



## **Ekedy Sinha: memórias e reflexões sobre o ser e o fazer no Candomblé baiano**

**Ekedy Sinha: Memories and reflections on being and doing in Bahia's Candomblé**

**Fernando Batista dos Santos<sup>1</sup>**

Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Salvador, Bahia, Brasil

fbatistape@gmail.com

**Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão<sup>2</sup>**

Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca)  
Salvador, Bahia, Brasil

ekedysinha16@gmail.com

---

URL : <https://www.unilim.fr/trahs/2706>

DOI : 10.25965/trahs.2706

Licence : CC BY-NC-ND 4.0 International

---

**Resumo:** Na Bahia, o Candomblé se constitui numa associação sócio-político-religiosa que emergiu como estratégia para que africanos e crioulos não apenas dessem continuidade ao culto de divindades de origem africana, mas como contraponto às políticas coloniais. Assim, dá-se primazia a figuras femininas que dão corpos e vozes às comunidades religiosas, mediante os cargos que lhe são atribuídos quando não diretamente, legitimados pelas divindades. Uma dessas figuras é Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão, considerada uma educadora para a comunidade do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Importante para o aprendizado das mulheres que ali se encontram em processo de iniciação, Ekedy Sinha é, também, referência para aquelas que estão em nível hierárquico equivalente ao seu, por apresentar domínio de cânticos, danças e rituais. O objetivo deste artigo é apresentar uma breve autobiografia dessa líder religiosa a partir de suas memórias e reflexões pessoais sobre o ser e o fazer no âmbito do Candomblé. A metodologia aplicada foi a etnografia e resulta de um trabalho de campo que vem ocorrendo desde 2015. Conclui-se que o Candomblé baiano marca uma presença de vanguarda notadamente nas questões de gênero e que nos oferece estratégias e ações que implicam mudança das “formas hegemônicas de poder, ser e conhecer” mencionadas por Maldonado-Torres (2008:66).

**Palavras chave:** Candomblé baiano, *Ekedy Sinha*, gênero, *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*

**Résumé :** À Bahia, le Candomblé s'est constitué comme une association socio-politique-religieuse et défini comme une stratégie permettant aux Africains et aux

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco e em Gestão Pública pela mesma Universidade. Doutorando em Cultura e Sociedade no Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos – IHAC da Universidade Federal da Bahia.

<sup>2</sup> Equede de Oxóssi do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Presidenta do Espaço Cultural Vovó Conceição. Atual presidenta da Associação Civil São Jorge do Engenho Velho.

créoles de maintenir leur culte envers les divinités d'origine africaine et de servir également de contrepoint aux politiques coloniales. Ainsi, a-t-on accordé la primauté aux figures féminines qui prêtent corps et voix aux communautés religieuses, à travers les fonctions qui leurs sont attribuées si ce n'est de façon légitime par les divinités. Une de ces figures est Gersonice Ekeddy Sinha Azevedo Brandão, considérée comme une éducatrice pour la communauté *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Importante pour l'apprentissage des femmes qui entament leur processus d'initiation, Ekeddy Sinha est aussi une référence pour celles qui occupent le même niveau hiérarchique, parce qu'elle maîtrise les chants, les danses rituelles et les rituels. L'objectif de cet article est de présenter une brève autobiographie de cette dirigeante religieuse à partir de ses mémoires et réflexions personnelles sur l'être et le faire dans le contexte du Candomblé. La méthodologie appliquée a été celle de l'ethnographie; elle est le résultat d'un travail de terrain mené depuis 2015. Il en ressort que le Candomblé bahianais est à l'avant-garde, notamment en ce qui concerne les questions de genre et nous offre des stratégies et des actions qui impliquent un changement des « formes hégémoniques de pouvoir, d'être et de connaître » mentionnées par Maldonado-Torres (2008: 66).

Mots clés : Candomblé bahianais, *Ekeddy Sinha*, genre, *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*

Resumen: En Bahía (Brasil), el Candomblé se ha constituido en una asociación socio-político-religiosa que emergió como estrategia para que africanos y criollos no solo dieran continuidad al culto de divinidades de origen africano, sino también como contrapunto a las políticas coloniales. Así, se otorga primacía a las figuras femeninas que dan cuerpos y voces a las comunidades religiosas, mediante los puestos que le son atribuidos cuando no directamente, legitimados por las divinidades. Una de esas figuras es Gersonice Ekeddy Sinha Azevedo Brandão, educadora para la comunidad *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Importante para el aprendizaje de las mujeres que están allí en el proceso de iniciación, Ekeddy Sinha también es una referencia para aquellas que están en un nivel jerárquico equivalente al suyo, por tener dominio de canciones, danzas rituales y rituales. El objetivo de este artículo es presentar una breve autobiografía de esta líder religiosa a partir de sus memorias y reflexiones personales acerca del ser y del hacer en el ámbito del Candomblé. La metodología utilizada fue la etnografía y es resultado de un trabajo de campo que viene siendo desarrollado desde 2015. Se concluye que el Candomblé baiano marca una presencia de vanguardia especialmente en las cuestiones de género y que nos ofrece estrategias y acciones que implican cambios en las “formas hegemónicas de poder, ser y conocer” mencionadas por Maldonado-Torres (2008: 66).

Palabras clave: Candomblé baiano, *Ekeddy Sinha*, género, *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*

Abstract: In Bahia, Candomblé is a socio-political-religious association that has emerged as a strategy for Africans and Creoles not only to continue the cult of deities of African origin, but as a counterpoint to colonial policies. Thus, female figures who give bodies and voices to religious communities are given primacy, through the positions that are attributed to them when it is not directly, legitimized by the deities. One of these figures is Gersonice Ekeddy Sinha Azevedo Brandão, considered an educator for the *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Important for the learning of women who are in the process of initiation there, Ekeddy Sinha is also a reference for those who are at a hierarchical level equivalent to hers, because she deep knowledge about songs, dances and rituals. The purpose of this article is to present a brief autobiography of this religious leader based on her personal memories and reflections on being and doing in Candomblé. The methodology applied was ethnography and it is the result of fieldwork that has been taking place since 2015.

It is concluded that Candomblé from Bahia marks a vanguard presence, notably in gender issues and that it offers us strategies and actions that imply a change in “hegemonic forms of being able, being and knowing” mentioned by Maldonado-Torres (2008: 66).

Keywords: Candomblé from Bahia, *Ekyedj Sinha*, gender, *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*

## Introdução

Na Bahia, a formação do Candomblé, uma associação sócio-político-religiosa estrategicamente constituída pelos povos de várias etnias africanas (Parés, 2006) para a continuidade do culto de divindades africanas, sempre logrou privilégio nas investigações antropológicas e históricas. Primeiro, por concentrar as mais antigas instituições religiosas estabelecidas dessa matriz africana, atuando como centro irradiador para a formação de instituições filiais em outras partes do país. Segundo, pelo grau de ortodoxia e estrutura ritualística apresentado por um grupo de “roças” ou “terreiros”, o que implica uma concepção ampliada de templo religioso, pois se extrapola as partes edificadas.

A estrutura ritualística à qual mencionamos é composta por uma hierarquia que compreendem humanos, mas, também, não humanos – as deidades às quais chamam *Orixá*, *Vodun* ou *Inquice*, a depender da matriz metaétnica africana do templo, e que tomam o corpo dos/das seus/suas iniciados/as quando invocados por meio de cânticos entoados em fragmentos vocabulares do que preservaram de dialetos africanos como o iorubá, ao ritmo dos tambores sagrados *rum*, *rumpi* e *lé*, além de outros instrumentos percussivos. Dentre os humanos, postos são ocupados em consonância com o gênero e o tempo de iniciação, de modo que no interior do Candomblé, a idade cronológica atribuída pela sociedade civil é ali solenemente ignorada. Paralelamente, tem-se a constituição de uma família que se diferencia da biológica, a chamada “família de santo”, de modo a fortalecer e a evidenciar a ancestralidade como um dos elementos primordiais de vínculos entre os iniciados. Desse modo, o respeito e o cuidado dispensado aos mais velhos – guardiões dessa ancestralidade – é o mesmo dispensado às crianças, vistas como indispensáveis à continuidade. Sobretudo quando se reconhece que o conhecimento no interior do Candomblé – mais no passado que nos dias atuais, é verdade – ocorre por meio da oralidade e o aprendizado por meio do fazer e sentir ao participar do cotidiano da comunidade religiosa desde antes da iniciação.

Outro fator que peculiariza o Candomblé baiano é a primazia feminina à frente dos postos de liderança, o que foi notado pioneiramente por Landes (2002) em fins dos anos 1930. Dentre outros, dois postos femininos assumem maior visibilidade nesses espaços: a *Iyalorixá* ou a *Mameto* ou a *Gaiaku* – a depender da matriz africana do templo –, que são *ebomi*<sup>3</sup> – entram em transe – e podem assumir a liderança religiosa; e a *equede* ou *makota* que são mulheres que não entram em transe, atuando como espécie de zeladoras das “roças” em seus vários aspectos e das divindades – escolhidas por essas mesmas divindades quando de posse do corpo de suas *ebomis*. Tornam-se, assim, **mães**, independentes da idade cronológica; e a elas – assim como às *Iyalorixás* – todos, mais velhos e mais novos do corpo sacerdotal, assim se reportam. Mães numa concepção ampliada do termo, essas mulheres embora não possuam treinamento específico para dar aulas, ensinam a todos os níveis.

Uma dessas mulheres foi batizada como Gersonice Azevedo Brandão, mas há dez anos incorporou oficialmente ao seu nome civil um vocábulo homófono ao posto sacerdotal que lhe foi concedido aos seis anos de idade pela afamada divindade conhecida como *Oxóssi* e o apelido pelo qual é conhecida em toda a Bahia: Gersonice *Ekyedy Sinha* Azevedo Brandão. O presente trabalho tem por objetivo traçar uma breve autobiografia da religiosa *Ekyedy Sinha*, “equede de Oxóssi”, a partir de suas

---

3 [Do yorubá *Egbonmi* ou *Egbomi*] – Trata-se de um grau atribuído tanto a homens como a mulheres iniciados/as há sete ou mais anos, desde que tenham cumprido as “obrigações” exigidas e que devem ser realizadas tomando por base a data de iniciação.

memórias e reflexões pessoais em diálogo com o antropólogo, outro autor deste trabalho e que teve a sacerdotisa como uma das interlocutoras de trabalho de campo iniciado em Salvador em 2015. Busca-se, assim, combater o racismo epistêmico o qual age na invisibilidade no “sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial”, operando sorrateiramente a favor de políticas identitárias dos brancos ocidentais e se impondo como única e legítima tradição para a produção de conhecimentos, bem como com capacidade de acesso à “universalidade” e à “verdade” (Grosfoguel, 2007: 32).

Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão, uma das líderes religiosas do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, conhecido como Terreiro da Casa Branca, in Salvador, Bahia, Brasil, é considerada uma educadora por sua comunidade. Importante para o aprendizado das mulheres que ali se encontram em processo de iniciação, ela é, também, referência para aquelas que estão em nível hierárquico equivalente ao seu, por apresentar domínio de cânticos, danças e rituais. Confirmada para o cargo de equede há 50 anos, a religiosa se tornou parâmetro do ser e fazer nesta função do Candomblé, até mesmo para integrantes de outros templos e denominações religiosas. Seus ensinamentos extrapolam o espaço religioso por meio de uma série de atividades comunitárias que expandem os limites da religiosidade. Entre essas, destaca-se o Espaço Vovó Conceição, criado por ela em 2006, no qual são oferecidos cursos da arte do corte e da costura, como forma de preservação e fortalecimento da memória e da identidade afro-baiana. Por fim, ao criar a chamada Feira de Saúde da Casa Branca, que chegou à 17ª edição em 2019, Ekedy Sinha não apenas valoriza o terreiro de Candomblé como espaço de referência para cuidados da população negra, como também potencializa os diálogos e o acesso à arte e à cultura afro-baianas.

## Metodologia: a fala do antropólogo

As falas de iniciadas/os no Candomblé trazidas à tona por Castillo (2010) nos evidenciam que apesar de reconhecerem a fértil produção acadêmica com foco na religiosidade afro-brasileira, hoje inclusive sob a autoria de muitas/os delas/deles, as/os religiosos ainda priorizam, em detrimento do saber lido, o saber vivido – decorrente de uma tradição que prioriza a transmissão de conhecimento oral e pessoal. Assim, como quando realizamos o trabalho de campo – embora a etnografia me pareça extrapolar os limites espaço-temporais do campo –, a observação participante nos mostra que, a exemplo do que ocorre durante o aprendizado religioso, quando vivenciamos o dia a dia “surgem inúmeros e efêmeros momentos”, mencionados por Castillo (2010), que implicam uma forma de aprendizagem permeada por pequenos atos e que se efetiva de forma despercebida.

Sendo o campo um Terreiro de Candomblé, onde a “pergunta é problemática” e o acesso ao saber é “estritamente controlado, de acordo com uma hierarquia iniciática” (Castillo, 2010: 21, 25), como vivenciar esse dia a dia de modo a absorver melhor essa aprendizagem? Priorizando mais o ouvir e o observar; e menos o perguntar, penso eu. O trabalho de campo que resultou na produção deste trabalho vem se desenvolvendo desde 2015 – desde a aproximação e a manutenção de relações com a interlocutora, também autora deste artigo, à realização de pesquisas bibliográficas, documentais e fotográficas, passando pelas entrevistas informais e observações diretas.

Portanto, os dados aqui apresentados decorrem dessa gama de metodologias que deram corpo à etnografia, harmonizando-se as observações do antropólogo em relação ao cotidiano e à atuação da interlocutora no espaço religioso, que, também, é o espaço de moradia da mesma, às informações constantes na obra da interlocutora (Brandão, 2015). Enquanto autora coube à líder religiosa selecionar e definir os

dados da sua autobiografia aqui apresentados, bem como referendar as informações constantes da bibliografia referenciada acerca do Candomblé baiano.

## 1- Entre a assimilação e a agressividade: O papel do Candomblé no enfrentamento ao Colonialismo

Pereira (2009) destaca que em virtude da formação sócio-econômica do Brasil<sup>4</sup> houve a naturalização de uma violência que se pauta em elementos como raça, classe e gênero e acomete segmentos sociais brasileiros historicamente subalternizados. Pautada sob a escravização de povos africanos durante três séculos, essa formação sócio-econômica naturalizou uma violência que segue acometendo principalmente os descendentes brasileiros daqueles povos não apenas social como religiosamente<sup>5</sup>. Pois, considerando que até o golpe republicano de 1889 – que se revelou um engodo em virtude de não ter levado à prática, efetivamente, todo o arcabouço de atos mediante os quais se contrapunha à monarquia –, a religião oficial do Brasil era o Catolicismo, historicamente manifestações religiosas outras foram coibidas sob ferro, tortura e sangue.

Santiago (2000) afirma que o pioneiro projeto de assimilação perpetrado pela metrópole no nosso país vitimou a religiosidade dos povos indígenas impondo-lhes uma unidade linguística com fins a evitar o pluralismo religioso. Por outro lado, em relação aos africanos escravizados, fomentou-se preliminarmente o bilinguismo linguístico, como corrobora Parés (2006), de modo a desarticulá-los política e religiosamente no momento do tráfico, para, então, serem aqui condenados ao idioma da colônia, inclusive ao serem forçados a abandonarem seus nomes africanos de batismo. Como afirma Pereira (2009), o poder é definido pela unidade, *in casu*, pela unidade linguística da colônia mediante as quais verdades foram instituídas. Lembrando Jacques Derrida, o signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de renascimento – renascimento colonialista em alusão à Renascença que ocorria concomitantemente na Europa. (Williams, 2012)

Jacques Derrida (apud Williams [2012: 51]) nos diz que o mundo “é pensado em termos de entes e essências fixas”, o que nos leva a lhes ressaltar características antagônicas a exemplo das distinções teológicas. Assim, não obstante as iniciativas de assimilação, as manifestações religiosas afro-brasileiras lograram êxito na transgressão, na agressão e na rebelião – lembrando termos aludidos por Santiago (2000) – e passaram a configurar o oposto a ser não só preterido como combatido.

Em tempos atuais, a opressão se encontra a cargo de igrejas neopentecostais que emergiram no Brasil contemporâneo como importante instrumento das “forças interiores” às quais se refere Maldonado-Torres (2008) a serviço do poder colonial. Trata-se do colonialismo interno ao qual alude Castilho (2018), que tem como escopo erradicar minorias étnicas de modo a legitimar socialmente a exploração sobre a natureza como algo imprescindível para o crescimento econômico do país.

---

4 Acerca dessa temática, as leituras de Coutinho (2011) e Mota (1990) são elucidativas.

5 Vale destacar que no Brasil da atualidade vários grupos sociais se encontram cotidianamente sob risco de desaparecimento, pois as hierarquias às quais se referem Maldonado-Torres (2008) vêm sendo reproduzidas de forma aguda pelas forças interiores aludidas por esse autor, em projetos de nacionalização que tomam por base única e exclusivamente a hegemonia branca. Trata-se de um cruel processo interno de neocolonialismo como alude Castilho (2018), que põe em lados inversamente proporcionais a conservação do meio ambiente e crescimento econômico e que tem no atual governo brasileiro – eleito pela maioria de eleitores brasileiros, vale ressaltar – um fiel escudeiro.

Entretanto, o fôlego do Candomblé – ao demonstrar, inclusive, o mesmo potencial para reinvenções – parece apontar para a infiltração progressiva pelo elemento selvagem – assim classificado pelo colonizador – à qual se refere Santiago (2000), por implicar aos códigos linguístico e religioso a perda do *status* de pureza que pretendia o colonizador. Pois o renascimento colonialista engendrou uma nova sociedade, a dos mestiços, cuja principal característica é o fato de que a noção de unidade sofreu uma reviravolta, uma vez que propiciou mistura do elemento europeu com o autóctone. Aqui, também, podemos entender que se trata das “dobras no corpo do Estado” que fogem ao controle das políticas instituídas (Pereira, 2009: 20). Além dos cânticos rituais entoados em vocábulos transmitidos de geração a geração, é comum testemunharmos o uso de termos ou expressões vocabulares africanas associados ao Português pelos/as iniciados/as no seu cotidiano quando se encontram entre si. Sem falar ser comum, no interior do Candomblé, as pessoas se tratarem por seus apelidos e nomes religiosos que ora fazem menção ao cargo que ocupam, ora à divindade à qual se vinculam, ora a ambos. Em alguns casos, a prática extrapola a esfera religiosa e se incorpora oficialmente à esfera civil, como no caso de *Ekyed Sinha*.

Os estudos antropológicos sobre o Candomblé baiano nos dão conta de que a gestão desses espaços, ao menos desde a criação daquele que se reconhece como o primeiro Candomblé de nação ketu, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (comumente conhecido como *Terreiro da Casa Branca*), em início do século XIX, implicou o acionamento de diferentes estratégias políticas pelos agentes religiosos ao longo dos anos visando a assegurar o lugar na segunda fila, assinalando a *differánce*, conceito concebido por Jacques Derrida, que apreendemos como movimento de descontinuidade, deslocamento, deformação, diferença. Uma dessas estratégias os levou ao chamado *sincretismo* – sendo mais adequado na atualidade falarmos em *justaposição* ou *interface* – processo que implicou a conversão de deidades católicas ao Candomblé e a correlação de características entre estas e as divindades africanas, o que vai ao encontro do que Santiago (2006: 16) expõe como sendo uma “geografia de assimilação e de agressividade, de aprendizagem e reação, de falsa obediência”.

Esse processo se faz notar inclusive quando o Candomblé assume um caráter mais subversivo que dependente dos preceitos coloniais, subvertendo a lógica que permeia não apenas a religiosidade ocidental, mas o viver em comunidade. Uma comunidade que, por exemplo, reconhece agência a não humanos como espíritos, animais, plantas e artefatos. Busca-se, assim, evitar “violência à radical alteridade dos outros seres” como nos propõe Williams (2012: 64) ao se reportar aos “aspectos comunais de sentimento e presença pressupostos pela voz”. Ou seja, rechaçar essa “presença” como uma, única e idêntica para todos, a fim de evitar enjaularmos todos numa só identidade. Daí se preferir o termo cosmopercepção à cosmovisão, como defende Oyèwùmí (2002), pois o mundo no Candomblé não é apenas percebido pela visão.

No âmbito da liturgia do Candomblé, o Terreiro da Casa Branca é o único no Brasil em que o processo de iniciação para *adoxu* – “aqueles que são preparados para incorporar o orixá” (Brandão, 2015: 147) – é apenas reservado às mulheres e somente elas podem compor o *xirê* – círculo composto pelas *adoxus* que cantam e dançam em sentido anti-horário, ao som dos atabaques, em honra a todas as divindades, no início das sessões públicas do Candomblé, precedendo o momento da possessão. Portanto, além da liderança ser reservada exclusivamente ao gênero feminino, neste ainda persiste o matriarcado feminino na completude que Landes (2002) observou em fins dos anos 1930. É assim que as mulheres que dão corpo e voz àquela comunidade se tornam históricas enquanto portadoras de uma memória

que persiste de geração em geração. Uma dessas mulheres se chama *Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão*<sup>6</sup>.

## 2- Construindo-se equede: a trajetória religiosa de Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão

### 2.1 1953: E a madrinha se tornou filha

Aos sete anos de idade, durante um ritual público, a divindade que se encontrava de posse da minha madrinha Celina, à época uma *ebomi* do Terreiro da Casa Branca, escolheu-me como *equede*, o que me fez avançar na escala hierárquica do Candomblé, tornando-me não apenas mãe daquela divindade, mas, também, da minha madrinha.

Portanto, o cargo de *equede* assim como o correspondente masculino *ogan* é atribuído por uma divindade durante um ritual público, para que todos possam testemunhar a vontade dos deuses. A uma *equede* ou a um *ogan* cabe zelar pela divindade quando de posse de seus iniciados e pelo corpo desses, desde lhe auxiliar a compor-se com suas vestimentas e paramentas, o que ocorre em espaço privado e reservado do Terreiro para essa atividade; até dançar ao lado da mesma diante da plateia nos rituais públicos.

A divindade que me escolheu como mãe é conhecida na Bahia como Oxóssi e é tão importante para a história do Candomblé baiano que é a esse Orixá que dedicamos os primeiros festejos do nosso calendário litúrgico, pois para nós é o dono da terra e o que nos provêm os alimentos necessários as nossas existências. À exceção dos anos em que estivemos ou estejamos em luto pela morte de nossas líderes religiosas ou em tempos de pandemia, como em 2020, a festa de Oxóssi sempre ocorre na quinta-feira de junho que coincide com o dia de *Corpus Chisti*. Pela manhã, vamos todos a uma missa num templo católico localizado no centro histórico da capital de Salvador. Após, ofertamos um farto café da manhã no nosso Terreiro em meio a cânticos, cantigas e danças, enquanto Oxóssi toma o corpo de seus/suas iniciados/as. À noite, realizamos o ritual público propriamente dito, quando Oxóssi é apresentado à comunidade com suas vestimentas e paramentas. No templo católico conduzimos uma imagem de São Jorge, a quem nossos antepassados cultuavam como Oxóssi de modo a ludibriar a sociedade que lhes impunha o catolicismo como único caminho possível ao sagrado. Candomblé é ancestralidade, o que implica dizer respeito à memória dos mais velhos.

Buscamos dar continuidade as nossas práticas religiosas em conformidade com os ensinamentos que nos foram transmitidos pelas nossas mais velhas, ao menos pela forma. Por isso, as divindades católicas dispõem de um altar que lhes é reservado no nosso barracão de festas e aquele espaço é um dos que é reverenciado tanto por nós humanos como por nossas divindades. Trata-se de um ato que reverencia a memória das nossas antepassadas, não a do colonizador. Mas é importante que se diga e escreva: das nossas antepassadas próximas por mais que tenhamos a ancestralidade africana como referência para a nossa fé, nossas maneiras de cultuar não podem ser alteradas. Não há porque mudar o que as nossas antigas nos ensinaram. Quem tem responsabilidade respeita o seu legado.

---

6 V. vídeo em homenagem a essas mulheres:  
<https://www.youtube.com/watch?v=uL1JW4n8UYk>

## 2.2 O tempo no Candomblé - 1970: a confirmação como equede

No entanto, no Candomblé tudo depende e vem com o tempo, pois o saber deve ser vivido e sentido. Após ser “suspensa” – este é o termo que usamos – por um Orixá para ser *equede* ou *ogan*, a pessoa deve aguardar um tempo até que aquele cargo lhe seja confirmado pela mesma divindade, o que, novamente, dá-se publicamente. No meu caso, a confirmação só ocorreu em 1970. É um tempo variável de pessoa para pessoa e pode jamais ocorrer. Importante é saber que se trata de um tempo de aprendizagem, em que a pessoa demonstre ser merecedora da escolha da divindade, pois as funções de uma *equede* ou *ogan* não se resumem apenas aquelas que o público presencia nas festas públicas do Candomblé. No meu caso, por exemplo, foi o tempo em que, ainda criança, compartilhava o tempo das brincadeiras com o dos fazeres da nossa “roça”. Concomitantemente, fora da “roça”, concluí meus estudos. O Brasil vivia tempos conturbados. Estávamos em plena ditadura. Casei-me em 1969, um ano antes da minha confirmação como *equede*. Em 1971 nasceria o primeiro dos meus quatro filhos, todos nascidos no Rio de Janeiro, onde trabalhava o meu marido e onde passei 22 anos, mas sem nunca perder o contato com meu Candomblé, comparecendo todos os anos às cerimônias das quais não podia me ausentar. Em 1990 retornei e logo que enluvei, passei a morar definitivamente no Candomblé onde nasci em 16 de dezembro de 1945<sup>7</sup>.

A *equede* deve ser mãe até mesmo da mãe de santo. Mas, para compreender melhor as funções deste cargo, é preciso entender como se dá a hierarquização dentro do terreiro. Na nossa religião existe uma hierarquia. É uma religião com laços de família – somos uma família de axé. Na nossa Casa somos liderados por uma *ialorixá*<sup>8</sup>, depois vem a *iaebé*<sup>9</sup>, a *ialaxé*<sup>10</sup>, a *iaquequerê*<sup>11</sup>, a *iadagã*<sup>12</sup>, a *iamorô*<sup>13</sup> etc. Onde entra a *equede*? Por ser a “segunda pessoa”, pode ocupar, além de sua posição, qualquer um dos cargos/postos citados acima. Já tivemos *equede-ialorixá*, *equede-iaquequerê*, *equede-iamorô*. Também há a *equede* que só enxuga o santo no barracão. Uma coisa é certa: *equede* é aquela que tem que saber tudo. Tem que aprender tudo. O meu aprendizado para exercer essa função começou quando ainda eu era uma criança. Uma *equede* deve ser responsável pela segurança física e conforto das pessoas manifestadas. Sempre atenta a todos os movimentos, não só no barracão como nos quartos de santo. Seu símbolo, sua ferramenta de trabalho, é a toalha. A *equede* não tem o dom da possessão, mas lida com ela o tempo inteiro. Sua toalha

---

7 No entanto, na minha certidão de nascimento consta o ano de 1946. Pois no passado, aqui no Brasil, talvez pelas dificuldades de acesso, o registro só ocorria meses após o nascimento das crianças.

8 Popularmente conhecida como “mãe de santo”, é o posto mais elevado do terreiro, a quem cabe iniciar e completar o ato de iniciação das filhas da Casa (Brandão, 2015: 54).

9 Trata-se de um posto paralelo a da *ialorixá* e tem por função prezar pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. (*id.*, *ibid.*).

10 “Mãe do axé”, a quem cabe distribuir o axé mediante escolha daqueles que ocuparão os cargos (oloiês), em conformidade com as determinações superiores (*id.*, *ibid.*).

11 Popularmente conhecida como “mãe pequena”, é a segunda pessoa na hierarquia religiosa e que participa, junto com a *ialorixá*, de todas as atividades que envolvem as iniciadas. (*id.*, *ibid.*)

12 Auxilia a *iamorô* e vice-versa. Possui subpostos: *otum-dagã* (a primeira) e *ossi-dagã* (a segunda) (*id.*, *ibid.*)

13 Responsável pela cuia do *padê/ipadê* do Orixá Exu, junto com a *agimuda*, *agba* e *igena* (*id.*, *ibid.*).

conforta não só o *orixá*, mas o corpo de quem ele está usando. Em períodos de obrigação na Casa, a *equede* é responsável pela organização financeira e social. Manda os convites, arruma o espaço e recebe os convidados. Numa espécie de ensaio, ensina a dançar e cantar. Arruma as roupas dos *orixás* e filhos de santo. A *equede* também é uma espécie de secretária da *ialorixá* da Casa, cumprindo as ordens que contribuam para a melhor administração do terreiro. Nos quartos de santo ela faz o *ossé*<sup>14</sup>, limpa e arruma os *ibás*<sup>15</sup> até a preparação para o ritual das oferendas. Enfim, a *equede* é consagrada e autorizada para participar de todo o ritual, inclusive o de trazer o filho *adoxu* de volta do transe, despertando-o do sono sagrado. Mas nem tudo que se sabe, pode-se fazer, pois temos que respeitar os limites hierárquicos. No Candomblé, o fazer tem seus limites.

Autoridade é vivência e conhecimento. Desempenhar essa função com dedicação tem que ser o objetivo maior de toda *equede*. Sim, porque o Candomblé tem regras e preceitos que o regem. Não se faz o que quer, mas o que os *orixás* querem. Tudo que sei vem de anos de experiência. Não só dentro da minha casa de axé como em outras casas com as quais tenho a felicidade de conviver. E essa experiência me deixa à vontade para falar sobre esse cargo. Por outro lado, sei que a humildade é atributo básico na posição que ocupo. Quanto mais se sabe, maior é o respeito.

## 2.3 Costurando com fé

Sou herdeira espiritual de Maria Conceição, minha mãe biológica, falecida em 1992, aos 80 anos de vida e com 53 anos de iniciação no Candomblé da Casa Branca, do qual figura como uma das *ebomis* históricas. Minha mãe era e é conhecida como Vovó Conceição, uma alusão não apenas aos netos que lhe dei, mas ao *Orixá* que “governou a cabeça” dela enquanto esteve entre nós: *Nanã*, a mais antiga divindade iorubana das águas, que acreditamos ser a provedora da matéria-prima que deu forma a nós, seres humanos; enquanto *Oxalá* – Aquele a quem atribuímos o poder da criação – nos deu o sopro da vida. Por isso é que no fim de nossas vidas, quando *Oxalá* nos tira o que nos deu, o corpo deve ser devolvido a *Nanã*, pois foi assim que ambos pactuaram. Em homenagem a minha mãe, criei em 2006, no nosso Terreiro o *Espaço Cultural Vovó Conceição*, nosso centro de corte e costura para roupas de *orixás*. Era um sonho dela que concretizei.

Roupa de *orixá* não pode ser confundida com fantasia de escola de samba. Tudo no Candomblé tem um significado. Daí a importância do vivenciar cotidianamente o Terreiro, de conhecermos nossas antepassadas. E nossas vestes rituais guardam muito dessa ancestralidade. Por isso, temos que policiar nossas formas tradicionais de nos vestirmos. Não podemos trocar a simplicidade por modismos e falsas necessidades de afirmações. Esse é um dos trabalhos da *equede*. É obrigação nossa cuidar para que no quarto de axé, ou seja, na hora da troca da roupa do filho de santo pela roupa do *orixá*, não se extrapole os limites da tradição. A roupa tem que ter axé e por isso tem que ser feita na casa de Candomblé. Preparar as vestes que serão usadas pelo iniciado no momento da chegada do *orixá* exige um profundo conhecimento da história de cada divindade.

---

14 Procedimento que consiste na limpeza da “casa” (altar) do *orixá* em dia da semana lhe dedicado e do qual participam as/os iniciadas/os que o têm como divindade regente. Visa renovar os votos de devoção e força.

15 Cuia, recipiente redondo ou a louça que compõe o assentamento do *orixá*. (Brandão, 2015: 57)

Cada ponto do tecido é costurado de acordo com as regras da casa. É preciso coser com fé, sensibilidade e (por que não?), um pouco de razão. Por isso, nossa indumentária litúrgica tem que ser confeccionada somente por pessoas da própria religião. Minha mãe e outras *ebomis* do nosso axé costuravam à mão, os *adês* (coroas), as pulseiras e os braceletes. Insistia para que eu aprendesse e queria que as meninas da minha época aprendessem também. Não queria que se perdesse essa tradição que nos diferencia e nos fortalece. Os tecidos, as ferramentas religiosas e os adornos ultrapassam as barreiras do tempo e do espaço e hoje são, ao mesmo tempo, documentos históricos, peças estéticas e, por vezes, sagradas. São símbolos da nossa persistência no tempo e da nossa identidade<sup>16</sup>.

Hoje, em parceria com órgãos estatais, oferecemos cursos diversos no Espaço Vovó Conceição, contribuindo para a profissionalização de várias mulheres da comunidade do entorno ao nosso Terreiro. Não raro, o Espaço é também utilizado para aulas e discussões acadêmicas e serve de apoio para a Feira de Saúde, criada por nós um pouco antes, em 2003.

## 2.4 O Candomblé como espaço de cura

Um dos lemas da nossa religião é *kò sí ewé, kò sí orixá* que em tradução literal significa “sem folha não há orixá”. *Ewé* é outra denominação para o Orixá *Ossain*, patrono de todas as plantas medicinais e litúrgicas e mesmo que num momento da história dos nossos *orixás* tenham sido distribuídas a cada um d’Eles, é *Ossain* que invocamos para liberar o poder das folhas quando vamos utilizá-las em nossos rituais. Água é outro elemento primordial ao nosso culto, por isso mantemos no nosso Terreiro as fontes que as nossas antepassadas encontraram quando aqui chegaram. É fato que com a degradação do meio ambiente na nossa cidade a água de nossas fontes não serve mais para o nosso consumo. Com a urbanização, nossos rios têm desaparecido da geografia da nossa cidade, depois que foram transformados em canais para o esgotamento sanitário.

Pensando nos males que afligem não só o espiritual, como o físico do nosso povo, é que iniciamos em 2003, a Feira da Saúde, um evento anual que sempre ocorre no sábado após o *Olubagé*, uma cerimônia dedicada à chamada Família da palha do Candomblé, da qual faz parte *Ossain* e que Gromberg (2001:170-184) descreve muito bem. O evento ocorre na Praça da Oxum, inaugurada em 1993, após expulsão de um posto de combustível que havia invadido o espaço do Terreiro e que ali permaneceu por muitos anos.

Para a realização da Feira da Saúde, firmamos parceria com entidades civis que apóiam a causa negra; e com a Secretaria Municipal de Saúde que nos envia profissionais de várias especialidades médicas para atender aos que ali compareçam, independentemente de filiação religiosa. Reservamos, ainda, espaço para que algumas pessoas comercializem os artigos que produzem inspirados na cultura afro-brasileira. Servimos um *caruru* – uma série de iguarias que nasceram na cozinha do Candomblé, vinculadas as nossas divindades e que representa a nossa forma de reverenciarmos os espíritos das crianças, os chamados *erês*. Elas – as crianças – têm a primazia de serem servidas antes dos adultos. Nesse dia ainda contamos com apresentações culturais afro-brasileiras que se sucedem depois de apresentações

---

16 No momento em que estamos finalizando este artigo, encontra-se no prelo uma publicação tratando especificamente dessa minha relação com as roupas do nosso sagrado. “Axó Orixá – No corpo também se lê” resulta da residência artística da qual participei em 2019, encerrada com um desfile que contou com a participação apenas de religiosas/os do Candomblé.

acadêmicas sobre temas que afetam diretamente à população afro-brasileira, seja do Candomblé ou não.

## 2.5 A persistência da memória



**Figura 1:** Reverenciando Oxum.

Fonte: Editora Barabô (Dadá Jaques)

No início da noite de 8 de março de 2016 – dia internacional da mulher –, na mesma Praça da Oxum onde realizamos anualmente a Feira da Saúde, apresentei à sociedade um livro com as memórias dessa minha vida no Terreiro da Casa Branca, do que eu aprendi e vivi com os meus mais velhos, mulheres e homens que fazem a história dessa comunidade que mantemos há quase duzentos anos no calendário do mundo ocidental. Muitos trechos do que escrevi acima saíram desse livro, em cuja capa reverencio Oxum, uma das nossas ancestrais divinizadas (Figura 1). Entretanto, aqui busquei ressaltar que o tempo no Candomblé difere do tempo com o qual lidamos no mundo fora dos muros da nossa religião e de que a noção de família é ampliada em seus vários papéis e em várias geografias.

Sei que a comunidade da qual faço parte aqui na Bahia apenas iniciou um novo ciclo nesse tempo que lhe atribuem, mas que vem de corpos e vozes que foram silenciados em regiões africanas para sobreviverem nas minhas antepassadas aqui na Bahia, como sobrevivem em mim e espero sobrevivam em meus filhos, netos e bisnetos sejam biológicos ou de santo.

A minha vinda ao mundo foi prevista por uma divindade: *Oxaguiã*, a quem devo tanto amor, tanta gratidão e tanta admiração, divindade à qual, por isso, dedico esta canção: <<https://voca.ro/7SdKAijP6MO>>; mas sou filha de *Xangô* e de *Iansã*, as divindades do fogo. Recebi meu *icomojadê*<sup>17</sup> aos 7 anos de idade, tendo como meus padrinhos o *Inquice Kitembo*<sup>18</sup> de Mãe Mirinha de Portão e Mãe Nitinha de Oxum. Aprendi a amar e respeitar as divindades católicas, mas prefiro rezar cantando e

---

<sup>17</sup> Refere-se ao batizado que se faz dentro do axé (força ancestral, sinônimo de Candomblé), onde pela primeira vez, um novo filho ou filha é apresentado ao orixá regente do Terreiro (Brandão, 2015: 30).

<sup>18</sup> Divindade da nação angola.

dançando para os Orixás, pois são Eles que fazem que para nós tudo e todos tenham um sentido em nossas vidas: as pessoas, os animais, as plantas, os elementos da natureza e até nós mesmas.

A persistência das nossas memórias se dá também, como observam, quando conservamos ainda muitos termos de origem africana, muitos desconhecidos pela sociedade não religiosa. No interior do Candomblé assumimos e até passamos a ser conhecidas por nomes que diferem do que recebemos pela família biológica e que se vinculam às divindades que nos regem. Mas ambos os nomes constituem a nossa identidade, por isso, que no meu caso, associei oficialmente o meu nome de religiosa ao civil. Mas tenho consciência que sou apenas uma na construção desse saber que não cessa. Por isso, como aprendi com minhas mais velhas, escrevo e pronuncio: *Iá, iá ô! / Mo ni ebô / Quebo quetô! / Iá, iá ô! / Bori alá / Queto babá! Euá! / Dubé dubé alado firo, / Iá ope l'aiê. / Ebomi xe bó. / Iá ope l'aiê / Iá ô! Mojubá!*<sup>19</sup>

## Reflexões finais

Santiago (2000) nos diz que a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza concebidos pelo colonizador. Embora o alvo temático desse autor seja outro, suas reflexões se coadunam com a forma como o Candomblé baiano e, em especial, suas agentes – mulheres negras – tomaram corpos e vozes no contexto colonial, pois emergiram “entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão”, num espaço que o autor identifica como “entre-lugar”. O autor nos diz que em confronto com o colonizador, a passividade do colonizado “reduziria seu papel efetivo ao desaparecimento por analogia” e que o silêncio seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural (Santiago, 2000: 16).

Ao atuar contra, o Candomblé baiano e suas agentes assinalaram sua diferença, marcando uma presença de vanguarda em várias questões. Nesse processo devemos reconhecer, no entanto, que ambos – colonizado e colonizador – são afetados, de modo que falarmos em “pureza” étnica e ritual nos soa falacioso, pois o elemento híbrido já se encontra ele próprio incorporado às práticas rituais dos Terreiros de Candomblé mesmo dos reconhecidamente mais ortodoxos. O próprio Candomblé no sentido em que reúne aqui no Brasil divindades oriundas de vários e diferentes grupos étnicos e linguísticos africanos já é produto de um hibridismo que talvez venha de um momento precedente à escravidão. (Parés, 2016).

Entretanto, no confronto com o colonialismo, “entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão”, o Candomblé baiano marca uma presença de vanguarda notadamente nas questões de gênero, reconhecendo à mulher importante papel na sua constituição e na manutenção ao longo dos anos, embora não se negue a importância dos homens inclusive quando reconhece aos mesmos a exclusividade de certas funções rituais.

Neste artigo, a partir da e com a figura de *Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão*, nascida há 74 anos, o antropólogo/pesquisador busca demonstrar como o Candomblé baiano historicamente nos oferece estratégias e ações que implicam mudança das

---

19 Oh, mãe, mãe! / Afirmo tua existência / Saúde e longa vida! / Oh, mãe, mãe! / Que nos cobre a cabeça / Com coisas boas / Assim como Xangô imortaliza o relâmpago no ar / Mãe, estaremos sempre gratos ao mundo por vossa existência / Mãe anciã que fez o sacrifício por todas nós / Mãe, estaremos gratos ao mundo por vossa existência / Lhe saúdo, mãe! / Meus respeitos!

“formas hegemônicas de poder, ser e conhecer” mencionadas por Maldonado-Torres (2008: 66).

A constituição de uma “família de santo” em paralelo à família biológica resulta não apenas na adoção de um modo de perceber mais inclusivo, a si e a outrem; como a desconstrução da idade como a concebemos. Amplia-se a noção de comunidade, aí se incluindo humanos e não-humanos. A ancestralidade é o elo que as une, mas há limites quando se aciona a África como ponto de origem e continuidade para as práticas rituais, pois mais importa o que se fixou dos ensinamentos das suas mais velhas, do cozer ao coser. Para dar continuidade a um legado ancestral, Ekedy Sinha põe em prática o Espaço Cultural Vovó Conceição, dedicado precipuamente a ensinar a coser as chamadas “roupas de axé”, as quais exigem não só linhas e tecidos, mas sobretudo significados. Comarof e Comarof (2010: 51) indicam a atuação contra a aparência, o vestuário e a etiqueta dos povos africanos como um modo crucial de produção colonial e que “em sua campanha para domesticar o corpo negro, os colonizadores [com intuito não apenas moral, mas também econômico] intervieram na culinária, na higiene, na sexualidade e no trabalho ‘nativos’”. Ao incorporar certas peças da indumentária litúrgica aos seus trajes cotidianos, como o torço, por exemplo, mulheres como Ekedy Sinha demonstram não se deixarem torcer pela hegemônica indumentária que lhes é imposta.

Para além das práticas rituais, o Candomblé se revela, assim, uma escola em que se reaprende a ser e a ter aquilo que o Colonialismo nos usurpou – e, ainda, insiste – de mais precioso: nós mesmos. No caso particular de Ekedy Sinha, trata-se de uma líder religiosa cuja atuação extrapola os limites do religioso, indo à esfera pública, representando em dias atuais, uma das principais vozes na e para a preservação dos saberes e fazeres do Candomblé baiano, bem como contra a intolerância religiosa que insiste em demonizá-lo. Daí se encontrarem – o Candomblé e líderes religiosas como a citada aqui – como um dos alvos do colonialismo interno ao qual alude Castilho (2018) e que no Brasil dos dias atuais não mais age sub-repticiamente, fazendo-se notar despididamente seja no desmoronamento de políticas públicas, seja na legitimação de violência explícita contra minorias étnicas, raciais e de gênero.

## Referencias

- Brandão, G. E. S. A. (2015). *Equede, a mãe de todos: Terreiro da Casa Branca*. Salvador: Barabô.
- Castilho, A. L. (2018). A serpente fora do ovo: a frente do agronegócio e o supremacismo ruralista. *Revista OKARA: Geografia em debate*, 12(2), pp. 699-707.
- Castillo, L. E. (2010). *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- Comarof, J., & Comarof, J. (2010). Etnografia e imaginação histórica. *PROA Revista De Antropologia E Arte*, 1(2). Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2360>.
- Gromberg, E. (2011). *Hospital de Orixás: Encontros Terapêuticos em um Terreiro de Candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Grosfoguel, R. (2007). Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. *Ciência e cultura*, v. 59, n. 2, pp. 32-35.

- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan. (2015). *Políticas de acautelamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca*. Salvador, BA: Iphan.
- Landes, R (2002). *A cidade das mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, n. 9: 61-72. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>.
- Oyěwùmí, O. (2002). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: Coetzee, P. H.; Roux, A.P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, pp. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento. Recuperado de [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_visualizando\\_o\\_corpo.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf)
- Parés, L. N. (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Parés, L. N. (2016). *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pereira, M. M. dos S. (2009). *Significações da violência no cinema brasileiro*. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 180 f.
- Santiago, S. (2000). O entre-lugar do discurso latino-americano. In: Santiago, S. *Uma literatura nos trópicos: ensaio sobre a dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 9-26.
- Williams, J. (2012). O pós-estruturalismo como desconstrução. Gramatologia, de Jacques Derrida. In: Williams, J. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 46-82.