção historiográfica, a valorização da análise de eventos passados e a soberania das fontes escritas continuam uma realidade corrente. A manutenção do status quo em vista de não comprometer o *métier* canônico implica na rejeição de determinados temas de pesquisa e esses acabam por encontrar espaço e valorização em outras áreas. Por isso, as religiões afro-ameríndias² foram tornadas realidades mais próximas do universo discursivo antropológico do que da produção historiográfica.

A antropóloga Lisa Castillo (2010) problematiza essa compreensão corrente na esfera antropológica de que as religiões de terreiro se constituem exclusivamente com base nas tradições orais. A autora nos dá exemplos de uma série de expressões escritas que poderiam ser facilmente analisadas por historiadores/as, a saber, os bilhetes depositados nas oferendas, os cadernos de fundamentos, os registros de institucionalização das casas, etc. Nos terreiros há uma valorização da palavra falada em detrimento da grafada; a palavra falada é portadora do axé e veicula energias sagradas (ELBEIN, 2012), no entanto, essa realidade majoritariamente circunscrita às cerimônias não pode ser compreendida como justificativa para a crença no exclusivismo da oralidade.

Michelle Perrot (1989) em estudo sobre as “Práticas da memória feminina” em texto

² Na cidade de Campina Grande-PB predomina o Candomblé (em sua modalidade nagô egbá) e a Jurema Sagrada (religião de origem indígena acrescida de práticas associadas ao catolicismo e a Umbanda). Logo, o termo “religiões afro-ameríndias” em substituição da expressão “religiões afro-brasileiras” propõe evidenciar os componentes ameríndios dos cultos nessa localidade. O que chamamos de “componentes ameríndios” é um conjunto de práticas, exercícios rituais e instrumentos de origem indígenas ou que resultam de uma integração entre as antigas pajelanças e as práticas de procedência ibérica, a saber: os rituais de benzimento, a utilização de cachimbos e maracás, o culto aos encantados e a ingestão da bebida chamada “jurema” ou “vinho de jurema”. Todos esses elementos que indicam cosmologias de origem não africana nos terreiros convergem para a utilização do conceito “religiões afro-ameríndias” como já fizeram Ferretti (2013) e Barros (2017).

homônimo, expurga o silêncio dos arquivos públicos sobre as mulheres no século XIX e informa que esses são constituídos por homens e sobre homens. A autora convoca os pares a uma imersão mais profunda nos arquivos privados como as cartas de amor e os álbuns de família onde as mulheres aparecem com mais frequência: a clássica distinção público e privado distante de se restringir à seara política, informa quem pode figurar como sujeito entre as variadas fontes históricas. Perrot ainda pontua que no século XIX as mulheres estavam limitadas quanto aos aparatos escriturários, associados ao universo delas estavam os vestidos, bugigangas e fotografias de família.

No que as provocações de Castillo (2010) e Perrot (1989) podem auxiliar no que diz respeito às possibilidades do fazer historiográfico no quadro das religiões de terreiro? A primeira autora informa que essas religiões não se restringem à oralidade e que registros escritos não convencionais podem ser tomados como fontes; a segunda, quando aponta a variação daquilo que os diferentes sujeitos da história costumam salvaguardar em seus acervos pessoais e coletivos, faz refletir sobre a possibilidade de se tomar os elementos da cultura material como fontes. As estampas de determinados tecidos, o valor de mercado dos porta-joias, o quantitativo de utensílios domésticos em dado contexto temporal e espacial, por exemplo, podem revelar infinitas realidades do ponto de vista econômico e simbólico.

A provocação da autora nos faz lembrar uma experiência etnográfica que em muito conduziu às reflexões presentes nesse artigo: determinada sacerdotisa quando convidada a integrar o corpo de interlocutores/as para o desenvolvimento de algumas pesquisas, informou que não aceitaria gravar entrevistas por complicações vocais, mas que conversaria sobre tudo que fosse necessário. Depois de algumas horas de diálogo e da apresentação de um conjunto de fotografias que comprovavam sua longa trajetória religiosa, interrompeu o diálogo para trazer determinado objeto que guardava com muito zelo. Tratava-se de um couro de bode ressecado que foi retirado de um animal imolado em um ritual no terreiro do qual era sacerdotisa. O couro contava com o nome completo de todos/as os/as religiosos/as antigos/as da cidade que compareceram à cerimônia. A sacerdotisa se valia daquele instrumento como uma espécie de documento de comprovação de que tudo foi feito dentro dos conformes da religião e que o ritual ocorreu perante os olhos dos/as mais antigos/as e respeitados/as praticantes do culto em seu município. Quando questionada sobre o fato de não ter pedido que as assinaturas fossem reunidas em um caderno de anotações, a sacerdotisa sorriu e informou tratar-se de um

fundamento, como também são chamados os segredos e ditames teológicos em várias práticas religiosas de terreiro.

Desse modo, as seções que seguem pretendem considerar os instrumentos sagrados da cultura material das religiões de terreiro a fim de compreender como as dinâmicas de gênero se manifestam nesses espaços e objetos, reiterando ou subvertendo as dicotomias ocidentais correntes. Para isso, serão analisadas imagens fotográficas e evocadas as experiências etnográficas que mesmo não restritas ao município de Campina Grande evidenciam o complexo nagô egbá associado à Jurema Sagrada comum ao município.

2. Cultura material nos terreiros: definições e contexto

Como sinalizado, as inquietações que aqui nos trazem se baseiam em experiências etnográficas realizadas entre os anos de 2021 e 2023 em terreiros de Candomblé nagô egbá e Jurema Sagrada de Campina Grande-PB ou em festividades fora dos terreiros, mas envolta nesse mesmo conjunto de tradições. Deslocamo-nos aos espaços dos terreiros em circunstâncias cerimoniais, ou não, e registramos através de fotografias³ e diários de campo, observações sobre os aspectos da cultura material e sua relação com as dinâmicas de gênero. Não foi realizada uma história oral propriamente dita em termos de gravação de narrativas, transcrição e análise, porém, as informações e fotografias captadas no campo foram em algumas circunstâncias apresentadas e discutidas com os/as praticantes. Esses diálogos tinham por objetivo auxiliar no desenvolvimento das etnografias realizadas em campo. Posteriormente, discutimos os nossos registros, contrastamos as impressões e sistematizamos o debate com base nessas experiências a fim de compreender as relações entre o gênero e a cultura material.

Por cultura material entende-se o estudo da cultura agregado aos objetos, a instrumentalidade produzida que compõe, monta, veste, decora, adorna e identifica indivíduos e grupos. “Trata-se da teoria que dará forma a ideia de que os objetos nos fazem como parte do processo pelo qual os fazemos, não havendo separação entre sujeitos e objetos” (MILLER, 2013: p. 92).

É a abordagem antropológica e a literatura etnográfica que irão fortalecer o valor dos

³ O equipamento utilizado para captação dos registros fotográficos foi uma Câmera Canon SL3. As imagens que constam neste trabalho foram selecionadas do acervo da autora, registros feitos em variados terreiros da cidade de Campina Grande - PB, fruto de um trabalho de campo que vem sendo realizado desde 2015.

objetos como parte significativa dos estudos da cultura material, por mais que ao longo da história da Antropologia nem sempre os estudos dos objetos tenham sido destaque como tema específico de descrição e análise. A fotografia também tardou a ser reconhecida e valorizada como instrumento de produção de conhecimento; apoio à pesquisa e informação multidisciplinar. As indumentárias enquanto objetos de investigação e a moda enquanto área de pesquisa também tardaram em ser reconhecidas, por vezes ignoradas por abordagens que se querem dominantes, é o caso da Filosofia como aponta Lars Svendsen (2010). Em áreas como a Antropologia, Arqueologia, Sociologia e História, além de outras disciplinas das ciências sociais e humanas, os objetos vão ganhando espaços e sendo considerados como parte estruturante e úteis aos estudos culturais, sociais e religiosos, por carregarem em si uma série de significados simbólicos, valores, crenças, identidades étnicas e até mesmo estruturas econômicas. Não seria exagero afirmar que o entendimento de qualquer forma de vida social e cultural demanda a compreensão da função dos objetos materiais. (GONÇALVES, 2007, p. 15-16).

Os fundamentos nas religiões de terreiro marcam um modo particular de fazer, do uso e da relação com determinados objetos que são funcionais, mas também ultrapassam essa função de uso e atingem o campo simbólico. O exemplo do couro que serviu para assinaturas reflete a complexidade e a elaboração de distinções rituais e simbólicas e de como o maior foco está na relação da pessoa com a coisa criada e não no objeto em si.

Nas religiões afro-ameríndias há um zelo com a materialidade construída ao longo de uma vida dedicada à realização e manutenção dos rituais, podemos dizer que não é uma meta das religiões em questão o alcance de uma transcendência por meio do repúdio ao material, há uma devoção aos objetos que passam por rituais e recebem a significância do sagrado, e a partir daí ganham seus devidos cuidados. Nessa relação as pessoas passam a estar totalmente conectadas aos objetos, essa nutrição é parte fundamental para a existência e manutenção dos ritos. Os objetos intermediam a relação das pessoas com as deidades/entidades⁴ dos cultos. “Na religião, o principal propósito do material é expressar o imaterial” (MILLER, 2013: p. 110).

Há uma extensa lista de objetos a serem adquiridos pelo/o iniciado/a, um enxoval, dentre outros materiais é parte do preparo para este fim. As pessoas capricham na construção dessa materialidade, há uma crença de que, dando o seu melhor recebe-se prosperidades na vida

⁴ Nesse manuscrito utilizaremos a noção de entidades para os espíritos como exus, pombagiras, pretos/as velhos/as, mestres/as da Jurema Sagradas etc. e deidade para as divindades associadas ao governo da natureza, os orixás.

espiritual e também material: quanto mais se doa, mais axé⁵ é recebido. Para Leda Maria Martins (2021: p. 70) “Um dos pressupostos dos valores éticos nas culturas negras é a de que os bens culturais, em última instância, são transmissores da energia vital que se espalha do sagrado e que em tudo se manifesta”. Logo, nas religiões de terreiro não há um apelo ao desapego das coisas materiais, há uma nutrição da relação pessoa-objeto, por exemplo: os copos, taças e quartinhas que recebem água, estão nutridas e fortalecem o seu dono/a.

Na seção seguinte será analisado como os elementos da cultura material – as vestes e os objetos, precisamente – se relacionam com as dinâmicas de gênero nos terreiros. É importante frisar que essas religiões são extremamente complexas no que diz respeito às indumentárias e instrumentos sagrados e que esses são revestidos de inúmeros significados. Esses significados atribuídos às dinâmicas de gênero nas vestes e objetos, por serem múltiplos, resultam em inúmeras disputas de memória e narrativa sobre o que é legítimo ou não no quadro religioso.

3. Dinâmicas de gênero, representações e cultura material

Desde a célebre publicação *A cidade das mulheres* (1947) da antropóloga americana Ruth Landes tem se proliferado textos que analisam ou mencionam as dinâmicas de gênero em religiões afro-ameríndias em suas mais variadas designações. O texto de Landes tão importante quanto paradoxal postula a existência de uma espécie de aura feminina entre os terreiros de Candomblé e isso se expressa na dicotomia estabelecida pela autora onde por um lado as mulheres são majoritárias em terreiros de tradições iorubás (sobretudo os de nação ketu) enquanto é vultoso o número de homossexuais comandando os chamados candomblés de caboclo (esses candomblés, descritos na vasta literatura antropológica sobre o tema como mais versados nos sincretismos). Em certa medida, a obra de Landes serviu para reforçar o entendimento corrente entre os terreiros de que essas expressões religiosas são por excelência matrilineares. Analisando a religiosidade afro-ameríndia, seja mediante a bibliografia possível ou por intermédio de observações participantes, pode-se afirmar que em outras realidades territoriais o princípio de centralidade feminina nos candomblés soteropolitanos estudados por Landes não encontra maiores respaldos.⁶

⁵ Força vital.

⁶ As críticas aqui pontuadas não têm por objetivo suprimir a grandeza e o pioneirismo da obra de Ruth Landes. O livro da autora não é só único e inovador pelas questões que trazem – questões essas, vilipendiadas pela Antropologia convencional – mas pelas condições de possibilidade no desenvolvimento da pesquisa e da posterior publicação. A investigação teve início em 1938 quando da chegada de Landes ao Brasil. Em 1939 ela é forçada a

A tradição iorubá de Candomblé nagô egbá, pioneira e predominante na cidade de Recife-PE, pode ser apontada como uma das manifestações religiosas afro-ameríndias onde os homens se expressam massivamente. Numericamente, não podemos afirmar com precisão que o número de sacerdotes (ou outros praticantes) masculinos é superior ao número de praticantes femininos, mas as observações em momento cerimonial ou não, possibilita tomar nota da expressiva presença masculina. Salientamos ainda que a casa matriz na tradição nagô egbá, o Terreiro Obá Ogunté, local reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil, é até hoje mais conhecida pelo nome do seu segundo sacerdote – Sítio de Pai Adão – do que pelo nome da sua fundadora: a nigeriana Inês Joaquina da Costa/Ifá Tinuquê (?-1905). Outros sacerdotes posteriores como Pai Malaquias (? - 1984); Pai José Romão (?-1971) e Manoel do Nascimento Costa (Manoel Papai, 1941-) figuram no hall dos baluartes masculinos da tradição e são sem dúvidas mais conhecidos que as não menos importantes sacerdotisas Mãe Lídia Alves (1893-1932) e Mãe Glauce Mendes (?-?). Acrescenta-se aqui a trajetória das práticas afro-religiosas do nagô égbá pernambucano e sua migração para Paraíba, inaugurando o primeiro terreiro de tradição nagô egbá na cidade de Campina Grande-PB⁷, que vai ter como sacerdote Pai Vicente Mariano (1928 -).

Essas observações têm por objetivo não apenas apresentar a circunscrição espacial e temporal das teses de Ruth Landes, mas também informar que suas conclusões, alcançadas perante uma minuciosa etnografia dos terreiros soteropolitanos mais antigos, resultam de um trabalho junto a espaços de candomblé ketu, majoritariamente. Outras nações de Candomblé como o nagô egbá recifense e mesmo outras práticas religiosas afro-ameríndias como o Catimbó, o Jarê e o Terecô não apresentam a centralidade feminina defendida pela autora. Não queremos com essa análise, evidentemente, apresentar a vigência de um patriarcado nos terreiros, em vez disso, complexificar o debate e apresentar as disputas, reiteraões e subversões de dicotomias de gênero a partir da análise dos elementos da cultura material.

Por gênero compreende-se aqui "um elemento constitutivo de relações sociais baseadas

deixar a Bahia sob suspeita de espionagem e filiação ao comunismo. O Brasil vivia sob o regime ditatorial varguista. Certamente, o interesse nas práticas negras e a associação a Edison Carneiro (etnólogo comunista) são as causas de tais desconfiças por parte da polícia. As críticas formuladas por Arthur Ramos (também expoente nos estudos das religiões de origem africana, mas pouco afeito às imersões nos terreiros) à obra de Ruth Landes se direcionam mais à condição de gênero da autora do que as ideias defendidas em *A cidade das mulheres*. Sobre a misoginia de Ramos e suas investidas sobre a obra de Landes consultar Andreson (2019).

⁷ O Ilê Oxum Ajamin, inaugurado pelo Babalorixá José Romão e Iyalorixá Lídia Alves em 1955.

nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 2019: p. 67). Esse elemento constitutivo permite interpretar determinadas realidades sociais a partir das formas como os corpos são diferenciados, e muitas vezes hierarquizados. Em uma direção bastante próxima a de Scott, Gayle Rubin discute a existência de um “sistema de sexo-gênero” nas sociedades, que para ela, trata-se de “uma série de arranjos pelos quais a matéria prima biológica do sexo humano e da procriação é moldada pela intervenção humana, social e satisfeita de um modo convencional, por mais bizarras que algumas dessas convenções sejam” (RUBIN, 1993: p. 10-11).

As ponderações das autoras permitem compreender o gênero como uma categoria política e a complexidade das organizações sociais nas quais as diferenças sexuais apresentam importância fundamental. Essas compreensões, entretanto, não podem resvalar em dicotomias estáveis como sexo/gênero ou natureza/cultura como se cada um dos lados desses pares de oposição pertencesse a ordens incomensuravelmente distintas, estando o sexo associado à natureza (logo ao determinado), enquanto o gênero integraria o campo da cultura (e das construções). Thomas Laqueur (2001) discute que o modelo do dimorfismo sexual entre as espécies humanas foi descoberto no século XVIII no contexto de uma Europa que há muito tempo já havia determinado o que competia aos homens e às mulheres. Laqueur, entretanto, não nos induz a inverter a ordem convencional sexo/gênero e acreditar na precedência do gênero sobre o sexo, em vez de pensar sexo e gênero em termos de antagonismos, questiona se eles de fato possuem naturezas tão distintas, desse modo, atenta que o gênero enquanto ordem política e mecanismo de marcação social ocidental formula narrativas sobre sexo e biologia.

Nas religiões afro-ameríndias essas distinções são bastante presentes e costumam tomar supostos determinismos biológicos como referência. Existem cargos nos terreiros estritamente masculinos como babalorixá (pai de santo), ogã (tocador dos atabaques sagrados), axogum (responsável pelas imolações rituais) e outros. Assim como existem cargos femininos⁸ como iyalorixá (mãe de santo); ekedi (zelam pelos orixás), iaquequerê (segunda sacerdotisa, abaixo apenas da iyalorixá)⁹. Esses cargos, que têm como base as diferenças sexuais, estão diretamente

⁸ Além dos cargos ainda existem confrarias onde determinada condição de gênero é exclusiva. Os cultos destinados aos egunguns nos terreiros de tradição iorubá são exclusivamente masculinos, assim como as mulheres constituem uma confraria em torno dos cultos à Ìyámi Oxorongá

⁹ Os exemplos aqui citados integram o quadro de cargos sacerdotais em candomblés de tradição iorubá, em outras tradições, como nos candomblés de origem banto congoleza, essas distinções permanecem, mas com outros nomes em função da língua e da dimensão teológica.

relacionados às vestes; instrumentos sagrados e outros elementos da cultura material que têm por objetivo informar a condição de masculinidade ou feminilidade dos/as praticantes e divindades. A ekedi veste, adorna e cuida da divindade, de forma que separar, lavar, passar e engomar as peças de roupas que o orixá veste é uma função majoritariamente feminina nas casas de axé.

Atitudes como o “dobalé” também evidenciam as marcações de gênero em momentos cerimoniais, diz respeito a um cumprimento ritual onde a pessoa estende o seu corpo no chão, apresentando movimentos diferenciados para quem é filha/o de uma iabá¹⁰ ou para quem é filha/o de um oboró¹¹, esse último apresenta um movimento mais simples, onde a pessoa se estende por completo e bate a cabeça no chão, já para quem é filho/a de uma iabá, precisa deitar no chão e virar seu corpo-tronco para esquerda e direita num movimento acompanhado com uma mão na cintura e outra na cabeça. Os movimentos marcam o respeito à hierarquia, uma ordem de cumprimentos fortemente presente na estrutura religiosa afro-ameríndia brasileira.

Desse modo, as seções que seguem têm por propósito investigar as dinâmicas de gênero nos terreiros associadas a cultura material: vestes ditas masculinas e femininas; indumentárias cabíveis a iabás e oborós, além dos instrumentos que por si só são compreendidos como masculinos e femininos, cujo formato e a função simbólica costumam se relacionar com os gêneros e narrativas míticas das entidades/deidades que representam. Como sinalizado, serão contempladas as práticas do Candomblé em sua modalidade nagô egbá e da Jurema Sagrada, as diferenças serão devidamente pontuadas.

4. Das vestes

O marcador de gênero nas religiões afro-ameríndias não se reduz aos corpos sexualizados. Pontos cantados¹², gestos sagrados e até objetos litúrgicos são imagetivamente associados aos universos masculinos e femininos, seja esse universo o das relações nos terreiros ou dos planos míticos. Discursos como “Isso é coisa de homem e isso é coisa de mulher” são muitas vezes utilizados para mencionar os objetos associados às entidades e deidades. Através desse mesmo conjunto de elementos materiais, a naturalização do que seriam “coisas de homens e coisas de mulheres” também é constantemente posta em xeque: o que ocasiona conflitos.

Como estilo cultural, essas práticas incorporam e ilustram valores, são um modo de apreensão e interpretação do mundo e, ainda, um meio de permanência e de

¹⁰ Orixás de arquétipo feminino.

¹¹ Orixás de arquétipo masculino.

¹² Como são chamadas as músicas cerimoniais.

pertencimento dos indivíduos por elas circunscritos no desejado prazer de ser, estar, cononar, distribuir e irradiar. (MARTINS, 2021: p. 73)

Essas práticas e valores estão impressas nas peças de roupas, que, criadas num tempo histórico distante, são objetos e também sujeitos de uma análise histórica e antropológica das coisas. Nos modos de classificação habitualmente empregados na distinção de roupas para homens e roupas para mulheres, o consumo aparece como mais uma fronteira que marca essas distinções. São as mulheres as principais responsáveis por uma maior circulação de objetos e de valores para a comercialização, isso se justifica na quantidade de peças que formam o conjunto de suas indumentárias (variedade de saias em tecidos diversos, adornos, acessórios, etc.) que se avolumam em tamanho e em maior variedade de estilos. Em entrevistas com costureiras/os de Campina Grande¹³, esse dado se confirma quando afirmam que o número de clientes mulheres ultrapassam de forma considerável o número de homens. Nesse ínterim vale destacar que muitos homens incorporam entidades femininas em seus corpos, esses homens produzem roupas para suas mestras e pombagiras, e nesse sentido as religiões afro-ameríndias acabam por complexificar as fronteiras dessas distinções.

Os suntuosos turbantes¹⁴ integram as indumentárias sacerdotais masculinas e femininas em tradições como as nações de Candomblé ketu e angola. No nagô egbá os turbantes não costumam integrar as indumentárias masculinas. Segundo Raul Lody:

Os turbantes possuem carga de importância para identificar a pessoa que o porta, mostrando a presença dos “Orixás”. Exemplo: se a pessoa é dedicada às Iabás (divindades femininas), os turbantes possuem as pontas à mostra, sendo mais farta a quantidade de tecido. Sendo a pessoa dedicada aos “Aborós” (divindades masculinas), os turbantes são mais enrolados na cabeça, não apresentando as pontas. (LODY, 1977: p.3)

Figura 1: amarrações de turbantes que indicam divindades femininas.

¹³ Essas entrevistas constam como parte do acervo de uma pesquisa em andamento que tem a indumentária do culto da Jurema Sagrada na Paraíba como objeto de análise, da doutoranda Larissa Lira do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB).

¹⁴ Pano de cabeça, ojá ou torço são as alcunhas dessa indumentária no espaço sagrado. O sentido simbólico dessa indumentária também se relaciona com a divindade Orí (cabeça): um orixá pessoal que não ocupa necessariamente o panteão das forças ligadas à natureza, trata-se do deus interior de cada praticante. Nas tradições iorubás o Orí diz respeito à individualidade do/a religioso/a e ao destino traçado para ele/a no orun (céu). O pano de cabeça é comumente usado para proteger o Orí de forças contrárias externas.



Legenda: A amarração dos turbantes informa o arquétipo do orixá ao qual a pessoa foi iniciada: quando a disposição apresenta abas (também conhecidas como borboletas) indica que o orixá tem arquétipo feminino. Nas imagens, uma filha de Iansã e uma filha de Iemanjá.

Fonte: fotografia e acervo Larissa Lira.

Local: Ilê Oxum Ajamin (2019) e Ilê Oyá Gigan (2022), Campina Grande-PB.

Figura 2 - amarrações de turbantes que indicam divindades masculinas.



Legenda: O turbante sem abas, indica que a pessoa foi iniciada a um orixá que apresenta arquétipo masculino, nas imagens: duas filhas do orixá Oxalá e uma filha do orixá Ogum.

Fonte: fotografias e acervo Larissa Lira.

Local: Ilê Oyá Agandê (2022); Ilê Ogum Jobioó (2015); Ilê Oyá Agandê (2022), Campina Grande-PB.

As observações de Raul Lody nos transportam ao universo visual dos candomblés ketu e angola, já a indumentária masculina que reveste a cabeça mais comum no nagô egbá é o eketé, espécie de boina circular curta ou alongada. Não se pretende com isso afirmar que no nagô egbá os homens só usam eketé enquanto que no Ketu e angola faz-se uso dos turbantes. A observação

aqui diz respeito à flexibilidade maior no ketu e angola para o uso dos turbantes por parte dos homens.

Imagem 3: variações do eketé.



Legenda: O eketé é uma indumentária masculina que no nagô egbá está relacionada ao gênero do sacerdote e não da divindade a qual ele foi iniciado.

Fonte: fotografias e acervo Larissa Lira.

Local: Ilê Oyá Gigan (2022), Campina Grande-PB.

Antes de seguir na apresentação de alguns elementos que compõem essas indumentárias é importante mencionar que os modos como elas são utilizadas, e por quem, estão entre os debates mais acalorados nos terreiros. As narrativas orais, pelas quais os conhecimentos são majoritariamente transmitidos, são dispersas e múltiplas. A localização temporal dos nascedouros de determinados consensos é quase sempre impossível. Nessas disputas por legitimidade, os permitidos e interditos na África são recorrentemente citados, porém as narrativas costumam unificar o continente e lhe atribuir certa estagnação cosmológica: a África do contexto diaspórico, não é a mesma África contemporânea, muitas tradições milenares são mantidas enquanto outros costumes são alterados. Oyèrónké Oyěwùmí (2021) ressalta que a atribuição de sexo/gênero às divindades não era comum na iorubalândia pré-colonial. Desse modo, fica evidente que muitas práticas e sistemas de crença sofreram influências coloniais e a incorporação das dicotomias de gênero pode ser apontada nesse contexto.

O chamado “pano da costa” é outro elemento considerado feminino no circuito do Candomblé: consiste em uma peça na indumentária ritual confeccionada de tecido cortado em formato retangular, é geralmente branco ou com leves estampas listradas ou quadriculadas. O pano deve vestir as costas e as pontas se encontram na frente envolvendo os seios e os cobrindo. Observa-se nos terreiros muitos panos da costa confeccionados com tecidos nobres como

cambraia bordada e *richelieu* ou outros tecidos mais simples como o algodão. Os panos nunca apresentam estampas muito chamativas, cores vibrantes, tampouco são com tecidos leves como a seda e o cetim.

Segundo Raul Lody (2006) a primeira grande questão dessa indumentária relaciona-se à própria nomenclatura, podendo o pano ser assim chamado pelas procedências territoriais: a Costa da Mina ou Costa do Ouro. O segundo motivo do nome seria por pender do ombro para as costas quando posto no corpo. O autor ainda argumenta em volta dos sentidos simbólicos do pano da costa que ao término do período de confinamento as iniciadas começam a manter contato com o mundo fora dos terreiros e o pano representa um prolongamento do alá de Oxalá, a iniciada mantém-se envolta no pano como forma de manter os valores da sua iniciação religiosa quando em contato com os valores profanos exteriores ao terreiro. Nos rituais fúnebres (*axexê*), conforme o mesmo autor, o pano também guarda as noviças da energia de eguns (espírito de pessoa falecida). A simbologia presente em indumentárias com a importância do pano da costa reforça para o antropólogo o lugar de poder e destaque feminino nos terreiros.

Alguns/mas sacerdotes/isas afirmam que posicionado mais abaixo, na altura da cintura, a finalidade é proteger órgãos como o ovário e o útero. Posicionado na altura da cintura a indumentária passa a ser chamada por alguns/mas “pano de ventre”. Em determinados terreiros, o pano da costa e o pano de ventre são duas indumentárias diferentes, em outros, trata-se de um único pano e a denominação vai se relacionar com a parte do corpo sobre a qual é disposto. A partir da argumentação de exclusivismo feminino para uso dessas indumentárias se acirram debates sobre gênero e corporalidades nas casas, uma vez que as interdições para o uso costumam incorrer em reducionismos que tomam como homens ou mulheres os corpos com base unicamente em suas diferenças sexuais. Patrícia Ricardo de Souza (2007: p. 61) ainda destaca que, se a divindades for feminina, o pano é atado ao peito e, quando possível, arrematado com um laço, que pode ser para frente ou para trás; se a divindade for masculina, é amarrado a tiracolo sobre o ombro.

Os turbantes, anteriormente citados como indumentárias do Candomblé, também integram desde muito tempo as indumentárias da Jurema Sagrada, nessa prática religiosa os tecidos utilizados costumam ser mais coloridos e simples como é o caso da chita ou chitão¹⁵. Na

¹⁵ Na obra *Uma festa das cores*, Ronaldo Fraga e Anna Gobel (2019: p. 22-23) nos guiam por uma viagem às memórias dos tecidos brasileiros, nos apresentando a chita, o chitão e até a chitinha. Tecidos conhecidos como “Chintz” na Índia que chegaram ao Brasil pelas mãos dos portugueses na segunda metade do século XIX, quando a

Jurema Sagrada o turbante ou pano de cabeça não define o gênero das entidades e divindades do/a praticante e as restrições no uso dessa indumentária são menos rígidas. Já o pano da costa não costuma aparecer na Jurema e muitas vezes quando isso acontece, quem faz uso costuma ser vítima de rechaços por incorporar de modo demasiado os elementos que integram o corpus simbólico-doutrinário do Candomblé. Do mesmo modo, tecidos como o richelieu e a cambraia – mais comuns às indumentárias do Candomblé – costumam provocar debates conflituosos quando aparecem na Jurema Sagrada. Tudo isso evidencia que as vestes, os tecidos e outros elementos da cultura material são indispensáveis ao estabelecimento de identidades e diferenças nessas práticas religiosas.

Imagem 4: indumentárias da Jurema Sagrada.



Legenda: Na Jurema Sagrada os tecidos identificam a natureza do culto ligado às matas. Os temas florais ganham evidência nas estampas das indumentárias e nos espaços, pois são ainda mais utilizados para decoração dos terreiros.

Fonte: fotografias e acervo Larissa Lira.

Local: encontro de juremeiros/as em Alhandra-PB (2022).

Existe um interesse no culto da Jurema pela padronagem de estampas florais. Embora haja predominância ao branco, principalmente em dias de rituais privados, ou também chamados de “obrigações”; em dias festivos, de rituais públicos, um florescimento do colorido atinge as indumentárias. De modo geral, não é através das cores que são reiteradas as distinções relacionadas ao gênero, elas transcendem qualquer classificação, assim como as estampas que

indústria têxtil brasileira crescia a todo vapor. Alegre e afetuosa, a chita, logo cai no gosto das pessoas simples e passa a ser utilizada na confecção de roupas masculinas e femininas, sobretudo nas festas populares do Norte e do Nordeste brasileiros.

estão presentes em trajes femininos e masculinos.

Imagem 5: estampas florais em trajes masculinos.



Legenda: As camisas que os juremeiros trajam são geralmente em estampas florais confeccionadas com os mais variados tecidos (algodão, viscose e popeline) e atualmente podem ser facilmente encontradas nos comércios populares das cidades.

Fonte: fotografias e acervo Larissa Lira.

Local: Ilê Axé Aira Bolomim Lodé (2023), Campina Grande-PB.

É no corpo, nos materiais, objetos utilizados e na produção imagética construída que se identificam e preservam a memória do que os mestres e mestras foram no passado e continuam a ser no presente. A Jurema é um campo fértil para se pensar o corpo como fonte de produção de expressividades. Nesse ínterim, firmamos o ponto num corpo que desata o nó com a normatividade e a monolinguagem, e atam-nos com as possibilidades de um corpo plural, aquele que não é e não tem um único caminho possível, é um corpo-encruzilhada, dinâmico, ganha em potência quando pode ser mais de um, sendo múltiplos. As incorporações trazem ao corpo a positividade de um outro sagrado que toma forma no corpo do/religioso/a: é assim que o corpo é permissível às múltiplas formas de se manifestar no mundo, o corpo é um processo de performatização de saberes múltiplos, como menciona Luiz Rufino (2020, p. 27).

5. Dos objetos

Os objetos litúrgicos sagrados também parecem reforçar a ideia de que os gêneros podem ser materialmente representados. Os/as dirigentes das casas informam que alguns instrumentos e até frutas e hortaliças podem ser classificados como masculinos ou femininos. A depender da nação de Candomblé sobre a qual se fala, as dicotomias de gênero podem ser mais flexíveis ou

mais reiteradas. Entre os candomblés de nação ketu (também de origem iorubá), as flexibilizações são aparentemente mais evidentes quando os comparamos com o nagô egbá.

O exemplo do adjá é fundamental: nos candomblés ketu e angola, esse instrumento é comumente utilizado por sacerdotes/isas e outros/as iniciados/as aptos/as ao transe que ocupam funções de destaque nas casas. No nagô egbá os homens não costumam manusear o adjá, o instrumento é geralmente utilizado nos rituais por ialorixás e ekedis e os sacerdotes masculinos usualmente o manipulam na ausência de mulheres. Esse instrumento tem o poder de convocar as divindades do plano do orun (céu) para o plano do aiye (terra) e o som que emana do chacoalhar acompanha as danças das divindades quando incorporadas. É comum entre os sacerdotes de Candomblé de nação nagô egbá a crítica aos babalorixás masculinos de outras nações que costumam manusear os instrumentos.

Imagem 6: adjá em mãos femininas no Candomblé nagô egbá.



Legenda: sineta metálica utilizada nos rituais do Candomblé, cujo som é reconhecido pelo orixá no momento do transe.

Fonte: fotografias e acervo Larissa Lira.

Local: Ilê Oxum Ajamin (2022), Campina Grande-PB.

Ainda na expressão musical, os ilús (tambores) dão o tom das batidas nos terreiros de Candomblé nagô egbá e de Jurema. Geralmente estão dispostos em um trio que diferem em nomes, tamanhos, sonoridades e funções. Em conversas com ogãs – homens que cuidam, zelam, tocam e produzem os instrumentos rituais – eles informam que o yán, de tonalidade mais grave e o melê ancó de tonalidade mais aguda são tambores de marcação, para chegarem a sua perfeita afinação devem ser confeccionados com couro de cabra (fêmea); já no melê, é utilizado o couro

do bode (macho), é esse tambor responsável pelo repique. Dessa forma o som é marcado pelas batidas harmônicas entre as categorias binárias do gênero (feminino e masculino).

Imagem 7: trio de ilús



Legenda: Os ilús no nagô egbá são instrumentos tocados exclusivamente por homens.

Fonte: fotografia e acervo Larissa Lira.

Local: Ilê Oxum Ajamin (2022), Campina Grande-PB.

Nos rituais de oferendas aos exus, pombagiras, mestres e mestras costumam ser depositados nos assentamentos, antes da imolação animal, cebolas, maçãs e laranjas cortadas em quatro pedaços cada. Em uma das observações participantes informou-se que as frutas e hortaliças com formatos mais arredondados são “femininas”, logo, cabível às entidades de arquétipo feminino.

As quartinhas que possuem “asas” pertencem aos orixás femininos, enquanto as que não tem asas pertencem aos orixás masculinos. As pedras (otás) seguem a mesma lógica das frutas anteriormente citadas: as mais arredondadas são cabíveis a entidades e divindades femininas enquanto as mais ovaladas ou achatadas são associadas a entidades e divindades masculinas.

No culto da Jurema Sagrada traçada com Umbanda também se costuma usar nos assentamentos taças cujo formato é compreendido como masculino ou feminino: taças de champanhe são mais usuais entre mestras e pombagiras assim como os copos de whisky podem ser vistos circulando os assentamentos dos mestres e dos exus.

6. Conclusões

Pontuamos, reiteradas vezes, as dinâmicas de gênero no âmbito das religiões afro-

ameríndias e como essas se relacionam com os objetos da chamada cultura material, as disputas de memória e afins. Salientamos algumas complexidades comumente subsumidas em produções que naturalizaram a compreensão de que os terreiros são necessariamente matriarcais. É importante também reforçar que a análise desse quadro se limite às práticas religiosas do nagô egbá e da Jurema Sagrada no município de Campina Grande-PB. A análise do Candomblé nagô na cidade em comparação com outras modalidades de Candomblé evidencia que nessa modalidade as dicotomias de gênero são mais assentadas: a convencional não utilização dos turbantes por parte dos homens ou a manipulação do adjá, assim como a corrente distância das mulheres com relação aos atabaques são prova disso.

Sinalizar essa complexidade é importante para que venhamos a romper minimamente com as homogeneizações analíticas que resultam muitas vezes do transplante não problematizado de categorias de análise, realidades sociais e cosmologias de uma localidade para outra. Foi o que aconteceu significativamente com a supracitada obra de Ruth Landes, vertida em modelo que inspirou estudos fora do contexto soteropolitano das primeiras décadas do século passado. Observamos as propostas e limites da obra da antropóloga americana e a convocamos para o debate de uma realidade outra.

O conjunto das provocações da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2019) também nos inspirou na reflexão sobre a incorporação da categoria gênero em sociedades não ocidentalizadas. Para a autora, é mais produtora, em vez de defender um matriarcado nas sociedades pré-coloniais, observar que o triunfo das mulheres – suas participações nas chefias dos grupos, na formulação das estratégias de guerra, nas instâncias comerciais – se relacionava com a inexistência do gênero operando no modelo ocidental que cria dicotomias e sobreposições de determinadas categorias de corpos sobre outras. Oyěwùmí (2019) segue na contramão de teses que reiteraram determinados salvacionismos quando apontam a existência do patriarcado nas sociedades ocidentalizadas e do matriarcado nas sociedades não ocidentalizadas. Uma das provocações mais potentes da autora consiste na defesa de que afirmar a existência do matriarcado em sociedades não ocidentalizadas significa a transposição do gênero (enquanto categoria analítica) para realidades onde ele não existe como categoria nativa.

As compreensões sobre corpos nas religiões afro-ameríndias são múltiplas e reiteram ou subvertem as dicotomias de gênero (e as hegemonias que costumam resultar da naturalização dessas dicotomias) em variadas gradações. O que se entende por “coisas de homem”, “coisas de

mulher” de forma binária tem a ver com memórias coletivas que acionam saberes oriundos das mais diversas influências. A inexistência de uma instituição que regulamente os modos de ser e fazer nos terreiros confere autonomia aos/às sacerdotes/isas quanto aos modos de fazer e compreender o culto em seus terreiros. Porém, determinados consensos são construídos e propagados e o desrespeito para com esses pode ocasionar em querelas, acusações e deslegitimações. Para Júlio Braga (2019), em certa medida, a prática do ejó¹⁶ aparece como um mecanismo de regulamentação, posto que os/as religiosos/as que desvirtuam alguns modos convencionais de proceder são descredibilizados pela ampla comunidade de cultos. É importante perceber que o ejó enquanto uma prática comumente execrada em ambientes coletivos transforma-se em mecanismo de controle para o estabelecimento de normas nos terreiros.

Assim, os instrumentos que integram a cultura material e se relacionam com o gênero devem ser utilizados de modo coerente com os consensos estabelecidos oralmente. A variabilidade das interpretações desses consensos, por outro lado, resulta em controvérsias que nos permitem compreender que, nas religiões afro-ameríndias, o gênero é historicamente uma das instâncias mais marcadas por conflitos.

Referências

- ANDRESON, Jamie Lee. *Ruth Landes e a cidade das mulheres: uma releitura da antropologia do candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2019.
- BARROS, Ofélia Maria de. *Terreiros campinenses: tradição e diversidade*. Campina Grande: EDUEPB, 2017.
- BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2019.
- CASTILLO, Lisa. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. 2 ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*/ José Reginaldo Santos Gonçalves. – Rio de Janeiro; Editora Garamond Ltda, 2007.

¹⁶ Como é chamada a fofoca nas religiões de terreiro.

FRAGA, Ronaldo; GOBEL, Anna. *Uma festa das cores: memórias de um tecido brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Autêntica, 2019.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Tradução: Maria Lúcia de Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LODY, Raul. *Pano da Costa*. Cadernos de Folclore. Gráfica Olímpica editora, 1977.

_____. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela/ Leda Maria Martins*. - 1ª. Ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material/ Daniel Miller; tradução: Renato Aguiar*. - Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

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

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. *Horizontes Antropológicos*, Rio Grande do Sul, vol. 20, n. 42, 2014. pp. 377-391

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 9, v. 18., 1989, p. 9-18.

QUERINO, Manuel. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. 2 ed. Jundiaí, SP: Cadernos do mundo inteiro, 2018.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. 4. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. 2. Ed. Salvador: P55 Edições, 2014.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres. Notas sobre a "Economia Política" do sexo*. Tradução: Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

RUFINO, "Luiz. Exu: tudo o que a boca come e tudo que o corpo dá". In: TAVARES, Julio César de. (Org.). *Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas*. Curitiba: Editora Appris, 2020. p. 115-134.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Pãde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Tradução: Universidade Federal da Bahia. 14. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil para análise histórica". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do

Tempo, 2019. p. 49-80.

SOUZA, Patrícia Ricardo. *Axós e Ilequês: rito, mito e a estética do candomblé*. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

Sobre os autores:

Larissa Sarmiento Lira: Graduação em Filosofia - Licenciatura Plena (Universidade Estadual da Paraíba) - 2008; Pós-graduada em Design de Moda - (SENAI Cetiqt - RJ) - 2014; Mestre em Ciências das Religiões (Universidade Federal da Paraíba) - 2017; Integrante do Raízes desde 2015: grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções, vinculado ao PPGCR- UFPB; Especialização em Cinema e Produção Audiovisual (em andamento, com estimativa de término para 2024); Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR- UFPB), desenvolvendo pesquisa sobre estética e indumentária no culto da Jurema. Membro da Equipe Editorial - Revista Religare (Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB); tem experiência na área dos estudos de memória, etnografia e religiões afro-brasileiras. Desenvolve trabalhos na linha de pesquisa: religião, cultura e sistemas simbólicos.

Lucas Gomes de Medeiros: Doutor em História Social da Cultura Regional pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Desenvolve pesquisas com enfoque na história das religiões; cosmopercepções afro-ameríndias; memória, oralidade e tradições orais. Outros temas de interesse são os marcadores sociais da diferença, a saber, gênero, sexualidade, raça e território. Integrante do NINETS (Núcleo de Investigações e Intervenções em Tecnologias Sociais - UEPB).

Artigo recebido para publicação em: 14 de outubro de 2023.

Artigo aprovado para publicação em: 23 de dezembro de 2023.

Como citar:

LIRA, Larissa Sarmiento; MEDEIROS, Lucas Gomes de. Entre vestes e objetos: gênero e cultura material nas religiões afro-ameríndias. *Revista Transversos*. Dossiê: Gêneros, poderes e sexualidades nas tramas da história. Rio de Janeiro, n.º. 29, 2023. pp. 55-77. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/79535>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2023.79535

