



# Duas metades, uma existência: Irmandade da Boa Morte, Culto de Babá Egum e os (des)encontros entre as feminilidades e masculinidades<sup>1</sup>

*(Dos mitades, una existencia: Irmandade da Boa Morte, Culto a Babá Egum y los  
(des)encuentros entre feminidades y masculinidades)*

*(Two halves, one existence: Sisterhood of the Boa Morte, Cult of Babá Egum and the (dis)  
encounters between femininities and masculinities)*

**Livro Resenhado:** CONCEIÇÃO, Joalice. Irmandade da Boa Morte e Culto de Baba Egum: masculinidades, feminilidades e performances negras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

Claudenilson Dias<sup>2</sup>

Não sou descendente de escravo. Eu descendo de seres humanos que foram escravizados!  
(Makota Valdina)<sup>3</sup>

Estamos vivendo em tempos que a morte se tornou um advento comum à nossa vida cotidiana, ainda que não desejemos lidar diretamente com o tema. É importante que se diga que as relações organizadas em torno da morte pelas sociedades africanas se dão de modos distintos e as práticas rituais nas irmandades assim como nos cultos às ancestralidades possuem papéis sociais que determinam o como lidar com as práticas ancestrais. O interesse da filha de Omolu, Joalice Conceição, é pensar como as representações de masculinidades e feminilidades são performadas

<sup>1</sup> O termo Babá Egum é um emporguesado do Ioruba, idioma utilizado no desenvolvimento das atividades nas CTTro. Quanto à forma pluralizada do termo, a regra para o Ioruba diz que os termos não sofrem alteração do singular para o plural, por isso serão encontrados termos que parecem estar em desacordo ortográfico.

<sup>2</sup> Claudenilson Dias é Bacharel em Humanidades pelo IHAC/UFBA, mestre e doutorando pelo PPGNEIM/UFBA e pesquisador permanente do NuCuS (IHAC/CULT/UFBA). [diasghp@gmail.com](mailto:diasghp@gmail.com).

<sup>3</sup> A epígrafe é parte de uma fala pública da saudosa líder religiosa, educadora e ativista sobre as questões antirracistas e contra a intolerância religiosa. Ela partiu para o Òrún (plano ancestral) por falecimento no dia 19 de março de 2019. A Makota Valdina meus respeitos e minha benção. Olorun Kosi Purê!



e interagem para que o rito/ritual de morte tenha suas finalidades alcançadas e, assim, a comunidade religiosa se mantenha ligada às suas ancestralidades. A autora diz que a obra “tem como objetivo compreender as relações entre rituais mortuários, performance, masculinidades, feminilidades e segredo” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 14), o que implica uma revisão bibliográfica extensa e complexa, uma vez que no campo antropológico muito já se (d)escreveu sobre os ritos/rituais de morte. Salienta ainda que, embora sejam “concepções africanas ressignificadas de morte, suas práticas são impregnadas por influências ocidentais e reinterpretações simbólicas”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 14).

Para seguir a análise, a autora se detém sobre duas comunidades tradicionais que lidam de modos aproximados (e distintos) com os ritos mortuários, adentos que “ditam regras na vida social” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 20) para a morte, que normaliza a vida cotidiana por meio do fator “desagregador da vida” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 21), na medida em que mobiliza toda a comunidade em torno do falecido e todas as suas implicações. A primeira, a Irmandade da Boa Morte, conduzida magistralmente por mulheres negras da região do recôncavo baiano, especificamente na cidade de Cachoeira; e a segunda comunidade, orientada e organizada por homens em sua maioria, mas não somente, é o culto de Babá Egum no município de Vera Cruz na Ilha de Itaparica.

Sobre a Irmandade da Boa Morte, a autora indica que há uma vinculação com ritos católicos, ao passo que também apresenta elementos fortemente ligados ao Candomblé. Ainda que as sacerdotisas não evidenciem este traço, ele fica manifesto com os depoimentos cedidos no curso da pesquisa que originou esse texto intrigante, coeso e cheio de elementos de uma cultura invisibilizada pela atenção exacerbada aos cultos públicos que giram em torno das comemorações de agosto, quando as pessoas, nas ruas da cidade de Cachoeira, podem acompanhar as mais variadas expressões de fé e aproximação com a “boa morte”. A Irmandade da Boa Morte compõe uma associação de mulheres negras que, desde o início do século XVIII, rende homenagem às irmãs já falecidas, ressignificando os ritos de morte e de vida africanos por meio de elementos do Candomblé e do Catolicismo, apontando para um “duplo pertencimento” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 67) das integrantes dessa entidade religiosa. Os sacerdotes do culto de Babá Egum estão ocupados em promover o culto aos ancestrais de suas famílias e de todas as comunidades tradicionais de terreiro (doravante CTTro) que mantenham um vínculo com o culto aos ancestrais.



A autora faz uma distinção importante entre o culto de Babá Egum e o ritual de Axexê<sup>4</sup>, indicando que tal rito “encaminha” o iniciado no segredo do Candomblé para o Òrún (mundo espiritual) ao passo que o culto a Babá Egum, por finalidade, “constitui a invocação desses ancestrais”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 13)

O livro é dividido em duas partes. A primeira composta por uma introdução com característica de capítulo dada tamanha descrição de fatos sociais, ritos/rituais, e conceitos densos que ajudarão as(os) leitoras(es) a compreender as cosmogonias das ancestralidades de modo muito mais eficaz, e ainda, mais três capítulos seguidos da conclusão em sua segunda parte. Dentre os conceitos utilizados estão a perspectiva de família em Vivaldo Costa e Lima (apontando a noção de família como uma extensão do indivíduo e suas relações, especificamente sobre os laços espirituais), a hegemonia gramsciana (para pensar as relações estabelecidas, “dinâmicas e rupturas” entre homens e mulheres no culto), a “dominação masculina” bourdieusiana (a fim de refletir sobre os processos históricos de dominação nas relações de gênero), o “biopoder” foucaultiano (nos alerta sobre como as relações de poder são constituídas, nesse sentido orientando a compreender as divisões sociais do trabalho ritual como um dado de relação de poder entre homens e mulheres). Dentre outros temas caros às discussões sobre as performances de masculinidades e feminilidades, a autora aciona a categoria “gênero” para formar a ideia de que tais questões são construídas nas relações forjadas nessas comunidades religiosas por meio das identidades. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 28) Nas palavras da autora, a ideia é “tratar a questão de gênero focando nas masculinidades e feminilidades, pois estas duas constituem um projeto de gênero dinâmico no que toca a organização da prática, além de enxergar nelas formas divergentes das que são normalmente apresentadas”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 30). Há trabalhos clássicos na Antropologia que versam sobre as manifestações dos cultos às ancestralidades, no entanto, o destaque às questões de gênero se mostraram de grande valia para o trato com as pessoas entrevistadas, possibilitando um olhar atento para o universo da pesquisa.

A observação participante e as entrevistas semiestruturadas foram os elementos metodológicos para a composição do campo desse texto. A visitação da autora “em Cachoeira e em vários terreiros de Babá Egum em Salvador, Lauro de Freitas e Itaparica”, (CONCEIÇÃO, 2017, p. 41) possibilitou um olhar atencioso e respeitoso sobre as ritualísticas, além de facilitar uma aproximação das vivências de gênero nestas comunidades. As visitas são imprescindíveis

---

<sup>4</sup> Axexê (na grafia iorubana Àsèsè) consiste numa cerimônia ritual de recondução do espírito da pessoa iniciada no segredo para o mundo ancestral (Òrún). Sobre o tema, ver Santos (2008).



para o contato direto com as mulheres que fazem parte da comunidade, sendo intermediado por uma anciã que é uma das iniciadas no segredo e que tem a função de cuidar dos preparativos anteriores ao culto público, a Iyakekere<sup>5</sup>. Em alguns momentos, a autora teve permissão para gravar, fotografar, o que em muito contribuiu para os seus diários de campo, um excelente meio de apreensão de dados para pesquisa científica, como afirmam as também antropólogas e feministas Alinne Bonetti e Soraya Fleischer, “falar do trabalho de campo é falar, necessariamente, de como registramos nossos dados e nossa circulação pelo campo. É falar da produção e apropriação dos diários. Porque, refletir sobre as nossas experiências de campo é re/tomar o diário como nossa principal fonte”. (BONETTI; FLEISCHER, 2007, p. 17)

A primeira parte compreende o Capítulo I, “União necessária: morte, vida e performance”, no qual a professora apresenta as suas vivências nas comunidades pesquisadas, não com o olhar viciado da Antropologia clássica e colonizadora, mas do lugar de sujeito pertencente àquelas CTTro pela sua aproximação com tais espaços sagrados, que a forjaram como pessoa religiosa e pesquisadora, fomentando o desejo pelo conhecimento ancestral. Ela tem um trato cuidadoso com os depoimentos das pessoas interlocutoras e não se permite ir além daquilo que está estabelecido nos espaços religiosos enquanto lócus de pesquisa. No entanto, é admirável a sagacidade com a qual interpreta os depoimentos e não permite as influências coloniais para o processo de hibridização das culturas africanas e brasileiras para lidar com os ritos mortuários. É singela, de um respeito singular, mas incisiva ao apontar as práticas de dominação exercida pelos colonizadores portugueses e sua influência católica nos cultos aos ancestrais. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 60) Após demonstrar “a importância dos ritos mortuários”, a autora faz uma apresentação individualizada das comunidades religiosas, enfatizando suas potências e detalhando as distinções de ambas as comunidades e os seus processos de aproximação.

Apresenta o corpo administrativo e sacerdotal da Irmandade da Boa Morte, que é composto pela juíza perpétua e duas irmãs auxiliares, escolha pautada na senioridade<sup>6</sup> e maior tempo de instituição. Novas integrantes precisam ser convidadas por uma das irmãs mais velhas e assim passam a frequentar de modo tímido as reuniões, cabendo a ela afazeres administrativos. A esta nova iniciada dá-se o nome de irmã da bolsa. A deferência é dedicada à Nossa Senhora, e como anuncia a autora, os ritos se dão diante de toda a comunidade pelas ruas de Cachoeira. A

<sup>5</sup> Para o culto de Egum essa sacerdotisa tem por função gerenciar o momento de preparação do rito, como enfatiza a autora. Para o Candomblé essa mesma sacerdotisa assume o segundo lugar na escala hierárquica do terreiro.

<sup>6</sup> Princípio fundante das religiões de matrizes africanas associado ao poder exercido pelas pessoas mais velhas. Para uma leitura sobre uma perspectiva iorubana do tema, ver Oyèronké OYEWÙMI (2017).



antropóloga narra os estágios que a santa percorre as ruas da cidade, bem como a “ceia branca” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 69) que anuncia os traços ligados ao Candomblé a partir das vestes litúrgicas, das comidas e bebidas servidas durante o jantar que conclamam algumas pessoas a visualizar algumas semelhanças com os rituais do Candomblé.

O culto de Babá Egum é uma forma de preservação da vida e tem relação com os ancestrais oriundos de familiares que mantinham no culto aos ancestrais “manifestações da vida humana”. Desse modo, os cultos a Orixá e a Egum são distintos, mas próximos em sua ordenação político-social. Os cultos constituem duas dimensões que atravessam os sujeitos iniciados nos mistérios do Candomblé e do culto de Babá Egum. Os Orixá “seriam ancestrais divinizados”, enquanto os Egum são “entidades originárias do humano, cujo surgimento se fez através de uma mulher, só por meio de rituais tornam-se divinizados”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 81) A autora apresenta, para justificar essa ideia, um *itàn* (mito na cultura iorubana) no qual “Oiá dá à luz Egungum”. (PRANDI, 2001, p. 309)

Sobre os Egum, a riqueza de detalhes deve ser anunciada. Há uma diversidade na composição ritualística dos ancestrais: os anciãos são também chamados “*Egum-agbá*”, o ancestral mais velho, dotados de fala ritualizada e vestes que determinam sua importância no culto; os “Aparaká” é o conjunto de Egum que não foram vestidos de modo adequado para as festividades e não possuem fala, e as “Manduas”, ancestrais femininas sem voz, de roupa inexpressiva composta de uma túnica da cabeça aos pés, e sabe-se que elas jamais alçaram o “status de Babá Egum”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 88) As vestimentas apresentadas pelos Egum-agbá se formam a partir de sua energia ancestral e se divide em três partes: a *abalá*, o *kafô* e o *banté*.

Nota-se aí que as relações de gênero, também nos cultos ancestrais, estão estruturadas a partir do sistema patriarcal, o que sugere que as estruturas macrossociais (patriarcado, opressão de gênero e outras) seguem ordenando as relações sociais. Desse modo, desestabilizar tal categoria nos cultos de matriz africana se faz urgente. Por que o alcance de um status de prestígio, mesmo no mundo ancestral, só deve ser possível para o homem? Essas sacerdotisas não tinham importância para as comunidades religiosas?

Percebe-se que, diante de um projeto colonialista de subjugação de corpos dissidentes, as mulheres ocupam um lugar de menor valor perante os homens do culto de Babá Egum. Entretanto, as práticas das mulheres que compõem a comunidade tornam esse caminho sinuoso como o rio Níger. Ainda que não aceitem a presença das mulheres em rituais específicos e fechados ao corpo



sacerdotal, eles precisam das mulheres para o preparo dos alimentos rituais, para o início do culto aos Orixá antes dos Egum, dentre outras questões. Desse modo, pensar em um protagonismo feminino no culto de Babá Egum é possível. Várias concepções demonstram que há uma cosmovisão aproximada entre essas duas instituições. A relação das duas comunidades com os Orixá, os segredos rituais modificados pelas performances de feminilidades e masculinidades e as concepções de morte no entorno das CTTro apontam que os papéis de gênero, embora bem estabelecidos, são passíveis de modificações, uma vez que as mulheres participam ativamente das atividades em torno de ambas as comunidades religiosas.

Na tentativa de indicar um potencial revolucionário em cultos à ancestralidade, a autora, em seu segundo capítulo intitulado “A construção das feminilidades e masculinidades na Irmandade da Boa Morte”, intenta mostrar que existe um projeto de preparação de novas mulheres a serem iniciadas na ritualística da Irmandade. Desse modo, ela se propõe a apresentar como as representações de feminilidade e masculinidade se constroem, desde a mais tenra idade, na formação das pessoas que assumem a Irmandade da Boa Morte e em sua referência religiosa. Enfatizando a crítica a uma perspectiva de gênero biologizante, a autora tensiona as representações das mulheres (e homens) que realizam o culto à Boa Morte. Como boa pesquisadora, negra, sensível às questões de sexualidades dissidentes, busca na interseccionalidade das categorias raça, gênero e sexualidade ampliar o debate sobre as ritualísticas mortuárias nas dimensões dos cultos ancestrais. Entretanto, a autora acaba por invisibilizar a identidade de gênero da autora Raewyn Connel<sup>7</sup> referindo-se a ela com seu nome de batismo quando da utilização de seu debate teórico sobre a “estrutura das relações de gênero”. Penso que, ao manter contato com uma perspectiva de gênero para além do biológico e quando apresenta bibliografias próximas dos estudos de gênero e sexualidades dissidentes (por exemplo, BUTLER, 1990), a autora precisa de um cuidado em relação a questões que são delicadas para pessoas dissidentes.

A hegemonia masculina nos cultos ancestrais se dá, em boa medida, justificada por uma relação mitológica para os adeptos do culto de Babá Egum. Entretanto, diante da busca pelo poder, ambas as instituições se fazem representar ora pelos saberes ancestrais, pelos “recursos estratégicos” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 115) para a manutenção do poder. No caso da Irmandade, há uma relação de proximidade familiar, mas também de influência pela devoção à santa ou ainda à influência de irmãs ancestrais como se pode deduzir da análise de Prof.<sup>a</sup> Joalice: “as experiências

---

<sup>7</sup> A autora se reconhece na atualidade como uma mulher trans\* e se mantém pesquisadora das questões de gênero e sobretudo das masculinidades. Seu site oficial está disponível em: <https://bit.ly/3ftmtQG>. Acesso em: 3 ago. 2020.



vividas por mulheres mais velhas modelaram, em grande medida, o comportamento das integrantes atuais”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 123)

As adeptas da Irmandade contrapõem a afirmação hegemônica de que existem atividades que devem ser realizadas exclusivamente por homens e se arvoram a realizar funções vistas/lidas como realizáveis pelo “sexo biologicamente oposto”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 124) Desse modo, colocam-se em pé de igualdade com essa masculinidade hegemônica e tóxica para pensar sobre os estudos atuais das masculinidades. Ainda que de modo tímido, há um trânsito de masculinidades veladas no seio da Irmandade. Embora não tenham cargos absolutos na Irmandade, algumas representações sacerdotais nos momentos festivos se entremeiam nos lugares de poder das anciãs da Boa Morte. Dentre os exemplos, um “senhor, nunca visto antes por nós na Irmandade, fez com que a juíza perpétua imediatamente cedesse o lugar, ao tempo em que outras integrantes cuidavam por servir-lhe alguma bebida e alimento” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 134), notando aí uma relação direta com as práticas litúrgicas do Candomblé.

Outro campo crítico da participação das mulheres em rituais mortuários são os processos de interdição, em geral, associados a questões biológicas, mas também por uma convenção socio-estrutural e patriarcal do privilégio de ser homem nessas comunidades rituais. No caso da Irmandade, as mulheres responsáveis pela manutenção do culto “não lidam com os Egum, mas com os Orixá que estão relacionados com ela, tal como Iansã, Ogum, Obaluiayê, Oxum e Nanã”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 145) Como já dito, o culto aos Egum é de exclusividade dos homens. Mas será mesmo, uma vez que os ritos prescindem da figura da Iyakekere e de outras mulheres para preparar as cerimônias ritualísticas previamente?

Nas três últimas subseções do capítulo “O mundo dos orixás e a morte/vida, Exu e Boa Morte: ritual, segredo e poder através dos orixás da esquerda”, a autora busca demonstrar as relações entre o culto aos ancestrais e o culto aos Orixás. Em especial, trata da Boa Morte e sua relação direta com o culto aos Orixás, bem como de sua importância para que o culto aos antepassados se manifeste como parte integrante das pessoas iniciadas nas CTTro e de todas as sociedades que se sensibilizam com a beleza do culto à ancestralidade. Exu tem sua importância para a criação do mundo e o duplo de tudo o que existe no mundo mítico. Desse modo, a autora é feliz ao narrar o mito da construção do mundo para creditar a Exu a fusão entre matéria e átomo, fundando um novo ser, a esfera, o próprio mundo material. Por fim, mas não menos importante, as relações de poder foucaultianas possibilitaram à autora inferir que a “divisão das tarefas [...]”



não é linear, tampouco homogênea como quer a sociedade mais ampla” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 166) e isso implica dizer que “a porção feminina participa desses rituais e está presente em todas as fases, desde o momento da concepção da vida, a propósito, dos elementos que compuseram a criação de tudo”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 166)

No terceiro capítulo da obra, que a autora chamou de “A construção de masculinidades e feminilidades no Culto de Babá Egum”, ela pretende questionar as hegemonias masculinas no cerne deste culto e apontar qual visão de feminilidade é propagada nesses espaços sociais. Não há discussão quando se ouve numa CTTro que não se deve desrespeitar os mandos de uma pessoa mais velha, ao tempo em que a premissa de que o mundo foi construído para o homem, nas comunidades de culto ancestral, embora os valores se apoiem na “autoridade dos mais velhos e neles há uma forte divisão sexual” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 172) o que também se percebe na análise feita pela autora nas comunidades estudadas. Os homens enaltecem suas funções ao passo que pormenorizam as atividades exercidas pelas mulheres desse espaço religioso, muito embora sem o trabalho primário das mulheres o culto não se sustentaria ao longo desse tempo. Conta-se ainda que os Egum gostam da desenvoltura das mulheres no cântico e na organização do ritual, embora elas não entrem no espaço consagrado de invocação dos ancestrais. O preparo das comidas a serem servidas, a arrumação do espaço público e a recepção são atividades atribuídas às mulheres enquanto anfitriãs dessas CTTro.

Diante do modo como lidam com as subalternidades femininas, não há de esperar algo diferente quando se trata de dissidências sexuais e de gênero. A autora apresenta no véu da masculinidade e da feminilidade a vivência de um jovem que prefere a companhia das mulheres às expensas das companhias masculinas. A sua descrição fala muito das vivências dos rapazes na mesma idade e suas práticas sociais lidas como masculinas, apontando para uma homossexualidade não debatida de modo aberto, o que implica pensar numa comunidade que nega a existência de dissidências dos modos de vida ‘exemplares’ dos homens daquela comunidade. Há uma reprodução dos ensinamentos acerca de gênero e sexualidade nessa comunidade e isso se constitui quando se vê meninas reproduzindo as leis de interdição nas suas brincadeiras mais comuns, nas quais se “aprendem os sistemas de valores, regras de seus grupos”. (CONCEIÇÃO, 2017, p. 193)

Para o quarto capítulo, “Masculinidades, feminilidades e performance: diferenças e complementaridades”, nos aguarda uma viagem ao século XVII para entender as peculiaridades que fizeram essas duas CTTro se entrelaçarem tanto, mesmo estando em polos opostos de um





mesmo objetivo: o ritual mortuário. Nesse capítulo, a autora se debruça para, analiticamente, evidenciar “os pontos convergentes e divergentes entre os grupos investigados” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 45) a partir de uma contextualização histórica.

Na sua conclusão, após uma cuidadosa e extensa revisão bibliográfica, a autora aponta que homens e mulheres são produtores das ritualísticas mortuárias e que performam gênero “para manutenção do poder ou subversão da ordem vigente” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 276), como demonstram as parábolas míticas que colocam as mulheres acima dos ditames de subalternidade dos homens. Ao longo das 296 páginas deste livro, tão bem estruturada, é possível inferir que a participação de homens e mulheres se dá, em grande medida, na mesma escala de importância ritual, embora cada uma(um) tenha suas especificidades. Outrossim, as questões de feminilidades e masculinidades se organizam em duas dimensões: naquela determinada pelas ancestralidades e na determinada pelo fato de a tradição não poder ser modificada de modo consciente (CONCEIÇÃO, 2017, p. 272), como se as tradições não fossem mutáveis *per se*. Além desse mundo anunciado pela autora ainda temos nas páginas finais um glossário que nos orienta à leitura dos termos utilizados nas CTTro analisadas. Muito boa leitura!

Axé!

---

## Referências

- BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. Introdução. Diário de campo: (Sempre) um experimento etnográfico-literário? In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (Org.) Entre saias e jogos de cintura. Florianópolis: Ed. Mulheres. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, 372p
- BUTLER, Judith. Gender trouble: feminism and subversion of identity. New York; London: Routledge, 1990
- OYEWÙMI, Oyèronké. La invención da las mujeres: uma perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Tradução de Alejandro Montelongo Gonzáles. Bogotá: Editorial En la frontera. 2017
- PRANDI, Reginaldo. Oíá dá a luza Egungun. In: PRANDI, Reginaldo Mitologia dos orixás. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: Pàde, àsèsè e o culto de Ègùn na Bahia. 13 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008

