


**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
CENTRO DE ARTES HUMANIDADES E LETRAS  
CURSO DE MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DA ÁFRICA,  
DA DIÁSPORA E DOS POVOS INDÍGENAS**

**MARILENE MARTINS DOS SANTOS**

**O DISCURSO FEMININO  
NO *YLÊ AXÉ ALAKETU AJUNSUN ZITAZAN* –  
TERREIRO REINADO CONGO DE OURO – NAZARÉ:  
*ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA***

**CACHOEIRA-BAHIA  
2020**

MARILENE MARTINS DOS SANTOS



**O DISCURSO FEMININO  
NO YLÊ AXÉ ALAKETU AJUNSUN ZITIZAN –  
TERREIRO REINADO CONGO DE OURO – NAZARÉ  
ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA**

Dissertação apresentada ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação – Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares.  
Coorientador: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior.

**CACHOEIRA-BAHIA  
2020**

---

S237d Santos, Marilene Martins dos

O Discurso Feminino no Ylê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan –  
Terreiro Reinado Congo de Ouro - Nazaré: entre a oralidade e a  
escrita. / Marilene Martins dos Santos. Cachoeira, BA, 2020.  
634f., il.

Orientação: Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares

Coorientação: Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Recôncavo da  
Bahia, Centro Artes, Humanidades e Letras, Mestrado Profissional  
em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas, Bahia,  
2020.

1. Candomblé – Nazaré das Farinhas (BA) – Estudo de casos. 2.  
Mulheres e Religião – Nazaré das Farinhas (BA) – Estudo de casos. 3.  
Usos e costumes religiosos. I. Universidade Federal do Recôncavo da  
Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

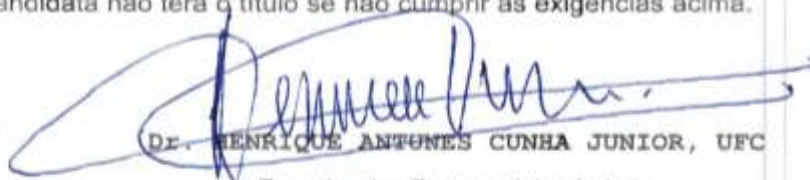
CDD: 299.673

---

Ficha elaborada pela Biblioteca Universitária do CAHL - UFRB. Responsável pela  
Elaboração – Juliana Braga (*Bibliotecária – CRB-5/1396*)

(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

Aos quatro dias do mês de março do ano de dois mil e vinte, às 09h00min, na sala 05 da Fundação Hansen Bahia - Cachoeira, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado da aluna Marilene Martins dos Santos. A banca examinadora foi composta pelos professores Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior, UFC, Examinador Externo à Instituição; Drª Rita de Cássia Dias Pereira Alves, UFRB, Examinadora Interna; e Dr. Emanuel Luís Roque Soares, UFRB, Orientador. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do professor Dr. Emanuel Luís Roque Soares, presidente da comissão, que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, de imediato solicitou à candidata Marilene Martins dos Santos, autora do trabalho, iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada: "O Discurso Feminino no Ylê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan Terreiro Reinado Congo de Ouro Nazaré: Entre a Oralidade e a Escrita, marcando um tempo de sessenta minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares, presidente, passou a palavra ao Examinador Externo à Instituição, Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior, para arguir a candidata, e, em seguida, à Examinadora Interna, Prof. Drª Rita de Cássia Dias Pereira Alves, para que fizesse o mesmo; após o que fez suas considerações sobre o trabalho em julgamento; tendo sido  APROVADA ou ( ) REPROVADA a candidata, conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa no prazo de sessenta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção anexa. Conforme a Resolução 024/2018 - CONAC, a candidata não terá o título se não cumprir as exigências acima.



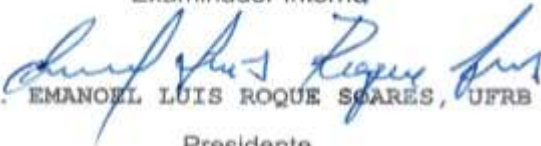
Dr. HENRIQUE ANTUNES CUNHA JUNIOR, UFC

Examinador Externo à Instituição



Dr. RITA DE CASSIA DIAS PEREIRA ALVES, UFRB

Examinador Interno



Dr. EMANOEL LUIS ROQUE SOARES, UFRB

Presidente

MARILENE MARTINS DOS SANTOS

Mestrando



## DEDICAÇÃO

À minha vó, Maria Alexandrina de Jesus:  
mulher de Santo – fonte de inspiração;  
À minha mãe, Júlia Martins dos Santos e  
À minha tia-vó, Mariá de *lansã*.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus e aos *Orixás*, especialmente, à *Iansã*, *Obaluaiê*, *Ogum* e *Xangô* que abriram as portas para mim.

Ao meu orientador Emanuel Luís Roque Soares por apostar nesta conquista; à Prof<sup>a</sup>. Dra. Rita de Cássia Dias Pereira de Jesus pelas suas colaborações; às/aos minhas/meus professoras/es; às/aos colegas de turma do mestrado e funcionárias/os do Instituto Hansen.

Ao coorientador e amigo Henrique Antunes Cunha Júnior pelo apoio moral e intelectual que tem concedido-me desde os primeiros cochilos deste sonho e, por isso, tudo tornou-se possível.

Às *Ialorixás* Nilza de *Iansã* e Bel de *Nanã*, também, à Matriarca dona Maria José, todas, pela acolhida cuidadosa, durante o período de minha convivência no *Ilê* e que tornou-se inesquecível; do mesmo modo, à Dedéu de *Oxum* e Jorgina do *Oxum Opará*; a seu Jorge, Negão e a Genilson (Gê), este último, meu meio primeiro apoio dentro da comunidade.

A seu Nelson, “amigo do peito” de Roque de Souza Lima, o meu grande respeito e agradecimento, também, pelo apoio.

À *Mametu Zunkê* Reizinha de *Angorô* que tomou-me pelas mãos e apresentou-me às mulheres de Santo deste Terreiro, em Nazaré das Farinhas, as quais convivem mergulhadas na Energia do Sagrado.

Igualmente, à *Ialorixá* Nilza de *Oxum* pela sua solicitude quando intencionei realizar essa pesquisa em seu *Ilê*.

Às lideranças femininas da religiosidade e cultura negras pela colaboração neste estudo: Cleuza, Antônia (Toinha), Glícia, Vilma, Fátima (em Nazaré); Nilza, Reizinha,

Neuza, Nelma, Paixão, Letícia (em Santo Antônio de Jesus); e todas que colaboraram indiretamente.

Também, à dona Guiomar (Nini) e à anciã dona Maria de Lourdes pelo carinho e a dedicação de seus preciosos tempos à serviço da perpetuação das memórias do Terreiro, da nossa história.

A seu Dojão pelas informações prestadas e pelo seu grande esforço para manter viva a cultura do povo negro de Santo, em Nazaré.

À toda comunidade Reinado Congo de Ouro, especialmente, às mulheres. Arriscar-me-ei a nomear algumas com quem mantive um contato mais de perto: dona Maria, Gorgina, Dedéu, Bal, Kiki, Bura, Xuxa, Paty, Bilu, Pipiu, Neidinha, Nega, Andressa, Karol, Neia, Sônia, Sueli, Alaíde, Vanessa, Ximena, Luana, Rita, Ângela, Dadai, Samara, Romilce e tantas outras que, também, aturaram-me, mas sempre com muito respeito. Igualmente, aos homens, em nome de: Grilo, Jutaí, Agenor e Marcelinho.

Lembranças de Iracema (*in memoriam*) – mulher de santo e colega das antigas, partiu antes de compartilhar conosco suas experiências.

Às/aos amigas/os de dentro ou fora do curso que eu pude contar, especialmente, à Eli pelas palavras de conforto e contribuições importantes nesta caminhada solitária que é a escrita, da mesma forma, ao amigo Hamilton e ao velho amigo e companheiro Bruno; à professora Andreia que ajudou-me a tirar os espinhos deste caminho com seus conselhos e incentivos; ao amigo Gino Taparelli e ao companheiro Scott pela paciência e apoio moral.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Suely Santana pelo apoio no Tirocínio.

E à família. À minha irmã Marina, em especial, pelas memórias da família que as guardou com muita benquerença e pelo seu imenso esforço para resgatá-las com fidelidade afetiva e histórica.

[...] eu mesma me alfabetizei, eu mesma fiz todas as universidades do mundo, eu fiz todos os concursos e de todas as escolas do mundo, de todas as ONG's, eu mesmo fiz com o meu caminho, então eu não posso ter medo, e eu digo se eu morrer por ser intrépida, por ser ousada, eu só quero que [...], digam estou botando o último torrão de terra na Luter King mulher”.

(Mãe Beata de *Yemonjá*)

“É preciso que cada vez mais sejamos sujeitos de nossa fala, nossa escrita, de nossa história. É preciso parar de ser objeto. É preciso dar essa voz, dar esse espaço”.

(*Makota Valdina*)

“Que os olhos e os corações do mundo, se ocupem de cuidar do povo desse continente (África), mas também de aprender e apreender se sua sabedoria”.

(Mãe Stella de *Oxóssi*)

Chegamos à sacralidade da palavra mãe que representa cuidar do outro como uma parte de si. É amor no sentido mais belo da palavra.

(Mãe Stella de *Oxóssi*)

Vozes-mulheres	roupagens sujas dos	engasgadas nas
A voz de minha bisavó	brancos	gargantas.
ecoou criança	pelo caminho	A voz de minha filha
nos porões do navio.	empoeirado	recolhe em si
ecoou lamentos	rumo à favela.	a fala e o ato.
de uma infância	A minha voz ainda	O ontem – o hoje – o
perdida.	ecoa versos perplexos	agora.
A voz de minha avó	com rimas de sangue	Na voz de minha filha
ecoou obediência	e	se fará ouvir a
aos brancos-donos de	fome.	ressonância
tudo.	A voz de minha filha	o eco da vida-
A voz de minha mãe	recolhe todas as	liberdade.
ecoou baixinho revolta	nossas vozes	
no fundo das cozinhas	recolhe em si	(Conceição Evaristo)
alheias	as vozes mudas	
debaixo das trouxas	caladas	



## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo compreender o discurso da mulher negra, a partir de um contexto religioso – o *Candomblé*, no qual a sua representatividade é substancial, quanto nas lideranças e nos trabalhos das casas. Utiliza a observação do cotidiano de suas vivências, de tudo e todos que as cercam como base das discussões, inferências e reflexões sobre as participantes do *Ylê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*, situado em Nazaré, cidade histórica do Recôncavo Baiano. Terreiro erguido por um ancestral masculino, hoje sob liderança feminina. O trabalho de pesquisa participante pretendeu a aquisição de embasamento teórico-metodológico e empírico para possíveis intervenções sociais e políticas em prol destas mulheres, numa perspectiva de potencializar participações e contribuições significativas na construção de políticas públicas. Acreditando que se faz necessários políticas públicas para a melhoria de vida dessas mulheres que são filhas, mães, vós, bisas, trabalhadoras, criadeiras, conselheiras, intelectuais, empreendedoras, chefes de família, amantes, e mais, o principal recorte, mulheres de axé que habitam o espaço-terreiro, no qual as relações familiares estão mergulhadas na *Energia do Sagrado*. Um estudo analítico-interpretativo das vozes que emanam de dentro do referido terreiro por meio de diferentes linguagens verbais: orais e escrita, e não verbais. Referenciado nas concepções teórico-metodológicas dos estudos de base africana, que valorizam as experiências históricas e culturais das populações subalternizadas e edificam o aparato crítico-interpretativo das narrativas e interpretações hegemônicas. Concentra-se, ainda, nos conceitos de metodologia de pesquisa afrodescendentes, nos quais pesquisador e pesquisado são sujeitos da pesquisa, o primeiro ao falar do outro, fala de si, com investigação mediante à observação-participante e estudo sócio-histórico – um delineamento da representação social das mesmas e sistematização da consciência histórica da Comunidade-Terreiro Reinado Congo de Ouro, liderado pela *lalorixá* Mãe Nilza de *lansã*, herdeira do cargo de Roque Congo de Ouro de *Obaluaiê*.

**Palavras-chave:** comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro, lideranças femininas no *candomblé* – mulheres de santo – Sagrado – vozes femininas – bairro do terreiro.

## ABSTRACT

This dissertation aims to know and understand the discourse of the black woman, from a religious context – the candomble, in which its representativity it is substantial, in terms of leadership and housework. It uses the daily observation of their experiences, of everything and everyone that surrounds it, as a base, for discourses, inferences and reflections on the participants of the *Ylê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*, located in *Nazareth*, a historic city, located in the Baiano Concave, religious-space erected by a male ancestor, now under female leadership. The participant research work intended the acquisition of theoretical foundation methodological and empirical study for possible social and political interventions in benefit of these to foment discursions in the family, in the professional pedagogical exercise, with a perspective of potentiating participations and significant contributions in the construction of public policies. Believing that it makes necessary public policies to improvement of life of these women, than before all are daughters, mother you, great grandfather, workers, brooders, counselors, intellectuals, entrepreneurial, heads of families, lovers, and more, the main clipping, women of *axé* that inhabit the space-house, in which family relations are immersed in the *Energy of the Sacred*. An analytic-interpretative study of the voices that emanate from within the said house through different verbal languages: oral and written, and nonverbal: other non-linguistic expressions. Referenced in the theoretical-methodological conceptions, which value the historical and cultural experiences of subalternized populations and build the critical-interpretative apparatus of hegemonic narratives and interpretations. It also focuses on the concepts of Afro-descendent research methodology, in which the researcher and researched are subjects of the research, the first when talking about the other, speaks of itself, through research through participant observation and socio-historical study – a delineation of representation and systematization of the historical consciousness of the religious-space *Congo* Reign of Gold, led by *Yalorixá* Mother Nilza de *lansã*, heiress of the Roque Congo Post of Obaluayê Gold.

**Key words:** religiou-community Congo Reign of Gold – female leaders in candomble, holy women – Sacred – female voices, neighborhood of religious space.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 - Imagem (interna) do barracão antes da última reforma	81
FIGURA 02 - Festança de <i>Obaluaiê</i> – <i>ring hout</i> (gritos em anel/círculo)	133
FIGURA 03 - Festança de <i>Obaluaiê</i> – <i>spirutuals/candomblé</i>	140
FIGURA 04 - Roque Congo de Ouro (1936-2009)	217
FIGURA 05 - Ponte sobre o Rio Jaguaripe que atravessa a cidade	218
FIGURA 06 - Praça principal de Nazaré	218
FIGURA 07 - Localização da cidade de Nazaré	222
FIGURA 08 - Ponte sobre o Rio Jaguaripe, no centro da cidade	223
FIGURA 09 - Principal acesso à cidade de Nazaré	224
FIGURA 10 - Farinha de copioba	225
FIGURA 11 - Farinha de copioba – Mercado da Feira Nova	225
FIGURA 12 - Rio Jaguaripe – Portal Férias	226
FIGURA 13 - A Estação de Nazaré, em 1890	227
FIGURA 14 - Solar dos Sampaio – Década de 40	228
FIGURA 15 - Itaparica 64 km – Terminal Ferry Boat 61 km – Salvador	228
FIGURA 16 - Via Sacra – Artista Plástico Félix Sampaio	229
FIGURA 17 - O Cristo Ressuscitado – Artista Plástico Félix Sampaio	229
FIGURA 18 - Feira de Caxixis 1	230
FIGURA 19 - Feira de Caxixis 2	231
FIGURA 20 - Feira de Caxixis 3	232
FIGURA 21 - Feira de Caxixis 4	233
FIGURA 22 - Feira de Caxixis 5	234
FIGURA 23 - Parte do porto dos saveiros	235
FIGURA 24 - Altar de <i>Iemanjá</i> e seus presentes	236

FIGURA 25 - Cortejo de <i>Iemanjá</i> – Terreiro Reinado Congo de Ouro	237
FIGURA 26 - Porto de Aratuípe – Cortejo de <i>Iemanjá</i>	237
FIGURA 27 - O <i>Babalorixá</i> na Câmara Municipal de Nazaré	238
FIGURA 28 - Vista da entrada da Rua Juerana de Baixo	239
FIGURA 29 - Seu Roque no Barracão	240
FIGURA 30 - Placa de fundação do terreiro	242
FIGURA 31 - Insígnias de <i>Ogum</i> (Ferramentas)	243
FIGURA 32 - Rua Juerana de Cima	244
FIGURA 33 – Homenagem pelo Poder Público de Nazaré ao <i>babalorixá</i>	246
FIGURA 34 - Homenagem da família à Roque Congo de Ouro	247
FIGURA 35 - Mãe Nilza e Saudosa Mãe Stella de <i>Oxóssi</i>	248
FIGURA 36 - Fetança de <i>Obaluaiê</i> – Oralidade	249
FIGURA 37 - O Jantar de <i>Obaluaiê</i> – as flores de <i>Obaluaiê</i>	250
FIGURA 38 - Alimento dos Sagrados <i>Ogum</i> e <i>Oxóssi</i>	252
FIGURA 39 - <i>Iabassé</i> distribuindo frutas dos <i>Caboclos</i>	253
FIGURA 40 - <i>Alabês</i> e a percursão do Sagrado	254
FIGURA 41 - O Jantar de <i>Obaluaiê</i>	256
FIGURA 42 - Imagem do limite da rua	257
FIGURA 43 - Local da primeira residência de seu Roque	258
FIGURA 44 - Segunda residência de seu Roque	258
FIGURA 45 - Todos contribuem – debulhando fava de contas	259
FIGURA 46 - Caravanas de outras comunidades-terreiro	259
FIGURA 47 - Início da Rua Juerana de Cima	260
FIGURA 48 - O Sagrado é o “Limite”	260
FIGURA 49 - Compartilhando o alimento Sagrado	261

FIGURA 50 - “Um momento de descanso”	262
FIGURA 51 - A grande família	266
FIGURA 52 - Cerimônia que antecedeu o Cortejo de <i>Iemanjá</i>	268
FIGURA 53 - Momento antes da saída do bloco	271
FIGURA 54 - O bloco na Rua – O Som da minha Fé	272
FIGURA 55 - Os Filhos de Congo – Feira de Caxixis	272
FIGURA 56 - Entrega dos presentes à <i>Iemanjá</i>	274
FIGURA 57 - Mãe Nilza – Presentes à <i>Iemanjá</i>	275
FIGURA 58 - A matriarca dona Maria na varanda de casa	276
FIGURA 59 - Aniversário de dona Maria – 84 anos de idade	278
FIGURA 60 - Dona Maria de Lourdes (à esquerda) e dona Nini (à direita)	279
FIGURA 61 - Procissão de São Roque em visita ao terreiro	282
FIGURA 62 - Imagem de São Roque (casa de dona Maria)	282
FIGURA 63 - Altar da festança dos <i>Caboclos</i>	283
FIGURA 64 - Festança de <i>Iemanjá</i>	283
FIGURA 65 - Procissão de São Roque	284
FIGURA 66 - Lavagem da Igreja de N. S. da P. de Nazaré	301
FIGURA 67 - Nilza de <i>Iansã</i>	303
FIGURA 68 - Conexão entre Igreja Católica e a comunidade-terreiro	305
FIGURA 69 - Dona Maria José e Roque Lima	306
FIGURA 70 - Mãe Nilza	323
FIGURA 71 - Homenagem à Mãe Nilza	328
FIGURA 72 - <i>Iansã/Oya. Epahei!</i>	331
FIGURA 73 - Festança dos <i>Caboclos Tupiaki</i> e Boiadeiro	332
FIGURA 74 - Reinado de Mãe Nilza de <i>Iansã</i> – Festança dos <i>Caboclos</i>	334

FIGURA 75 - Lideranças femininas do terreiro	336
FIGURA 76 - Fazer religioso da Festa de <i>Obaluaiê</i>	369
FIGURA 77 - Festa dos <i>Caboclos</i> – Alimento Sagrado – 1	372
FIGURA 78 - Festa dos <i>Bejis</i> – Alimento Sagrado – 2	374
FIGURA 79 - Caruru dos <i>Bejis</i> – Alimento Sagrado – 3	375
FIGURA 80 - Festa dos <i>Caboclos</i> – todos se movem	376
FIGURA 81 - <i>Obaluaiê</i> (à esquerda) e <i>Ogum das Sete</i> (à direita)	390
FIGURA 82 - Brincadeiras das crianças (adultos também) – Pular corda	402
FIGURA 83 - Ser criança num terreiro	403
FIGURA 84 - A feira livre – Feira Nova	433
FIGURA 85 - Estrutura física do terreiro	456
FIGURA 86 - Jorgina de <i>Oxum Opará</i>	486
FIGURA 87 - Festa dos <i>Caboclos</i> – literalmente no terreiro	492
FIGURA 88 - Fios de contas Sacralizadas	514
FIGURA 89 - Família Extensa de Santo	603

## LISTA DE SIGLAS

AD - Análise do Discurso

AFRO-ÁSIA - Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais/UFBA

AFROUNEB - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros

AVC - Acidente Vascular Cerebral

CBO - Classificação Brasileira de Ocupações

CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais/UFBA

CEASA - Centro de Abastecimento da Bahia

CEN - Centro de Entidades Negras

CHAL - Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

DST - Doenças Sexualmente Transmissíveis

EMBASA - Empresa Baiana de Águas e Saneamento

FENACAB - Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro

HIV - Vírus da Imunodeficiência Humana

IAT - Instituto Anísio Teixeira

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INOCOOP - Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais

IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MNU - Movimento Negro Unificado

NPHPS - Pesquisa Histórica sobre Proteção Social

NUDHESC - Núcleos de Direitos Humanos e Cidadania

OEA - Organização dos Estados Americanos

OMS - Organização Mundial de Saúde

PLANSAB - Plano Nacional de Saneamento Básico

PRÓAFRO - Centro de Ciência Sociais

PROAFRO/UERJ - Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afroamericanos

SECNEB - Sociedade de Estudo da Cultura Negra no Brasil

SECULT - Secretaria da Cultura/BA

SEPROMI - Secretaria de Promoção da Igualdade Racial

SPM/BA - Secretaria de Políticas para as Mulheres da Bahia

UEFS - Universidade Estadual de Feira de Santana

UERJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UFF - Universidade Federal Fluminense

UNEB - Universidade do Estado da Bahia

UNESP - Universidade do Estado de São Paulo



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	19
<b>1.1. Objetivo Geral</b>	28
1.1.1. Objetivos Específicos	28
<b>1.2. Relevância do Tema</b>	29
<b>1.3. Pressupostos Teóricos e Metodológicos</b>	29
1.3.1. Concepções Teóricas sobre Análise do Discurso	45
1.3.2. Concepções Metodológicas	51
1.3.3. Procedimentos Metodológicos	72
<b>2. CAPÍTULO I – O ORAL E O ESCRITO: PRINCÍPIOS, INVESTIGAÇÃO, TRADIÇÃO, POSSÍVEIS CONEXÕES</b>	81
<b>2.1. Princípios</b>	85
<b>2.2. Investigação</b>	88
<b>2.3. Tradição</b>	93
<b>2.4. Possíveis conexões</b>	100
2.4.1. Ideologia da escrita	111
2.4.2. O abrir e o fechar das porteiras: “Da porteira para fora” e “Da porteira para dentro”	123
<b>3. CAPÍTULO II – AS SEMELHANÇAS ENTRE OS <i>SPIRITUALS</i> E OUTRAS RELIGIÕES DA DIÁSPORA AFRO-ATLÂNTICA: <i>CANDOMBLÉ</i> E A LIDERANÇA FEMININA NO BRASIL E NA BAHIA, NO SÉCULO XIX</b>	133
<b>3.1. Contexto histórico do século XIX: África – Brasil – Bahia</b>	134
3.1.1. África	134
3.1.2. Brasil – Bahia	135
<b>3.2. Religiosidade negra no Atlântico e suas conexões: África – Brasil</b>	136
<b>3.3. <i>Candomblé</i>: conexão entre as partes</b>	141
<b>3.4. Casas de <i>Candomblé</i> na Bahia: origem e evolução</b>	145
3.4.1. Origem da liderança feminina nos terreiros da Bahia	145
3.4.2. A representatividade feminina na religiosidade negra: Brasil e Bahia	148
<b>3.5. A força do Axé e seus enfrentamentos</b>	156
3.5.1. Lideranças da religiosidade e cultura negra: Nazaré e Santo Antônio de Jesus	156
3.5.2. Vivências e trajetórias	161
3.5.3. Acompanhando um pouco de suas histórias: aspectos sociais – políticos – culturais	161
3.5.4. A quem incomoda o <i>candomblé</i> ?	199
3.5.5. A comunidade-terreiro como base para sustentação indenitária dos sujeitos pertencentes e de superação dos traumas da escravidão: demarcação territorial, construção histórica, espaço de sociabilidade, templo de culto aos <i>orixás</i> e residência	203
3.5.6. Coletividade: ação individual e ação coletiva	209

<b>4. CAPÍTULO III – O “REINADO DE ROQUE CONGO DE OURO” – OBALUAIÊ: EM NAZARÉ DAS FARINHAS – RECÔNCAVO BAIANO</b>	217
<b>4.1. Historiografia da cidade de Nazaré</b>	218
4.1.1. <i>Nazareth</i> – cidade onde tudo começou – localização – a fama das farinhas – transformações – Feira dos Caxixis: 300 anos – saveiros	218
<b>4.2. Quem foi Roque Congo de Ouro?</b>	238
4.2.1. Comunidade-terreiro Congo de Ouro: oralidade – localização – estrutura – o Sagrado é o limite	249
4.2.2. Família extensa e Família de Santo: consequências – espaço de convivência e sustentação indenitária – para além de uma Família Extensa – filhas e filhos de Congo – o Som da minha Fé	261
<b>5. CAPÍTULO IV – A IALORIXÁ MÃE NILZA DE IANSÃ – LIDERANÇA FEMININA NA CONTINUIDADE DO LEGADO DE CONGO DE OURO</b>	274
<b>5.1. Do <i>Babalorixá</i> Congo de Ouro – <i>Obaluaiê</i> à <i>lalorixá</i> Nilza – <i>Iansã</i></b>	275
5.1.1. O bolo da vovó – criouliização – filhas dos Sagrados – calendário litúrgico – cultura – lavagem da Igreja de S. R e N. S. P. N. – criouliização na comunidade	276
<b>5.2. <i>lalorixá</i> Mãe Nilza: filha de dona Maria e seu Roque</b>	306
5.2.1. Patriarcado e suas especificidades	307
5.2.2. A partir da Reunião	311
5.2.3. <i>lalorixá</i> Mãe Nilza de <i>Iansã</i> : a primeira palavra – enfrentamentos e reconhecimentos	323
5.2.4. Com a última palavra, a herdeira do Reinado de Congo de Ouro – início do Reinado de Mãe Nilza de <i>Iansã</i>	331
<b>6. CAPÍTULO V – AS VOZES FEMININAS QUE EMANAM “DE DENTRO DA PORTEIRA” DO ILÊ AXÉ ALAKETU AJUNSUN ZITIZAN – REINADO CONGO DE OURO</b>	336
<b>6.1. Encontro com o Sagrado</b>	337
6.1.1. O <i>candomblé</i>	337
6.1.2. Mulheres que nasceram dentro de uma religião afrodescendente	340
6.1.3. Entrar – iniciação: ocorreu na infância – na adolescência ou quando adulta – a família como esteio das religiões afrodescendentes	341
6.1.4. Mulheres que somente tiveram contato com a religião na fase adulta: permanecer-confirmação	345
6.1.5. Entrar – iniciação (homens): contato na fase adulta, permanecer – confirmação	353
<b>6.2. Educação: um Sonho possível?</b>	356
6.2.1. Confiança no sistema escolar: vozes masculinas sobre os estudos – nível de escolaridade	357
6.2.2. Desafios: caminhos e respostas diferentes	363
<b>6.3. Além do fazer religioso</b>	369
6.3.1. O fazer religioso – continuidade e expansão do Axé	369

6.3.2. Multifocalidade das mulheres	370
6.3.3. De que se ocupam as mulheres, além do fazer religioso: atividades paralelas e especificidades do povo de santo	372
6.3.4. Relacionamento no trabalho/escola com pessoas de outras religiões – falar sobre racismo religioso: um <i>tabu</i>	376
6.3.5. O terreiro: o histórico conta, mas não é tudo – a luta pelo território – a ocupação de outros espaços é sempre um ato desafiador	380
6.3.6. De que se ocupam os homens fora do terreiro – relacionamento no trabalho/escola com pessoas de outras religiões	387
<b>6.4. “Da Porteira para Dentro”: a convivência na comunidade</b>	390
6.4.1. Convivência na comunidade-terreiro “Reinado Congo de Ouro”: saneamento básico e moradia	391
6.4.2. Convivência na comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro (homens): saneamento básico e moradia	409
<b>6.5. A Saúde que desejamos</b>	415
6.5.1. Com qual serviço podemos contar?	417
6.5.2. Avaliando o Serviço Público de Saúde	419
6.5.3. Cuidados com a saúde (homens)	423
<b>6.6. “Da Porteira para Fora”: eu e os “outros”</b>	426
6.6.1. Mais e menos: mais à vontade – menos à vontade – porquê mais – porquê menos	429
6.6.2. Mais à vontade e menos à vontade (homens)	453
<b>6.7. Lado a Lado com o “outro”</b>	456
6.7.1. Lado a Lado com os “outros” (homens)	464
<b>6.8. A Religião no Enfrentamento de questões do cotidiano</b>	465
6.8.1. Origens – herança e evolução – a luta – <i>candomblé</i> como movimento negro – religião no enfrentamento do cotidiano – os homens	465
<b>6.9. A resistência da Cor e da Fé</b>	485
6.9.1. As vozes da resistência	492
6.9.2. As vozes da resistência (homens)	510
<b>6.10. Eu o Sagrado e os “outros”</b>	514
6.10.1. Representações do Sagrado	514
6.10.2. Nossas intenções	517
6.10.3. Eu o Sagrado e os outros (homens)	524
<b>6.11. Companheiro – sim, dono – Jamais: mas, como nos enxergam?</b>	526
6.11.1. Quando pensamos nessa questão – construções da imagem feminina – o que significa ser mulher e negra? – analisado o meu companheiro – a solidão da mulher negra: “ela não teve sorte” – negando “sua posse”	526
6.11.2. Companheiro sou – dono – o que pretendo? – o que dizem os companheiros: nós como amantes e símbolo do Sagrado	551
<b>6.12. Discursos ideológicos feministas das mulheres negras</b>	555
6.12.1. Projetos de vida: ação individual e coletiva: projeto/ação individual e projeto/ação coletiva	558
6.12.2. Expressão “Mulher de Santo”	570

6.12.3. Mensagens que ecoam de dentro do terreiro: homenagem à saudosa Mãe Estela de Oxóssi	576
6.12.4. Projetos de vida: ação individual e coletiva (homens)	581
6.12.5. Expressão Homem de Santo	587
6.12.6. Mensagem	589
<b>7. CONCLUSÃO</b>	<b>591</b>
<b>8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>604</b>
<b>9. FONTES</b>	<b>613</b>
<b>10. GLOSSÁRIO</b>	<b>616</b>
<b>11. ANEXOS</b>	<b>625</b>

## INTRODUÇÃO

O interesse pelo tema “A Produção do Discurso Feminino no *Candomblé: entre a oralidade e a escrita*” surgiu no período de realização de um trabalho anterior, também voltado para a religião africana, mais especificamente, o *candomblé*, que resultou na monografia “Os cânticos de *Ossãe: a força e o poder de suas imagens*” (*Orixá das Folhas*). O estudo requereu de minha parte, na época, um esforço e uma dedicação singular, pois envolveu-me num grande desafio. Primeiro, pelo meu pouco conhecimento sobre o *orixá*, em segundo, pela carência de informações e/ou registros sobre a divindade. Experiência única. Possibilitou conhecer pessoalmente autoridades da cultura africana, tanto no plano da convivência quanto no da pesquisa como o senhor Antoniel, diretor da Fundação do Culto Afro-brasileiro da Bahia, Lisa Castilho, antropóloga, Nancy Rita Sento Sé de Assis e Ana Maria Machado Historiadoras da UNEB, Júlio Braga, antropólogo da UEFS, diretor do Instituto de Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC), na época, o qual, em meio a tantas intenções e dúvidas, sugeriu-me o tema e contribuiu com significativas orientações para a realização do referido estudo. Em 2009, com a ajuda do Prof. Dr. Henrique Cunha Júnior, redigir minhas primeiras páginas sobre as mulheres de santo, na forma do tema atual. Na terceira especialização, num passado recente, essa ideia já se configurava num projeto escrito. Mas por ocasião, em 2016, pela UFRB-Amargosa, no curso sobre Estudos Africanos e Afro-brasileiros, dispus-me da oportunidade de desenvolver parte deste estudo a partir de um recorte sincrônico do intencionado projeto, ou seja, num momento específico, contexto brasileiro de 1947, então, escrevi sobre O Discurso Feminino no *Candomblé* na obra *A Cidade e das Mulheres*, de Ruth Landes, por sugestão do Prof. Dr. Emanuel Luís Soares. Neste percurso, conheci Marcos Rezende do CEN que me doou um documentário da obra.

No entendimento do que proclama Cunha Júnior (2008) sobre uma metodologia de pesquisa afrodescendente, especialmente, suas concepções de pesquisador/a participante, nas quais este/a e todos/as outros/as envolvidos/as são sujeitos e atores/atrizes, isto é, o primeiro se vê, também, como sujeito de sua pesquisa, vou adiantar-me na comunicação da escolha pela primeira pessoa do discurso, pois, considerando o meu percurso descrito a seguir, como também a

trajetória de vida de meus orientadores, nós nos inscrevemos como pesquisadores de “dentro da porteira”.

A minha justificativa pode não ser suficiente para o rigor do método, mas para quem vive o processo essa fala, ou melhor, o “lugar de fala” (GONZALES, 1982) não possui o significado de, apenas, de um corpo inserido em algum lugar, mas que pode acontecer, também, pela história de vida sua ou de familiares, dos quais nos acostumamos “tomar as dores”. Dessa forma, antes de tudo, peço licença à todas as mulheres de santo das Américas, particularmente, do Brasil, aquelas tantas, filhas e mães de santo, baianas, lideranças e lideradas de casas de culto aos *orixás* e aos ancestrais e, principalmente, àquelas que se vestem de si mesmas, colocam seu *ojá* (tira de pano usado como ornamento e proteção), seus fios de contas, seu pano da costa (origem africana e compõe a indumentária da roupa de baiana), o contra-*egun* (trança feita de palha-da-costa que, amarrado no braço da *iaô*, tem a função de afastar os mortos), o tabuleiro, seu turbante e saem faceiramente ao encontro do outro, “do desconhecido”, todos os dias, e ainda, especialmente, às mulheres de santos da comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro, hoje, representado pela pessoa de Mãe Nilza de *lansã*. Permissão para usar a minha fração, a que temos em comum, tão pequena frente à história de vocês, mas que me orgulho de possuí-la, ser mulher, negra, dona de mim e inconformada com a condição que a história do dito colonizador insiste em nos colocar todos os dias. Acrescento, também, que levem em consideração meus caminhos percorridos desde criança até o presente momento.

Porém, para percorrer esses caminhos, fui conduzida, consciente, ora inconscientemente, por estímulos pessoais, os quais despontaram desde cedo – memórias e experiências de minha infância que chegam à maturidade, e que se entrelaçaram, ou seja, se cruzaram nos vários momentos de descobertas da história de minha família.

A caçula dos seis filhos de Júlia Martins dos Santos, fumageira, mulher aguerrida e determinada. Abandonada pelo marido, lutou com todas as forças e dignidade para criar-nos até onde Deus a permitiu. Ficando minha irmã, não a mais velha, mas a, também, abandonada pelo esposo, minutos após dizer sim ao juiz.

De origem pobre, cursei a maior parte dos estudos em escolas públicas. Formada em Magistério, Graduada em Letras (UNEB-CAMPUS V); especialização em Estudos Linguísticos e Literários (UFBA), como já mencionado, com produção

sobre as imagens presentes nos cânticos de *Ossãe*; Língua Portuguesa – EAD (UNB) com trabalho sobre literatura africana dos séculos XX e XXI e Estudos Africanos e Afro-brasileiros (UFRB-Amargosa), versando sobre o discurso feminino na obra de Ruth Landes, outras produções e projetos voltados para temáticas africanas, relacionados à arte e à literatura como produção final de participação em cursos, a exemplo de “Carlinhos do Bahia, um líder negro em Santo Antônio de Jesus e, por hora, mestranda do Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos povos Indígenas (UFRB-Cachoeira) e professora da rede pública de ensino, estadual e municipal.

Ser professora foi um sonho estratégico da minha mãe que partiu muito antes dessa realização –, pretendia salvar-me de um contexto que bem enxergava – o racismo. Apesar da pouca instrução, incomodava-se com a brincadeira de infância “De marré deci”, assim, lembro-me como hoje, ao passar e ver-me participando dessa brincadeira, ela dizia: “Tira minha filha daí, deste meio”, porque já sabia qual era o processo – tal brincadeira reproduzia o quadro social do contexto vigente, o qual era muito mais cruel que nos dias atuais – de um lado, uma mãe solteira pobre com filhas e filhos para doá-los, em sua maior parte, negras e negros, do outro, pessoa rica, homem ou mulher, que “realiza sonhos”. A realização desses sonhos orientava-se pela escolha das crianças oferecidas para doação e a distribuição da função (profissão), porém, o critério implicava numa “ordem étnica”, a cor da pele – negras e negros eram os últimos/os da fila e as profissões mais promissoras eram distribuídas logo no início. Quando a/o “amiguinha/o” negra/o era muito “querida/o” no grupo dos dominantes, o cargo de secretária/o ou enfermeira/o era dado como um grande prêmio, um consolo para aquelas crianças que, desde cedo, a sociedade, mesmo ainda na sua inocência, já sabia até onde suas/seus coleguinhas deviam chegar e, assim, agiam, na brincadeira, determinando o destino de outras crianças. Ressalvo que o olhar sobre as profissões, aqui colocado, em nada corresponde ao meu pensar, é apenas exemplificação do comportamento de uma sociedade racista e classista.

Quando criança, guardei na memória a imagem de minha avó, Maria Alexandrina de Jesus, em transe, numa casa de culto vizinha, de umbanda, penso. Mais tarde, através de minha irmã mais velha, Maria da Trindade (Marina), soube que ela, minha vó, foi iniciada em um terreiro da região de Serra Grande, hoje, Teolândia, chegando lá por motivo de saúde. Ainda criança, presenciei

comportamentos de familiares, estranhos aos meus olhos e distinto de todo comportamento considerado “normal” ali por perto. Cresci ouvindo falar do *candomblé* de Vavá de *Xangô*, Dona Lita Gorda (Litão), da Aldeia de seu Altino, nas lembranças de minha irmã, seu Tuzano, junto de dona Mita de seu Pepino – hoje habitam o *Orun* (mundo dos espíritos), moradores do bairro em que eu nasci. Fui crescendo e tomando conhecimento de que a minha família, esporadicamente, frequentava essas casas. Ainda adolescente, envolvia-me com os cuidados e remédios espirituais de minha irmã (mãe) com o corpo e a residência. Após o falecimento dessa, já adulta, passei a frequentar o centro espírita de seu Pinheiro, na INOCOOP, também, visitei outras casas em busca de socorro espiritual, passando assim, a ter mais contato com as essas mulheres. Mediante a minha irmã mais velha, recebi muitas mensagens e conselhos vindos do mundo espiritual. Sentir-me mais próxima, ainda, quando tomei conhecimento pela mesma de que minha mãe era filha única, devido a um desentendimento entre minha avó e meu avô: recém parida, minha avó volta a ser visitada pelos encantados, porém, convencido de que o poder masculino a obrigaria a abandonar seus santos após o casamento, ficou surpreso, mostrou-se totalmente ofendido e criou uma grande confusão, destruindo o altar com todos os símbolos sagrados, então, ela separa-se dele, apesar de continuar vivendo na mesma casa, visto, acredito, às condições sociais e morais em que ela, assim como muitas outras, apesar de possuir pele branca, encontrava-se na época, mas sem nenhuma relação de intimidade mais, com compras e alimentação separadas, e a sua parte nas despesas sustentada através de seu próprio suor, por isso, só teve a minha mãe e não se relacionou com mais nenhum outro homem. Conforme narra a minha irmã Marina, o casamento para minha vó foi, simplesmente, uma forma de dar uma resposta para a sociedade que tanto cobrava o casamento das mulheres que continuavam solteiras com idade já avançada, “no barricão”. Assim como, ela – as mulheres que demoravam muito para se casar, ficavam “mal faladas”. Ela era uma mulher que participava da vida social e cultural da cidade, gostava de festas, disputava, em praça pública, a banda marcial para qual torcia, não tenho informações sobre qual grupo defendia, se Lira ou Carlos Gomes, suponho que seja Lira, pela ênfase na narrativa contada por minha irmã, pois, a palavra Lira aparece sempre primeiro, “Era assim, de um lado Lira, do outro Carlos Gomes, uma gritava Lira, a outra gritava Carlos Gome, usava salto alto e cabelo cortado “Joãozinho” ou “caroçinho de manga”, como era chamado um corte



muito curto. Entendi, então, que quando jovem, minha vó, carinhosamente, chamada de Xanda, não era uma mulher que se enquadrava no padrão de mulher comportada exigido pela sociedade de então, por isso, apeguei-me à essas memórias, tanto para defender e reivindicar o direito das mulheres de santo, tal como o meu, das mulheres de minha família que tanto lutaram em proteção de suas crias, sustentando a casa, alimentando-as e colocando-as na escola, contando ou não com uma presença masculina no ambiente familiar, e tantas outras negras. Na faculdade e no exercício profissional, as discussões e atividades pedagógicas sempre me encaminhavam para o conhecimento e questionamento sobre minha cultura, mais precisamente a religião, principalmente, quando, nesse último ambiente – sentia-me pressionada, perseguida por falar e defender as religiões de matrizes africanas, quando estas, por outras/os profissionais, eram demonizadas, ridicularizadas ou diminuídas, algo que refletia, também, no comportamento dos estudantes, destacando-se as/os novatas/os, convivendo com a angústia de ouvir a direção propondo a presença de líderes católicos e protestantes para realização de um culto “ecumênico” e nos encontros pedagógicos, constantemente, pedir a uma/um evangélica/o para fazer uma oração pedindo paz e direcionamento, até o dia que eu disse: “Hoje, eu quero falar de *Orixá*” e tomei a frente para conduzir a oração, recorrendo às/aos Deusas/Deuses africanas/os; fui rejeitada como professora por uma escola particular infantil sob o pretexto de eu que não sabia lidar com o público infantil por ter formação mais elevada, mas o certo era porque eu não possuía o perfil da professora que os pais apoiavam, estava nas entrelinhas da fala da direção, queria que eu fizesse maior esforço para compensar isso: “É muito cuidado que a mãe tem com essa criança, mora aqui no condomínio, tem carro, mas traz no colo, ela soube que filha está sem querer comer o lanche...”; tive que dizer para a minha colega de trabalho que não pegaria mais, nem água nem cafezinho para ela, porque eu não era sua escrava, apesar da cor da pele para ela ser sugestivo, isso, devido ao fato de ser solicitada para realizar tais atividades, como “um favor”, porém, apesar de sua ótima relação com as/os demais colegas, continuamente, era solicitado a mim, por ser negra, evidente; ter projeto educativo aprovado pela Secretaria do Estado da Bahia e ser boicotado por direção para não execução; assumir posição de liderança pedagógica, mas apesar da aprovação dos estudantes nos projetos, direção fazer vistas grossas para professoras/es que ignoravam as atividades; quando estive na supervisão escolar da rede municipal de

Santo Antônio de Jesus por 4 anos, inicialmente, enfrentei dificuldade de diálogo e aproximação com a comunidade em face do racismo estrutural instalado nas instituições de ensino e presente na sociedade santo antoniesse; dentre outros episódios. Esse estudo, movido por tudo isso, foi ainda, uma forma de sentir-me mais próxima dos meus ancestrais: mãe, vó, irmã, irmão. Então, na condição de mulher negra órfã de mãe e pai, aos 7 e aos 9, repectivamente, lembrando que com este nunca convivi, mas contei com a proteção de uma irmã que assumiu o lugar de mãe, a qual defendia a mim e a meus irmãos “entre unhas e dentes”. Mesmo assim, desde cedo convivi com o racismo sob todas as formas e aprendi a defender-me sozinha, porque entendia que os problemas em já eram grandes e demasiados para minha irmã, que também era muito nova para a carga que carregava. Entendo que esta é, igualmente, a situação da maioria das mulheres negras, desde sua infância até o amadurecimento, a solidão nos enfrentamentos.

Os conhecimentos prévios chegaram a mim por várias fontes e/ou contextos: familiar, escolar, profissional, pela mídia, dentre outros, quase todos de ouvir falar, igualmente, mediante produções acadêmicas, a maioria reprodução de imagens estereotipadas, muitas das quais construídas em função do segredo, do desconhecimento. Todavia, essas informações não foram suficientes para que eu desejasse uma distância do que é agora o sujeito da presente pesquisa, pelo contrário, cada vez mais aproximava-me, mesmo porque, os conhecimentos prévios oriundos da família traziam-me outra visão.

Mas, o desejo de conhecer mais a fundo essas mulheres, de experimentar um pouco de suas vivências, do seu cotidiano, de criar mecanismos para que seus verdadeiros sentimentos, sua visão da vida, modo de ver o mundo fosse mais propagada, perseguia-me, não que nós mulheres precisamos provar alguma coisa para o mundo, pois, a nossa posição de sustentáculo, de suporte da sociedade como um todo, fala por si só. Porém, mais do que isso, no sentido de entender o Outro, busco entender a mim mesma, visto que tantas delas, assim como eu, são de ascendência africana e, em quase sua totalidade, mulheres negras. Então, por hora, vos apresento como parte da missão cumprida, lembrando que a história não para.

Trazemos na cor da pele e no gênero fortes representações que incomodam a hegemonia em “dose dupla”, motivo pelo qual, insistentemente, a herança do escravismo criminoso, dito colonialismo, continua a nos imputar uma condição de inferioridade, e mais violentamente, às mulheres de axé, pelo expressivo

“aborrecimento” causado, dado que as religiões tradicionais africanas, em que a representatividade feminina negra é abundante, informam diariamente aos colonialistas e sua prole que o projeto deles fracassou nesse sentido, por isso, é, sem dúvida, a maior manifestação de resistência da diáspora negra nas Américas, em particular, no Brasil. É o esforço contínuo de uma sociedade eurocêntrica e sexista para nos anular sob todas as formas. O meu pensar dialoga com Júlio Braga: “Contudo, a avaliação que se faz hoje da significativa presença da religião do *Candomblé* na vida baiana e brasileira, como expressão de uma cultura, revela de certa maneira o insucesso da classe dominante” (BRAGA, 1995, p. 20-21).

Devido aos episódios anteriores despertou-me outra motivação, a curiosidade, quis saber como se dava estes registros, sabendo que a linguagem das divindades se constitui numa complexidade de termos e fusões linguísticas, sem contar a dinâmica em que isso ocorre, se teríamos neste caso uma transcrição ou uma reelaboração. Como se efetiva isso, em se tratando da construção dos sentidos.

Ao frequentar ou fazer, anteriormente, pesquisa de campo nas casas de santo, percebi a forte presença feminina no desempenho e auxílio das atividades religiosas. Dentre outras coisas, observei o cuidado dos/as auxiliares de deixar sempre lápis ou caneta e cadernos, uma espécie de agenda onde se fazia várias anotações, próximo do quarto do sacerdote. Notei ainda, que quase repetidamente essa tarefa era desempenhada por uma mulher.

O *candomblé* elaborado sob as mais aviltantes repressões, dentro de uma cultura ocidental, essencialmente, patriarcal, trazendo a mulher como a principal tutora, dá a esta, a mulher, o mérito de aguerrida, heroína. Não se pode negar que o homem tem também a sua cota de participação neste “empreendimento”, mesmo assim, ele viu crescer abaixo de seus olhos uma poderosa instituição religiosa, através da força feminina. Segundo Ruth Landes (2002), na Bahia, Estado onde é substancial a presença do sacerdócio *nagô*, essa representação é quase exclusivamente feminina, com algumas ressalvas. Ainda segundo a mesma, reza a tradição que somente as mulheres estão aptas, pelo sexo, a zelar das divindades, apesar de alguns questionamentos atuais. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão é de um *babalorixá* (pai/sacerdote de *orixá*) para cinquenta *yalorixás*, (mães/sacerdotisas de *orixá*) na época de sua pesquisa.

Sabemos que a escravidão e seus ranços não atingiram apenas nós mulheres, da mesma forma, aos homens, entretanto, sobre nós recai um peso maior, por sermos mulher, negra e adepta do *candomblé*, tomando como parâmetro a Bahia, devido ao patriarcado ocidental. Na cidade em questão, Nazaré, mais conhecida como Nazaré das Farinhas, em face do desenvolvimento de sua indústria agrícola de produção de farinha, um dos maiores centros de cerâmica popular do Brasil, tem como padroeira Nossa Senhora de Nazaré, no comércio, assim como em quase todas cidades pequenas, um dos principais critérios de admissão é “boa aparência”, tendo como referência a aproximação do fenótipo europeu e é quase nula a presença da mulher negra nos cargos de chefia ou de maior exposição comunicativa como: recepção, balconista, ocupando os cargos de baixa remuneração.

O estudo que propomos realizar possui como *lócus* o terreiro de *candomblé*, onde a presença feminina é mais significativa, morando no mesmo espaço religioso. Por esse motivo, julgamos necessário um estudo preliminar, isto é, uma sondagem de campo. Em Santo Antônio de Jesus, cidade onde resido, verifiquei fontes documentais orais, a FENACAB e através de pesquisa de campo. Até aquele momento, dos terreiros ou casas examinados, aquele que mais se enquadrava no perfil da proposta de estudo era o terreiro “*Ilê Axé Iepandá Odé*” de Mãe Nilza de *Oxum*, por apresentar um número maior de mulheres morando no mesmo espaço do culto, em média sete mulheres. Porém, passado tempos, agora em 2018, retomando ao campo para atualizar a sondagem, tomei conhecimento, através de declaração da mesma, de que não estava mais morando permanente no espaço-terreiro, devido à sua localização, fica na Baixa do Morro, região rural muito distante da cidade e, a pedido de seus filhos, prevenindo de violência, entendo que a segurança em área rural é muito precária ou inexistente, hoje, ela, a família biológica e de santo somente vão ao terreiro nos finais de semana ou durante essa apenas para fazer as obrigações religiosas, ficando mais na sua outra residência na área urbana de Santo Antônio de Jesus, mais precisamente, na INOCOOP. Nesse percurso de sondagem, mesmo com as informações já obtidas no desenrolar das investigações, visitei e conheci a *Mametu Nkise Zunkuê*, a popular Reizinha de *Angorô*, proprietária e líder do Terreiro *Inzo N’Gunzo Zunkuê*, localizado no Loteamento Jardim Imperial, s/n, atrás do CEASA – Santo Antônio de Jesus/Bahia, atual coordenadora da FENACAB da região, a qual assegurou-me que em Santo Antônio de Jesus seria difícil encontrar uma

comunidade com tal perfil descrito por mim – mulheres que assumiram o espaço religioso, também, como de moradia definitiva e que, da percepção que possuía dessa região em termos de terreiros com tais características, o mais próximo seria o Terreiro Reinado Congo de Ouro, em Nazaré. Na oportunidade, a mesma tomou-me pelas mãos e apresentou-me a esta comunidade.

Serão tomados como objetos de análise textos escritos (mensagens, orações, recados, orientações para trabalhos, etc.), e orais (entrevistas, depoimentos, relatos, fotos, filmagens, etc.), a mensagem que se reelabora no interior feminino dentro do *candomblé*, mais precisamente no *Ylê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*<sup>1</sup>, conhecido frequentemente como Terreiro Reinado Congo de Ouro<sup>2</sup>. A história da mulher negra sempre foi de muita resistência e luta contra os senhores (por época da escravidão), contra a sociedade (o racismo) e contra seu companheiro (o machismo). Segundo Theodoro (1996), este último poderia se associar às mulheres em geral, todavia, em se tratando de mulher e negra, este peso é maior. O *candomblé* é um dos fortes exemplos que ilustra o heroísmo da mulher negra, por ser uma religião que, em sua maioria, é comandado por mulheres (*ialorixás*) nas quais se manifestam as divindades, que por meio do corpo das mesmas mantêm contato com os fiéis na terra. Este momento de aparição, frequentemente, permeado de muitas bênçãos e orientações para a vida, para as “obrigações”, etc., se apresenta, ainda, como algo mítico. Os fiéis que buscam orientação de uma divindade quase sempre precisam de outra pessoa (um/uma intermediário/a) para efetuar o registro das orações, mensagens, orientações para trabalhos, etc.

Com base nas leituras de Vansina (1982), a tradição oral afro-brasileira aqui não será tomada apenas como uma série de manifestações isoladas ou peculiares de alguns espaços ocupados por negras e negros, muito menos como algo perdido a ser “resgatado”, mas como um campo específico de conhecimento – produtor de memórias, histórias, ações, discursos/textos, orais e ou escritos sobre o grupo étnico

---

<sup>1</sup> *Dijina* (o nome) de *Obaluaiê*. *Dijina* é próprio da nação Angola. Os iniciados e iniciadas das demais nações são chamados por sua ordem de barco. Denominação corrente para o nome-de-santo, geralmente referente à origem ou à qualidade. (CF: Falares Africano. Yeda Pessoa de Castro, 2001. 2ª edição).

<sup>2</sup> **Reino do Congo** – Antigo reino africano. O chamado Reino do Congo ou Império do Congo foi uma região africana localizada no sudoeste da África no território que hoje corresponde ao noroeste de Angola, incluindo Cabinda, à República do Congo, à parte ocidental da República Democrática do Congo e à parte centro-sul do Gabão. **Congo de Ouro** – ritmo de origem banto executado em um só *atabaque* em *candomblés* de *caboclo* (centros de Umbanda). É conhecido também como Congo Dourado, corruptela de Congo Dobrado, uma vez que as batidas de Congo são simplificadas, de base, e as do Congo de Ouro, uma dobra sobre a marcação da batida de Congo.

acima citado. Nesse contexto, a tradição oral afro-brasileira revela-se num lugar complexo e plural, portadora de significados múltiplos, de tessitura híbrida de relações conflituosas, contudo, dialógicas com outros saberes, signos e emblemas, nem sempre revelados ou decifráveis para todos.

O tema desta pesquisa tem como núcleo o discurso e a presença feminina no *candomblé*.

### **1.1. Objetivo Geral**

Este estudo objetiva compreender o discurso da mulher negra de santo no seu contexto religioso – o *Candomblé*, em que a sua representatividade é significativa – mais precisamente, no Terreiro Reinado Congo de Ouro.

#### **1.1.1. Objetivos Específicos**

Formar bases sólidas para discussões, inferências e reflexões sobre a presença desta mulher no âmbito do município de Nazaré das Farinhas.

Adquirir embasamento teórico e empírico, na expectativa de potencialização de participações e contribuições significativas na construção de políticas públicas em prol da figura feminina negra de santo, que promovam mais visibilidade e melhoria de vida – as mais urgentes, em particular, para as que habitam o campo dessa pesquisa.

A partir do trânsito entre as fronteiras da oralidade e da escrita, através de análises de conteúdos orais: comportamentos, representações simbólicas e narrativas, com intuito de obter elementos a serem comparados e/ou analisados, juntamente com conteúdo de documentos escritos, consoante a um estudo contextualizado e da investigação de seu cotidiano, de vivências: suas variadas formas de comportamento, do que lhe traz satisfação, contentamento, anseios, seus ideais, como também, de suas angústias, frustrações, dificuldades, carências, perspectivas para o futuro, de como se porta frente às diversas manifestações de racismo como discriminação, preconceito e opressão, no dia-a-dia, no seio da sociedade da referida cidade e dos mecanismos operantes na sua contínua resistência na defesa de sua família, seus valores, seus costumes, sua religião, sua cultura.

## 1.2. Relevância do Tema

O tema torna-se relevante à medida que preenche parte da lacuna existente sobre a representatividade feminina no *candomblé* na região, mais precisamente em Nazaré, conhecida popularmente, também, como “a cidade da macumba”; ao elevar as narrativas do interior de um terreiro do ponto de vista, não apenas das lideranças, mas igualmente, das lideradas, trazendo uma visão mais ampla dos discursos que emergem de algum lugar dentro desse contexto religioso; e a sua preocupação com o fortalecimento dos princípios de coletividade e solidariedade como forças norteadoras de projetos comunitários e exigências de políticas afirmativas.

Entretendo, apesar da proximidade de algumas produções com o tema da pesquisa que por hora se conclui, entendemos que, no que se refere à representatividade feminina e seu discurso no *candomblé* na região do Recôncavo Baiano, mais especificamente, na cidade Nazaré, ainda se constitui num hiato, razão pela qual acreditamos que estamos inaugurando um novo olhar para as mulheres desta região, particularmente, para as mulheres de santo do Terreiro Reinado Congo de Ouro sob a liderança da *Ialorixá* Nilza de *Iansã*, compartilhada com suas irmãs e tantas outras que habitam este espaço, igualmente importantes.

Consideramos assim, que estamos contribuindo para a formação de uma geração menos preconceituosa e reconhecadora da importância desses sujeitos, enquanto mulheres, mães, *Ialorixás* e trabalhadoras, na construção e edificação da história deste país.

## 1.3. Pressupostos Teóricos e Metodológicos

A significativa influência da civilização africana nas Américas e, em particular no Brasil, no que diz respeito à formação do patrimônio sócio-econômico-cultural da sociedade, atribuímos à vários fatores como: o número expressivo da entrada de negras/os escravizadas/os trazidas/os para o Brasil, adicionando ao total de seus descendentes, de várias gerações, levando-se em conta as nações de três diferentes regiões e, sobretudo, a resistência das populações negras. Cientes disto, concebemos como um crime contra a história da humanidade, toda e qualquer manifestação de indiferença, negligência ou tentativa de silenciamento da voz deste

povo, ao mesmo tempo que acreditamos ser um dever desta nação “pagar” esta dívida com políticas de reparação histórica e compensação (CUNHA JÚNIOR; CARVALHO; GOMES; MATTOS; MUNANGA, 2003), ou seja, recontar a história do ponto de vista da diáspora, a desconstrução da “verdade” que nos foi imposta e corrigir, estreitar as desigualdades socioeconômicas e culturais acumuladas durante séculos.

Logo nos porões, negras/os já vinham lutando contra a colonização e vencendo as enormes dificuldades de uma vida de privações incalculáveis, em muitos casos, mantendo conteúdos significativos inteiros de heranças civilizatórias africanas, recriando-as, reelaborando-as e resignificando-as em terras brasileiras, através de processo de lutas sangrentas, acordos diplomáticos (negociações) e a persistência no dia-a-dia, buscando a reconstituição de uma identidade esfacelada, violentada, corrompida e maculada pelo colonizador. As populações negras que para o Brasil foram trazidas e escravizadas já traziam consigo comportamentos que podem ser lidos a partir do que Hall (1998) denomina como sendo um traço da pós-modernidade, uma grande capacidade de deslocamento da identidade, não no sentido literal de mudança, mas no que diz respeito à reelaboração e reorganização das estruturas tradicionais, do que já possuíam de concreto: seus costumes, idiomas, organizações socioeconômicas, políticas, religiosas, etc. Tudo que os identificava como filha/o de uma pátria africana, observando, é claro, a diversidade dos grupos étnicos de cada nação. Desta modo, o *candomblé* é um exemplo vivo e forte dessa resistência.

A reconstrução de uma África mítica, através da perspectiva religiosa, originou um estilo singular. A liturgia é a atualização da memória coletiva, por meio da qual se invoca os lugares, os objetos, os nomes sagrados, etc. no mundo material e social, de algum momento do passado. Em face dessa reelaboração, surge o *candomblé* e suas variações comportamentais, pois, é resultado da reconstituição de diversas culturas africanas (Angola, Congo, Efon, etc.), proveniente, principalmente, das línguas Yôrubá, Fon /Ewe, originárias, respectivamente, da Nigéria e Benin. O *Candomblé* é uma das religiões africanas mais cultuadas no Brasil. De acordo com Edson Carneiro (2002), a Bahia é o estado onde o *candomblé* mais se fortaleceu, possuindo por volta de 100 casas de santo, por época da primeira edição de *Candomblé* na Bahia, em 1948, tornando-se o culto de raiz africana mais praticado no Brasil.



Sabemos que tomar a religião acima mencionada como matéria de estudo, através da figura feminina, a qual é de suma importância no referido contexto religioso, usando como porta de entrada a produção oral do discurso, bem como, a escrita, a retextualização<sup>3</sup>- passagem do texto de sua modalidade oral para a escrita, – realizada pela mesma, entendendo que essa tarefa, no terreiro, é quase sempre desempenhada por mulheres, está longe de ser uma tarefa fácil. Todavia, dificuldades existem para serem superadas. Portanto, consideramos que o estudo aqui proposto venha colaborar para que o culto às divindades africanas passe a ser mais conhecido, mais compreendido socialmente, observado por outros ângulos, sem a interferência da *luneta* do colonizador que, aliás, somada à longa duração da escravidão no Brasil, tem funcionado como ponto de vista ideológico, como base real na difusão da falsa ideia de inferioridade e incapacidade civilizatória das populações negras, assim como, contribuído para a depreciação da religião, definindo-as, a exemplo dos primeiros navegantes, como: “[...] a pior das espécies do paganismo, superstições, um amontoado de absurdos” (VERGER, 2000), tudo isso, consiste um desafio singular, principalmente, para nós, que buscamos algo a mais que um olhar científico sobre o sujeito de estudo, o conhecimento de nossa história, o fortalecimento e a valorização de nossas raízes, a elevação da autoestima e compreensão de comportamentos de familiares, das pessoas com as quais convivemos no cotidiano, do ambiente profissional, dos meus ancestrais, e ainda, contribuir para uma nação com mais isonomia e justa, um país para todos. Ademais, este estudo favorece uma abordagem desvinculada da intolerância, do preconceito e do achismo, voltada para a construção de conceitos descortinados, mais reais.

A importância de textos: preces, orações, mensagens, etc., é relatada por Flávio Barros ao citar Brinton, o qual afirma que os maoris em sua primeira migração à Nova Zelândia, não levaram seus deuses, mas suas memórias:

[...] não trouxeram eles consigo seus velhos deuses, mas apenas suas potentes orações, em virtudes das quais estavam certos de amoldar a vontade dos deuses aos seus desejos” (BRINTON, 1940 *apud* BARROS, 2003b, p. 15).

Esses tipos de texto se constituem num peculiar sistema de comunicação nas religiões em geral e no *candomblé*, mais especificamente, nas comunidades-terreiro,

---

<sup>3</sup> Temática do livro *Da fala para a escrita* (2001), de Antônio Luis Marcusch.

além disso, representa um aprendizado da linguagem sagrada com que a religião estabelece a ponte entre o mundo material e o espiritual, a eternidade.

O autor Flávio Barros, no livro “Na Minha Casa: *preces aos orixás e ancestrais*” de (2003b), faz analogia das Cidades-Estado da ancestralidade africana com as Casas-de-Santo, Terreiro, Roça ou *Candomblé*. Como esses espaços muitas vezes foram, quando do começo de sua implantação e ainda são, entretanto, em menor ocorrência, os mesmos de moradia fixa do povo santo, isso implica uma forte e estreita relação da religião com o lar. O terreiro para essas pessoas tem um sentido muito mais amplo. Não sendo a mulher a “representante mais ilustre” do lar, ao menos, das comunidades-terreiro, em geral, sim.

A opção pela Linha de Pesquisa *Ensino de História, Educação Inter Étnica e Movimentos Sociais* deveu-se à ocorrência de que as descrições nela elencadas integram temáticas que fazem parte da minha linha de pensamento desde antes da realização deste projeto, na qual vim trilhando até então, através de pesquisas outras, mencionadas inicialmente e já concluídas, e por meio do atual estudo, igualmente porque acreditamos que tais discussões são relevantes para a produção de arcabouço teórico que possa nortear fomentações e/ou otimização de ações coletivas oriundas da sociedade civil, bem como, de políticas públicas que visem à construção de um país mais justo. E, principalmente, por contemplar o principal sujeito de estudo desta pesquisa, o qual se insere em duas de suas abordagens, “populações negras e relações de gênero” e “religiosidades afro-brasileiras”.

Devido ao processo de escravização intensificado, aliado às estratégias usadas para a dispersão de negros/os e a repressão, a qual perdura até os dias atuais com outras roupagens. Apesar de povos de nações inimigas serem obrigados a viverem juntos nos mesmos engenhos, havia um risco de brotar um sentimento de solidariedade entre eles e, para prevenir, encorajava-se os *batuques*, divertimentos organizados por negros/os em dia de descanso, visando à retomada da consciência de suas origens, sentimento de orgulho, daí o desprezo pelas nações dos outros.

Muitas dessas riquezas, heranças da civilização africana, têm se enfraquecido ou se perdido, outras foram mantidas em condições de clausuras, tal situação veio sinalizar um caminho para a preservação e resistência. Foi sob o evento da camuflagem, conhecido como sincretismo religioso, porém, preferimos chamar de criouliização, que as tradições africanas se mantiveram através dos tempos. Em “Notas sobre o culto dos *Orixás e Voduns*”:

Quando o senhor passava ao lado de cada um grupo no qual era cantado a força e o poder vingador de Sango, o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de *Obatalá*, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: ‘Yoyo, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim’ (VERGER, 1999, p. 23).

O *candomblé* é o nome dado a um conjunto de religiões existentes no Brasil com base em religiões de origens africanas. Dentro do *candomblé* existe uma multiplicidade de práticas religiosas dividida em diferentes nações que a compõe. As nações são formadas conforme as línguas e regiões de origem de cada subdivisão do *candomblé*. Segundo Edson Carneiro (2002), a Bahia é o Estado onde o *candomblé* mais se fortaleceu. Entretanto o *candomblé* teve historicamente casas importantes no Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Maranhão. Na Bahia, a cidade de Salvador possui por volta de 100 *candomblés* que, associando 300 pessoas em média para cada, sendo cerca de 30.000 pessoas ligadas ao *candomblé* nesta cidade, que em 1950 já possuía cerca de 400.000 habitantes. A população atual da cidade é de 2.857.329 milhões (IBGE, 2018). De acordo com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA), em 2016 havia 1.165 terreiros cadastrados na capital.

O que Carneiro (2002) afirma sobre os povos africanos durante a diáspora para o Brasil é que podem ser divididos em dois grandes grupos conforme a procedência: negros bantos (sul da África), os sudaneses (da zona do Níger, na África Ocidental). Estes últimos foram introduzidos na Bahia, de onde foram redimensionados para utilização nas lavouras do Recôncavo Baiano. Os negros sudaneses eram os *nagôs* (*iorubas*), os *jêjes* (*ewes*), as *minas* (*tshi* e *gás*), os *galinhas* (*grúncis*), os *tapas*, os *bornus*. Ainda, na Bahia, ocorreu o desembarque de negros e negras *fulas* e *mandês* (*mandingas*), carregadas/os de forte influência muçulmanas etc. Foi com muito sacrifício que negras/os edificaram, durante séculos, os alicerces culturais e religiosos que sustentam e, até hoje, promovem a continuidade desses valores. No alvorecer do século XX houve fortes reações da sociedade contra as tentativas das populações negras de se projetarem na condição de sujeitos da formação de valores permanentes que hoje melhor singularizam e definem a sociedade e as culturas baianas. “Ele se viu obrigado a estabelecer estratégias que permitiram a conquista do espaço dentro do qual se processaram as

ações que visavam, sobretudo a sua formação psicossocial” (BRAGA, 1995, p. 18). Comete-se num erro e é até mesmo preconceituoso imaginar que, do sistema social vigente e da classe dominante, as populações negras foram apenas vítima. Esta concepção, disseminada por alguns estudiosos, contribuiu apenas para esconder ou mascarar muitas ações dessas populações para defender-se da sociedade brasileira que insistia, nem sempre com sucesso, em empurrá-las para uma posição de inferioridade social. Surgiram ao longo das primeiras décadas do século XX vários movimentos organizados que tendiam ao enfrentamento, aparentemente não ostensivo, às diferentes formas de discriminação social em que esteve submetida a população negra baiana. A religião sempre foi o grande alvo na história de combates entre os povos. Assim sendo, foi o *candomblé* no Brasil e, em particular, na Bahia, principalmente, em Salvador e Recôncavo Baiano, a grande mira dos combates. Entretanto, conforme Braga (1995), a repressão policial aos *candomblés* não pode ser vista como uma simples reação a uma religião que, de qualquer maneira, ficaria restrita às classes menos favorecidas da sociedade. O *Candomblé*, da maneira como se organizava e se projetava na Bahia, representava inegavelmente um foco de resistência aculturativa da população negra e de sua cultura, contrapondo-se com a sociedade baiana, ideologicamente, ocidental.

Conforme Ademir Ribeiro Júnior (2008), o processo de colonização no Recôncavo Baiano foi um dos mais repressivos. Em meio ao processo de repressão, intensificavam-se as resistências de um modo geral e se acirravam as revoltas, dentre outras, citamos as revoltas dos *malês* e a sociedade secreta *Ogboni* (também conhecido como *Osugbo* em *Ijebu*). Informa o Dicionário da escravidão no Brasil: “*Ogboni*: poderosíssima sociedade iniciática africana da qual muitos escravos baianos participavam e que desempenhou importante papel nas insurreições do século XIX” (MOURA, 2004 *apud* RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 141).

Entretanto, Ribeiro Júnior (2008) comenta o fato de autoridades no assunto, como João José Reis, não tratarem diretamente em suas obras sobre essas alianças, este apenas faz referências a Nina Rodrigues:

Outro aspecto inquietador foi que desta vez se verificou aliança entre vários grupos étnicos – *haussás, jêjes, nagôs* –, [...]. Os *iorubas* – *nagôs*, no entanto, parecem ter assumidos a direção do movimento, caso seja correto essa informação de Nina Rodrigues de que a sociedade *Ogboni* se responsabilizara pelo plano de revolta. *Ogboni* era originária do estado ioruba, *Oyo*, onde se dedicava ao culto da terra e tinha importante função

no controle do poder de alãfin (rei de Oyo) (REIS, 1987 *apud* JÚNIOR, 2008, p. 142-143).

Alguns pesquisadores afirmam ter havido alianças entre certos grupos como *haussás*, *jêjes* e *nagôs*. Ribeiro Júnior (2008), referenciado em Moura (2004), relata que os *haussás*, aliados aos *nagôs*, fugiam dos engenhos do Recôncavo para as matas com o objetivo de encontrar escravas/os fugidas/os da capital e daí iniciarem suas batalhas com pretensões de dominarem todo o Recôncavo.

A libertação dos escravos no Recôncavo Baiano cumpriu-se pelas leis: Sexagenária, Lei do Ventre Livre e da Lei Áurea, todavia, paralela às duas primeiras leis, houve também, além da compra particular pelas/os próprias/os escravas/os e parentes deles, a concessão de alforrias pelo Fundo de Emancipação (a Lei 2.040/1.871 que instituiu um fundo de emancipação de escravos a ser constituído nos municípios, com recursos do Império para classificar e alforriar escravos). Apesar da dificuldade de encontrar séries completas desses documentos, Isabel Cristina Pereira Reis (2007) declara que os dados mais significativos levantados no Recôncavo Baiano encontram-se em Cachoeira, Curralinho, São Francisco, Inhambuque (região sertaneja) e Ilhéus (ao Sul da província). O sistema de emancipação era feito por cotas, a preferência era a divisão por classes e ordem. A primeira classe era destinada aos casados: filhos de cativos casados com pessoas livres; cativos casados com pessoas livres e com filhos livres pela Lei do Ventre Livre; cativos casados e pertencentes a diferentes senhores; cativos casados e pertencentes aos mesmos senhores e, uma segunda classe, aos solteiros com filhos livres.

As informações acima explicitadas ilustram os estratagemas de dominação do europeu contra a diáspora negra e as estratégias de defesa desta contra aquele em solo brasileiro, para preservar a sua cultura, a sua história, a sua vida. Reforça o entendimento de que muitos ainda não se deram conta – que a religião negra foi e é o símbolo de identidade mais visado numa sociedade, por ser um poderoso instrumento de religação entre povos e culturas de uma diáspora. Aliás, a questão é um pouco mais delicada, quando refere-se ao *candomblé* e à sua representatividade no eixo religião e sociedade. Numa sociedade de base cultural europeia, acima de tudo, em relação à religiosidade, cristã e totalmente patriarcal, na qual a mulher é relegada ao segundo plano, e em certos níveis, a sua figura é inexistente, a compreensão dos mecanismos que movem a força negra feminina candomblecista,

quando num contexto de repressão, perseguição e anulação de todas as formas da figura da/o negra/o, somos nós, mulheres negras, que empunhamos a bandeira de reelaboração, organização e consolidação de uma religião considerada, hoje, a maior de origem africana cultuada no Brasil, torna-se uma tarefa interessante.

Habitar um espaço religioso pode se constituir num forte indicador de que a mulher, em relação às demais, possui maneiras diferenciadas de resolver problemas do seu cotidiano, de ver o mundo e, principalmente, de comunicar-se com o mesmo. As comunidades-terreiro representam um memorial para os seus habitantes, uma vez que, no Brasil, a organização de terreiros está associada à organização das nações na África. O povo africano procurou todas as formas de unir e reorganizar a sua gente, por meio de vários modos de articulação, a exemplo disso, temos as confrarias ou irmandades religiosas que, para Reis (1996), elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua, representavam um espaço de relativa autonomia, era uma espécie de família ritual, em que os africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Consoante Oliveira (1996), o rompimento dos vínculos familiares e sociais de origem, privando a diáspora africana da condição de um ser pessoal e social, isolando-a no novo mundo, foi, sem dúvida, um dos mais perversos efeitos do tráfico intercontinental. Na Bahia, a maioria dos povos africanos foi forçada a refazer todas as suas relações por meio da comunidade “parentes de nação”. Esses novos vínculos começaram, para alguns, ainda nas primeiras horas de cativeiro, ou antes mesmo, até à sua condição atual na Bahia, o que possibilitou para tantos, no meio das/os suas/seus, a preservação de uma identidade, do nome de origem, do sentimento de pertencimento a uma família, de integrar, de possuir uma história. Nesses termos, o terreiro constitui o grande porto de encontro, além disso, Sodré afirma que o “Axé é algo que literalmente se ‘planta’ (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser acumulado, desenvolvido e transmitido” (SODRÉ, 2002, p. 97).

Existe uma lacuna relativa aos estudos que analisam os discursos produzidos cotidianamente pelas mulheres no interior desses espaços – comunidades-terreiro, especialmente, no Terreiro Reinado Congo de Ouro, pertencente à centenária cidade de Nazaré, esta, de grande representação na formação histórica e cultural deste país, mais intensamente na Bahia e Região do Recôncavo, sobretudo, pelo patrimônio arquitetônico que a compõe, embora esses discursos possam fornecer subsídios que nos permitam valorizar mais a mulher negra, a qual adotou o espaço

religioso como lugar de convivência, assumindo a religião, também, como princípio familiar, isto posto, esperamos que este trabalho preencha uma fração deste vazio.

O dinamismo dos *candomblés* permite muitos discursos. Um dos discursos dos *candomblés* está pautado, principalmente, no segredo. Conforme Lisa Castilho (2005) dentro do *candomblé* há uma preocupação com os discursos escritos e visuais, os primeiros, pelo motivo de que eles transgridem os espaços discursivos de um corpo de conhecimento, cuja circulação está restrita a níveis hierárquicos dentro do mesmo. Percebe-se, da mesma forma, uma atenção maior para a fotografia, a forma visual do discurso, pois, ela pode ultrapassar o raciocínio verbal/analítico, provocando reações negativas quando visualizada por pessoas estranhas ao culto. Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos (2001), fundamentado em Foucault (1996), afirma que as sociedades de sacerdotes de *Ifá* (na África) constituíam-se numa “sociedade de discurso”, a função primeira desses grupos é de conservar ou de produzir discursos, entretanto, fazê-los conforme regras restritas para que circulem num espaço fechado, visando o controle da distribuição desses conteúdos e saberes, alegando serem frutos de merecimento pela capacidade intelectual para absorver os fundamentos sagrados, e o domínio desses discursos assegura uma posição privilegiada na hierarquia.

Outro discurso defendido dentro do *candomblé*, de acordo com Simone Pondré Vassalo (2006), referenciada em Capone (1999), está relacionado a uma concepção polarizada em relação às religiões de origem africana, privilegiando a tradição, o autêntico (o *candomblé*), em detrimento de outras manifestações das religiões afro-brasileiras vistas como descaracterizadas.

A base comunicativa no *candomblé* é a oralidade. Todavia, observa Castilho: “Tanto a escrita como a fotografia têm usos no *candomblé* que são visíveis e publicamente reconhecidos pelos terreiros” (CASTILHO, 2005, p. 23). Em certos momentos de aparição da divindade há necessidade de registrar o conteúdo dessa oralidade, principalmente, quando as divindades recebem visitantes que vão ao seu templo em busca de ajuda. As palavras proferidas possuem um campo semântico muito vasto, carregado de significações e simbologias, e é por meio de uma/um intermediária/o que se viabilizam o processo de comunicação entre a divindade e aquela/e que busca ajuda espiritual e/ou material. Percebemos, então, a circulação de outra modalidade de texto no dia a dia, no interior dessas casas, a escrita.

É importante lembrar que o tratamento dispensado às duas modalidades é igual, assim, já anuncia Vanzina (2010), o qual discute sobre a força da palavra (proferida, dita, falada) nas civilizações africanas e a descreve como portadora do poder de criação, “A oralidade é uma atitude diante de realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANZINA, 2010, p. 140) e reforça Luis Antônio Marcuschi, “portanto a passagem da fala para a escrita não é a passagem do caos para a ordem: é a passagem de uma ordem para outra” (MARCUSCHI, 2003, p. 34). Na mudança de uma modalidade para outra existe um intervalo – tempo de decodificação e interpretação do texto oral. Entendemos que não ocorre uma transcrição de texto e sim uma reelaboração, ficando marcas pessoais de quem faz esses registros.

Deste modo, como as outras religiões tradicionais, o *candomblé* envolve rituais, cerimônias e conhecimentos, no entanto, parte deste último é passada pela própria divindade, quase sempre de forma oral. Como já foi mencionado no parágrafo anterior, entre a oralidade e a escrita existe um *intervalo* para o seu registro, a escrita e/ou tradução, no caso das línguas das divindades. Essa atividade, na maioria das casas de *candomblé*, é desempenhada pelas mulheres, *yakekerê* (mãe-pequena em ioruba) auxiliar direta da *yalorixá* (mãe-de-santo). São elas, as auxiliares, quem escrevem, ou melhor, reelaboram as mensagens, as recomendações, os remédios, os procedimentos, os pedidos, as orações etc. Reiterando, esses textos trazem, dentro de uma linguagem, nem sempre simples, informações sobre o desejo das divindades, entretanto, no *candomblé*, a maioria das casas de santo tem uma sacerdotisa na liderança, no corpo dela se manifestam as divindades masculinas e femininas que trazem mensagens, todavia, no processo de interpretação e reelaboração desses textos ficam pistas que traduzem os anseios, os desejos, as dúvidas, a forma de encarar a vida, o nível de instrução, as expectativas, etc. de quem os anota, geralmente, uma mulher.

A preocupação com esses discursos justifica-se, ainda, pelo fato de que as mulheres de santo, em grande parte, são descendentes de negras/os africanas/os, vivem a sua africanidade, sobretudo, através da religião, e, portanto, devem ter experimentado, nas suas histórias de vida, o peso da opressão gerado ao longo da história da colonização, incluindo aí, o corpo feminino da comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro. Portanto, é oportuno reforçar a possibilidade de



importantes registros de vivências dessas mulheres presentes nessas reelaborações, tanto orais como escritas.

Neste estudo, tomaremos como foco teórico o conceito de discurso que se pauta nos postulados de Michel Pêcheux, fundador da escola Francesa de Análise do Discurso, para o qual a língua mantém uma relação direta com a história, é por meio desta relação que são dados os sentidos. E, deste modo, o sujeito do discurso não é entendido como um sujeito empírico, porém, um sujeito ideológico, pois a sua fala é historicamente delimitada. Igualmente, pensando em Hall (2006) e Girol (2001), acreditamos que é a partir desse íterim, língua-história-discurso, que as identidades do sujeito se constroem. No interior do campo conceitual dos Estudos Culturais suas concepções destacam-se como fundamentações importantes para a presente na pesquisa, uma vez que esse referencial teórico procura valorizar as experiências histórico-sociais e culturais das populações subalternizadas, bem como, edificam um aparato crítico-interpretativo das narrativas e representações hegemônicas. Conferindo oportunidade de visibilidade às experiências acima citadas, integrando voz e importância cultural e política aos discursos, práticas e valores sociais culturais e religiosos, sobretudo, dos negros e negras, indígenas, libertos e demais injustiçados desta terra.

Na busca de norteamentos teóricos para alicerçarmos essa pesquisa, para a qual, buscando sempre o direcionamento da descolonização em todos os aspectos, além da temática em questão, o *discurso feminino no candomblé*, notamos necessário, também, um embasamento com as discussões de Sodré (1983). O autor aborda o dinamismo masculino e feminino no *candomblé* e o princípio do poder dentro da religião.

Ao fazer um estudo multidisciplinar, Sodré (2002) contribui com dois significativos elementos para este estudo: força e espaço. Trata das mudanças de conceitos e ou concep es sobre os mesmos, através da evolu o histórica e a rela o intrínseca deste bin mio na tradi o africana.

Nessa perspectiva, cria-se a possibilidade de reescrever a história dos colonizados a partir de outra instância e não como de até então, tomados como objetos do conhecimento, mas como sujeitos ativos que promovem mudanças sócio-político-culturais, concebendo suas experiências de afirma o como retomada da dignidade negada pelo colonialismo, para tanto,   preciso que essas novas

narrativas, as pós-coloniais, possam fazer um estudo de reescrita, correção das histórias forjadas e propagadas pelos colonizadores.

Também, importantes considerações inspiradas nos estudos do psiquiatra, filósofo, cientista social e revolucionário, o argeliano Frantz Fanon, um dos pensadores mais instigantes do século XX, que através de sua obra *Pele Negra Máscaras Brancas* (2008), discuti a desumanização do outro, a/o negra/o, pela cor da pele. Fala do lugar para onde este foi condicionado, tendo por base a sua cor. E ainda, em que negras e negros tornaram-se em decorrência de séculos de escravidão: prisioneiro de si próprio, da necessidade de libertação do olhar do colonizador, que não enxerga na/o negra/o uma pessoa, mas uma cor, mas para isso, deve, antes, libertar-se de si próprio, desse lugar ou entre lugares no qual encontra-se aprisionado. Adiciona que a cor é determinante para “salvar”, tanto para condenar: “Quando me amam, dizem que é apesar da cor da minha pele. Quando me detestam, se justificam dizendo que não é pela cor da pele. Em uma ou outra situação, sou prisioneiro de um círculo infernal” (FANON, 2008, p. 34).

Said (1995) traz colaborações importantes mediante suas concepções imperialistas na sua obra *Cultura e Imperialismo* (1995) que, adicionalmente, nos serve de referência para nossas discussões. O autor discute o conceito de cultura imposto pelo imperialismo sobre os demais países de menor poder econômico, principalmente, suas ex-colônias. Explica que a principal arma de dominação é a narrativa. E que esta, movida pelos países imperialistas europeus e estadunidenses formou a base cultural na maioria dos países com tais características:

[...] sendo minha tese básica a de que as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo; elas também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles (SAID, 1995, p. 2).

Informa que o objeto pelo qual o imperialismo luta é a terra e em prol disso o sistema articula como as coisas devem ser, chamando a tenção de que a narrativa é a própria nação. Destaca o poder da narrativa e a importância de usarmos as nossas próprias para desconstrução de concepções imperialistas e construção das nossas:

Mais importante, as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial; nesse processo, muitos europeus e americanos também foram instigados por essas histórias e seus respectivos protagonistas, e também eles lutaram por novas narrativas de igualdade e solidariedade humana (SAID, 1995, p. 3).

Outro autor que dialoga com a proposta da pesquisa é Bakhtin (1929), consoante o mesmo, o sujeito constitui-se a partir do outro, e o princípio do dialogismo, como construção da linguagem e do sujeito, relaciona-se com a substituição da ideia de um sujeito como centro pelas diferentes vozes que se inscrevem no discurso desse sujeito. Além do mais, o autor concebe a escrita como um meio de reflexão e formação, a mesma pode possibilitar confrontos, associações e articulações (no sentido de tecer) de histórias individuais e histórias coletivas, a construção de conhecimentos comuns e coletivos a partir da tessitura e, ainda, a reflexão da experiência e o resgate do registro da memória, salientando que a escrita não é a verdade absoluta, ela também está sujeita a alterações e fragmentações, intencionais ou não. A escrita, assim como a oralidade, é uma produção de conhecimentos e, antes de sua exposição, sofrem um processo cognitivo de edição do pensamento. Existem, pelos dois lados, escolhas a partir de critérios subjetivos.

Apoiamo-nos, do mesmo modo, nos conceitos da antiga filosofia africana sobre a existência, a ideia de humanidade, de coletividade, através dos estudos de Mogobe B. Ramose, em *Filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma Filosofia* (1999). O qual afirma que “*Ubuntu*” é a raiz da filosofia africana, e acrescenta que o seu significado traz o entendimento desses povos sobre a sua existência: “Sou porque nós somos”, significa que “ser um humano é afirmar sua humanidade por reconhecimento da humanidade de outros”, é sobre estas bases que se estabelecem as relações humanas. *Ubuntu* é entendido como humanidade, ser humano responsável pelo Outro ser humano, pois, do Outro depende a sua existência (RAMOSE, 1999, p. 1-3).

Com a finalidade de conseguir resultados mais verdadeiros possíveis com este estudo, pretendemos, antes de tudo, realizarmos leituras de teorias acerca do assunto, de diferentes autores, aqueles os quais o discurso alinha-se com o que propõe o presente projeto.

No percurso de aproximação com o tema em estudo – investigação do mundo das mulheres de santo que residem no mesmo espaço-terreiro, formando uma família extensa de santo, ou seja, das mulheres que possuem seu espaço de moradia mergulhado permanentemente na *Energia do Sagrado*, procuramos visitar sites de repositórios de universidades e programas de produção acadêmica relacionados à cultura e religiosidade afrodescendente, assim como, estabelecer contatos com pessoas e/ou atrizes/atores que também se dedicam ao estudo das religiões negras, intencionando obter mais informações sobre produções na área que dialogam com o pensamento que desejamos desenvolver. Visitamos repositório da UFBA-PÓS-AFRO, CEAO-REVISTA AFRO-ÁSIA, UFRB-CAHAL, UNEB-AFROUNEB. Muitas foram as produções encontradas e de valiosas contribuições para a reelaboração da história do povo negro nestes pais, entre artigos, dissertações e teses, todavia, mais no aspecto geral das populações e religiões negras. Entretanto, destacamos que as utilizaremos para fundamentarmos em aspectos do campo mais abrangente desta pesquisa, quando necessário.

Apresentamos, por momento, algumas matérias votadas para aspectos das populações negras do Recôncavo Baiano, em período colonial e pós-colonial, a seguir: Wellington Castellucci Júnior – *Disciplina, resistência e cotidiano de escravos e libertos na Comarca de Nazaré. Bahia, 1830-50* e *A força e o machado: resistência escrava e cotidiano de libertos na Comarca de Nazareth das Farinhas. Recôncavo Baiano, 1830-1852*, ambos em 2007 e *Resistência Escrava, Cotidiano de Libertos e Vida Material no Recôncavo: Bahia, 1830-1850*, em 2009; Walter da Silva Fraga Filho – *Migrações, itinerários e esperanças de mobilidade social no recôncavo baiano após a Abolição.* – 2009; Deyse Lima da Silva – *Aspectos do cotidiano de negros e negras fora dos engenhos do Recôncavo baiano no pós-abolição. (1888-1910)* – 2011; Denilson Lessa dos Santos – *Nas Encruzilhadas da Cura: crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antônio de Jesus – Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980)* – 2005; Maria de Fátima Novaes Pires, Wellington Castellucci Júnior, Edinélia M. O. Souza e Virgínia Q. Barreto – *Temporalidades da Escravidão na Bahia – Nazaré das Farinhas no Oitocentos* – 2016.

Sobre representação e poder feminino mencionamos: Verena Luana Machado Nascimento, sob o tema *Poder feminino e identidade na Irmandade da Boa Morte* – 2013 aborda o poder feminino que as irmãs da Irmandade da Boa Morte de

Cachoeira possuem assentado nesta instituição, a qual firma-se como organizações empreendedoras com vistas a compartilharem das torturas do regime escravista e do desejo de uma morte digna para si e para os que viviam na mesma condição, é, ao mesmo tempo, espaço de identidades religiosas, de continuidade do *arhké* (princípio substancial existente em todos os seres materiais) africano no Brasil; Valdinéia Oliveira dos Santos em *Mulher de casa e de candomblé*, na *Revista África e Africanidades* – 2012, discorre a respeito dos conflitos do cotidiano da mulher candomblecista, particularmente, aquelas que possuem marido adepto de outra religião, no sentido de entender quais são as estratégias utilizadas pelas mesmas quando subvertem o poder de seus maridos e saem de casa para o *candomblé*; Ivana Silva Bastos em seus estudos *A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras* – CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais – 2009 apresenta uma discussão voltada para o papel que a mulher e o feminino ocupam nas religiões afro-brasileiras, especialmente, no *candomblé* em João Pessoa, com abordagens relacionadas às religiões afro-brasileiras, gênero, sexualidade, poder e classe; Teresinha Bernardo, na *Revista de Estudos da Religião*, acerca do tema *O Candomblé e o Poder Feminino* – 2005, ancorada em tópicos, levanta questões sobre o poder feminino: suas origens; a diáspora africana: as trocas na feira de bens materiais e imateriais e o *candomblé* e o poder feminino, apontando fontes de onde emergem seu poder: provenientes do comércio, empreendedorismo nas feiras livres, das conexões entre outras religiões das Américas, bem como, do Axé, oriundo da proximidade que tem com o Sagrado, para discutir as proposições: mulher negra, *candomblé*, escravidão; Laila Rosa “*No terreiro predomina mais a mulher, porque a mulher tem mais carisma*”: *música, gênero, raça, sexualidade e cotidiano no culto da Jurema (Olinda, PE)*, em *Fazendo Gênero 9 – Diáspora, Diversidade, Deslocamento* – 2010, elabora uma abordagem crítica sobre o poder feminino no *candomblé*. Segundo a mesma, reações que aparentemente se mostram complementares, muitas vezes reeditam desigualdades, respaldando-se em conceitos da Teologia, sobre a qual afirma que, durante sua evolução, colaborou para a redução do prestígio feminino em relação ao Sagrado; Nara Patrícia Mendes da Silveira nos estudos relativos ao *Candomblé e o Papel das Mulheres do Santo* – UFPB adota, como sujeito de estudo, as filhas de santo do *Ilê Axé Odé Ofá Onã*, localizado na cidade de Lucena – Paraíba. Dedicar-se a interpretar, subjetivar, ensinamentos e representações simbólicas e espirituais da religião e, equivalentemente, a destacar a

unicidades dessas mulheres alusivas ao empoderamento e autonomia, próprios das mesmas; Marlise Vinagre Silva, em *Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa ioruba no Brasil*. UFRJ, Revista de Psicologia da UNESP 9 (2) – 2010, na matéria, discute a prática, a dinâmica, ou seja, como se opera o poder feminino, cotidianamente, no interior das relações de gênero de populações afrodescendentes, de classes populares no Brasil, mais precisamente, de origem *iorubá*, uma investigação das influências da filiação religiosa na construção da subjetividade das mulheres e nas suas relações sociais na sociedade. Tem como objetivo revelar “como o gênero, em especial o feminino, se expressa nesse espaço e como as mulheres negras e pobres gestam táticas para o exercício do poder e o enfrentamento das opressões e das violências, igualmente, para a luta pela concretização de direitos” (SILVA, 2010, p. 129); Sônia Maria Giacomini – *Gênero, religião e poder: a experiência de liderança das sacerdotisas da umbanda e do candomblé num projeto de pesquisa* – PUC – Rio – 2010 – estudo voltado para um Projeto Mapeamento de Casas de Religiões de Matriz Africana no Rio de Janeiro, com apoio da SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial), em 2009, conduzido por um conselho integrado por estas lideranças religiosas – Conselho *Griot*, focalizando as formas de exercício da liderança pelas sacerdotisas, assim como, as bases de sua autoridade e legitimidade. Dentre outras atribuições do conselho estão: identificar e discutir as maneiras como se combinam as identidades de gênero, de raça e de religião; as características peculiares deste tipo de liderança; e o lugar ocupado pela corporalidade e sexualidade.

Os estudos relativos às populações negras no Recôncavo Baiano evidenciam suas reações à dominação pelo colonialismo, imperialismo e capitalismo – interferências e estratégias de subversão e inversão da ordem vigente e denúncia dos maus tratos do escravismo criminoso, bem como, seus reflexos nos dias atuais – as sequelas deste processo, de modo geral, quanto referentes às relações de poder entre os gêneros. A dominação masculina mediante a forja da cultura da moralidade que visa, além de beneficiar o homem e escravizar a mulher, esvaziar a imagem desta de todo tipo competência favorável à ascensão social, mantendo-a em situação de submissão. Uma criação originária, também, do cristianismo, intensificado por época de sua expansão nas Américas, a tal “colonização”, e acentuou-se, violentamente, sobre as mulheres negras, ou seja, a cultura europeia da masculinidade chegou nas Américas, em particular no Brasil, em seu pior

formato. Nestas mulheres, as marcas são bastante visíveis e as “feridas continuam abertas”, pois, pairou e paira sobre nós este cruel legado do branco europeu em todas as instâncias – amante, patrão, pai, filho e sociedade. Tais estudos mostram, principalmente, os expedientes de defesa usados por essas mulheres – táticas e mecanismos de superação, desconstrução e inversão desta ordem social.

### 1.3.1. Concepções Teóricas sobre Análise do Discurso

O campo semântico do termo “discurso” é infinitamente vasto. Há inúmeros sentidos, dentre outros, alguns são facilmente percebidos nos textos em geral: exposição de ideias proferidas em público, improvisadas ou planejadas antecipadamente por meio da escrita ou da oralidade: oração, arrazoado, discussão, disputa, conferência, confrontação, dissertação, lógica, fala, linguagem, palavra, voz, falação, sermão, frase, invocação, prece, proposição, reza, rogo, sentença, súplica. Outros sentidos mais simplificados sobre discurso, temos como uma mensagem, oral ou escrita: pensamento, ideologia, concepção, visão, etc.

Todavia, todos os sinônimos e sentidos acima citados encontram fundamentação teórica, pois, cientificamente, o termo em discussão possui norteamientos diferentes a depender da área de estudo. Resumidamente, dentre os mais variados significados do termo, o mais difundido deles percebe o discurso como uma exposição que se estabelece de acordo com uma lógica, uma ordem, sobre determinado assunto, pensamento ou ideias organizadas por meio da linguagem de forma a influir no raciocínio e, da mesma forma, a interferir nos sentimentos, emoções, visão de mundo do leitor ou ouvinte.

No que se refere aos conceitos de Discurso, encontra-se abordagens, tanto em estudos tradicionais quanto nos mais recentes, relacionadas à Teoria da Análise do Discurso da Escola Francesa, como desmembramento de estudos anteriores ou como base para os posteriores à mesma. Conforme pesquisas, a teoria da AD compõe de um estudo multidisciplinar, desenvolvida a partir da década de 1960 com contribuições de várias ciências e sob a influência do estruturalismo saussuriano. Sobre as considerações expostas a seguir, apesar da ênfase nos estudos mais tradicionais, por momento, outros de estudos mais modernos foram, relativamente, apreciados e considerados para o exposto. Michel Pêcheux (1938-1983), filósofo francês, é o seu maior representante da contemporaneidade, seus estudos alinham-

se com ideias de outros teóricos do discurso, a exemplo do psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981) e Michel Foucault (1926-1984). Dentre outras, há três extensas áreas do conhecimento, nas quais as concepções sobre discurso se mostram bem distintas e ou definidas. O discurso como forma de linguagem escrita – na concepção de texto ou na forma falada – o diálogo, contextualizado social, político ou culturalmente é defendido pela Linguística e as Ciências Sociais. Pautado na história da evolução humana, é tratado como um evento de comunicação pela Antropologia. No entendimento do homem como ser essencialmente social, o discurso, na área da Filosofia, constitui-se num sistema social representado ou mediado por pensamentos ou por ideias. Outra concepção pouco difundida, mas sustentada por teóricos como Foucault e Benveniste (1902-1976), este último, impulsionador da Teoria Enunciativa, é que o discurso é algo composto de ideologia e, simultaneamente, produz ou forma a ideologia de determinado grupo, ou melhor, é constituído de pensamentos, ideias, conceitos, noções de mundo de variadas representações ou segmentos sociais.

Como já foi dito anteriormente, os estudos sobre a Análise do Discurso desenvolvida por Pêcheux (1988) está baseada na teoria psicanalista de Lacan, a qual apoia-se nas pesquisas sobre o inconsciente propostos por Freud, depois de abandonar as ideias estruturalistas sobre sujeito, tido como homogêneo, em que o discurso encerrado é centrado em si próprio, para pensar um sujeito mais subjetivo e heterogêneo, um composto de inconsciente e ideologia.

Para Foucault, a formação e manutenção dos discursos se dá através das relações de poder e do controle social. Em sua obra *A Ordem do Discurso* (1996), o teórico argumenta que o discurso é sempre fruto da experiência e que o mesmo está para além das construções verbais, dos enunciados, da comunicação, dos conteúdos, encontra-se intrinsecamente relacionado à posição social do sujeito/indivíduo, isto é, o seu papel na sociedade definirá o seu discurso – de quem se origina tal discurso. Os conteúdos de um discurso podem possuir o mesmo teor, o que fará a diferença é o lugar que cada uma pessoa ocupa na sociedade. É o discurso do poder, pautado no princípio do desnível dos discursos. O discurso assume o caráter dominador, ditando o rumo e as “verdades” – não é justo, nem coerente. O discurso dominante é a lógica instituída arbitrariamente em busca da manutenção do poder.



Um outro aspecto do discurso abordado pelo autor acima referido é de que o discurso estabelece-se numa cadeia discursiva, isto é, encontra-se sempre num lugar na hierarquia entre outros discursos externos, o foco é o significante – o discurso é constituído a partir de outros discursos. Assim assevera Foucault:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2012, p. 10).

Para Benveniste (2005), o discurso é a própria comunicação, a expressão da língua, e seu o foco é no interlocutor, transitando entre concepções cognitivistas, interacionistas, pragmáticas, dentre outras, envolvendo aí o sentido ou ideia de texto e o de gênero textual. Sua concepção de discurso está voltada para a cultura, mantendo grandes semelhanças com a ideia de sistema semiótico de Saussure, o qual defende a duplicidade do objeto.

No dia em que uma ciência da cultura tomar forma, fundar-se-á provavelmente sobre esse caráter primordial e elaborará as suas dualidades próprias a partir do modelo que Saussure deu para a língua, sem se submeter necessariamente a ele. Nenhuma ciência do homem escapará a essa reflexão sobre o seu objeto e sobre o seu lugar no seio de uma ciência geral da cultura, pois o homem não nasce dentro da natureza, mas dentro da cultura (BENVENISTE, 2005, p. 48-49).

O pensamento aristotélico sobre o discurso, abordado em muitos estudos, considera o discurso em quatro dimensões: o discurso lógico – o exato; o discurso dialético – o provável; o discurso retórico – a persuasão e o discurso poético – a impressão, emoção.

Ainda referindo-se à teoria benevistiana, em que a concepção de discurso está focada nas pessoas ou sujeitos do discurso, centrada no “eu” e “tu”, ou seja, no locutor e o alocutário, respectivamente, sendo deixado de fora outros aspectos como tempo e espaço, diferenciando da concepção Saussuriana, a qual postula que o sujeito encontra-se inscrito na fala, ou seja, é identifica-se na fala e o sujeito, esse não se constitui como objeto da linguística.

Outra consideração do autor, “entre o significante e o significado, o laço não é arbitrário; pelo contrário, é necessário. [...]. Juntos os dois foram impressos no meu espírito; juntos evocam-se mutuamente em qualquer circunstância” (BENVENISTE, 2005, p. 55).

Na concepção de Pêcheux (1988), o sujeito-falante seria resultado de um processo histórico-social e influenciado ideologicamente, o que o transforma e marca o seu discurso. Sobre ideologia afirma Pêcheux:

É a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., evidências que fazem com que uma palavra ou enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascarem, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados (PÊCHEUX, 1988, p. 160).

O pensamento ou ideologia das mulheres de santo increve-se mais na perspectiva de uma discursão dialética, no campo dialógico, das possibilidades. A análise dos discursos desses sujeitos, as vozes femininas que ecoam dos espaços-terreiro, apoiou-se em abordagens teóricas que permitiram fundamentar interpretações de construções de sentidos e identificação de marcas ideológicas dos sujeitos falantes, bem como, a contemplação das conjunturas e contextos das vozes das mencionadas. Entretanto, nas principais estruturas da teoria do discurso, não encontramos um norteamento que desse conta satisfatoriamente das apreciações que apresentamos. Todavia, estudos mais modernos, dentro de uma concepção mais humana e de valorização de todo sujeito como agente de sua própria história, associados a anteriores, tiveram prioridade.

Ainda, segundo alguns estudiosos da área, a Sociolinguística é uma das subáreas da Linguística que tem como objeto de estudo a língua em uso dentro das comunidades dos falantes, correlacionando aspectos sociais e linguísticos. A partir do exposto, entendemos que os estudos sobre a AD, baseada na Teoria da Sociolinguística Interacional ou Sociointeracionismo, no que se refere ao conceito de discurso e de sujeito, seria um paradigma por manter proximidade com a referência de discurso que buscamos nessas discussões sobre as vozes dos sujeitos em questão, pois, seu conceito de discurso é pautado na influência dos aspectos sociais, nos diferentes modos do indivíduo expressar sua fala, observa como o indivíduo reage às situações de interação, face a face, dentro de certo ambiente social.

Todavia, reforçamos que, mesmo considerando os conceitos de discurso que somam corpo, linguagem, sociedade, interação e cultura, ainda assim, suas acepções não contemplam satisfatoriamente os estudos que se deseja fundamentar, pois, todas essas teorias estão embasadas em conceitos de comunicação, funções da linguagem, divisões e relações sociais eurocêntricos. Na antiguidade, a base de transmissão de conhecimento em muitos países africanos era a oralidade, a escrita era usada em situações de menor importância, lembrando, também, que o sentido desta para os povos africanos, difere bastante da concepção europeia sobre a mesma. O princípio das relações entre humanos é o de coletividade, comunidade e não de sociedade moderna, nem todas as relações de poder são estabelecidas a partir do patriarcalismo. Os gêneros textuais são, em sua maioria, orais e, ainda, vale ressaltar que os conhecimentos prévios de África e da diáspora ao longo da história foram silenciados, reprimidos, diminuídos, sabotados, desbotados, apropriados, patenteados em nome do colonizador, enfim, desconsiderados e desvalorizados. Colocamos isso, visto que os estudos eurocêntricos sobre o discurso têm raízes antigas também. Entendemos, igualmente, que o discurso do povo de santo, especialmente das mulheres, não se resume apenas na oralidade (fala) e escrita (sinais gráficos), é para além disto, o seu corpo fala, suas vestes em geral, suas ocupações e seus rituais cotidianos. Por isso, também, a religião foi umas das manifestações da diáspora que mais sofreu repressão e, ao mesmo tempo, a que mais resistiu em meio de uma cultura ocidental, europeizada, em que a referência de gênero era e ainda é o sexo masculino.

O médico psiquiatra brasileiro, Juliano Moreira (1873-1933), foi o primeiro professor universitário brasileiro a citar e incorporar a teoria psicanalítica no ensino da medicina. Conforme o Memorial Juliano Moreira (2007), era baiano de Salvador, da Freguesia da Sé, hoje o espaço do Pelourinho, centro histórico da cidade. Seu pai, o português Manoel do Carmo Moreira Júnior era inspetor de iluminação pública. O médico faleceu em Correias no interior do Rio de Janeiro. Juliano, um psiquiatra negro frente ao racismo científico, ingressou na Faculdade de Medicina da Bahia aos 13 anos, graduando-se aos 18 anos (1891). Ainda cursando o quinto ano, em 1890 foi interno da Clínica Dermatológica e Sifiligráfica. Conclui seu curso e logo após sua formatura (1891), apresenta a tese “Sífilis Maligna Precoce”, tornando-se depois referência mundial no campo da sifilografia. Passa a clinicar, num curto espaço de tempo, junto a Santa da Casa da Misericórdia, sendo médico

adjunto do Hospital Santa Isabel. Em 15 de setembro de 1894, após concurso é nomeado preparador de anatomia médico-cirúrgica. Frequentou cursos sobre doenças mentais e visitou muitos asilos na Europa (Alemanha, Inglaterra, França, Itália e Escócia). O Memorial Juliano Moreira lamenta a sua morte, também, pela perda de um importantíssimo intelectual a serviço da ciência e da desmistificação de concepções racistas:

O Brasil (...) não pode avaliar o que perde com o desaparecimento, ontem, do sábio Juliano Moreira. Grande entre os maiores psiquiatras do país, com um renome e uma fama, que ultrapassaram as fronteiras brasileiras para fulgurar nos centros científicos mais adiantados do mundo. Juliano Moreira devotou à ciência toda a sua vida e toda a sua dedicação (...) mais tarde, teremos então ideia de quanto perdemos com a sua morte (Jornal do Brasil. 3 de maio de 1933) (*MEMORIAL PROFESSOR JULIANO MOREIRA*, 2007, p. 26).

Caso suas obras não fossem ignoradas no passado, principalmente, seus estudos sobre psiquiatria iniciados, no Brasil, em 1881, hoje pesquisadoras e pesquisadores negras/os não estariam vivendo um atraso com relação às concepções e conceitos sobre relação de poder, pois, o mesmo desmistificou muitas delas, formuladas dentro do ponto de vista eurocêntrico.

Alguns teóricos tratam o estudo linguístico e o histórico numa perspectiva dicotômica, como dois segmentos distintos que se complementam, todavia, reconhecemos como das áreas das Ciências Humanas que estão interligadas na constituição dos processos de produção de sentido.

As contribuições de Hall (2003) e Paul Girol (2001) para esta pesquisa foram de suma importância em face de suas discussões sobre relações culturais do colonialismo e do pos-colonialíssimo – historicamente concebidos – na formação da cultura ocidental e a ênfase no processo histórico da construção de uma enunciação da valorização do intelectual colonizado, além da uma reperiodização da história moderna a partir da presença e memória própria da escravidão.

Em face do exposto sobre o que pretendíamos dos sujeitos deste estudo, defendemos que escolher o *candomblé* como objeto de pesquisa, através da figura feminina, sujeito deste estudo, usando como porta de entrada seus discursos, suas vozes, o seu espaço social, etnologicamente, demarcado – o terreiro de *candomblé*, especialmente, aquelas que o ocupam física e espiritualmente – algumas o adotaram como seu segundo lar, para outras, este é o único – tudo isso, aliado à perspectiva

de entendimento sobre quais seriam seus anseios, inquietações, perspectivas, virtudes, estratégias de sobrevivência e de conservação de sua religião, sua cultura, seus valores e memórias, enfim, seus enfrentamentos, dentro e fora da religião e seus instrumentos de defesa de si, de sua família e seu povo, tudo isso, tornou este estudo, além de desafiador e provocativo, muito prazeroso, de grande aprendizado, especialmente, na oportunidade de compartilhamento de experiências semelhantes ou não e, através desses sujeitos, recuperar memórias deleitáveis de nossas vidas, da ancestralidade; vivenciar momentos da infância, da mocidade, de tristezas e alegrias, com esses outros sujeitos desse contexto, nossos iguais, pois, fora deste espaço, jamais seria possível experiência igual.

### 1.3.2. Concepções Metodológicas

Esses discursos serão colhidos a partir de visitas e permanências, por certo tempo, com o propósito de observação do cotidiano na casa pretendida e de entrevistas com *ialorixás* (Mãe/Sacerdotisa de *Orixá*) e *babalorixá* (Pai/Sacerdote de *Orixá*), pais e mães-pequenas/os (segunda pessoa da Mãe ou do Pai de *Orixá*), filhas/os de santo, pessoas de diferentes níveis hierárquicos participante do referido espaço. Lembrando que a figura masculina, como anunciado desde a elaboração e aprovação do projeto de pesquisa, entrará como parte complementar, servindo de base para fundamentação e argumentação nas análises dos discursos femininos, principalmente, nas questões sobre gênero. É necessário o reforço da real importância da produção de textos orais e escritos produzidos no interior das casas de santo, no dia a dia e durante ações destinadas ao culto religioso, como registro da concepção ideológica e/ou filosófica de um povo, especialmente, da mulher negra, no seio de uma religião constituída através de várias histórias de negras e negros de raízes africanas, adicionada a isso, suas modificações, reinterpretações, conservação e/ou proteção do conhecimento do mundo, da vida, para os membros da comunidade-terreiro, campo desta pesquisa.

Antes de tudo, queremos destacar que ao nos ver seduzidas/os em desenvolver uma pesquisa para falar de pessoas, de sujeitos, de nós mesmas/os, tínhamos ciência de que não seria uma missão simples, como foi anunciado inicialmente neste trabalho, porém, não prevemos que a maior dificuldade era encontrar ou criar um método que satisfizesse a intenção, os objetivos almejados,

que cobrisse ou orientasse para resultados mais próximos de uma realidade. Nesse percurso, aliviemo-nos, em parte, por saber que não estamos sozinhos nessa dificuldade e, a partir de leituras, entendemos verdadeiramente que este é um componente em que pesquisadoras/es mais se debruçam e dedicam tempo. Não por incapacidade, mas por buscar de um alinhamento, fidelidade ideológica e acadêmica, aspectos que nem sempre andam de mãos dadas.

Assim, encontramos nos conceitos metodológicos de pesquisa afrodescendente propostos por Cunha Júnior (2008), norteamentos que posso somá-los com os procedimentos metodológicos de Soares (2016). Também, obtivemos respaldo nos princípios da oralidade e escrita de Bâ (2010), assim como, orientações para investigação das fontes nos estudos de Vazina (2010).

Faremos uma pausa para falarmos de inspiração, visto que para escrever sobre um tema tão singular e, ao mesmo tempo, tão caro para as populações negras, particularmente, as mulheres, não basta apenas estarmos embasados de uma proposta metodológica coerente aos olhos da academia, dos critérios científicos que vigoram, tidos como essenciais, mas mirarmos em pessoas, pesquisadoras/es que têm experiência com metodologias voltadas para estudo de populações afrodescendentes, principalmente, na pesquisa de campo, pessoas que dedicaram toda uma vida para produzir norteamentos teóricos-metodológicos, mas que, também, se debruçaram a, experienciar, acompanhar, verificar e analisar resultados, tanto como pesquisadoras/es como orientadoras/es. Conhecer o percurso das pessoas que estão à frente ou compartilhando de uma pesquisa, suas experiências, ideologias, caminhos e descaminhos, é relevante, pois, muito podem revelar sobre suas identidades, e, no geral, contribui bastante para o conhecimento e entendimento de quem é a/o Outra/o que está ao nosso lado, qual o seu comprometimento com o/a assunto/temática que, nós, orientanda/o, desenvolve e de o quanto podemos contar como parceiras/os na pesquisa.

Na trajetória de aproximação com o tema, período de “namoro”, ainda sem muita intimidade, em 2008, no Curso *Irê Ayó* (Caminho da Alegria), promovido pelo Secretaria do Estado e coodenado pela Professora Dr. Vanda Machado, na oportunidade destaque também, a excelente atuação da, então, coordenadora Vanda, pela qualidade do curso e, principalmente, por conta do seletor corpo colaborativo atuante. Neste evento, conheci o professor Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior, o qual participava como orientador. Desde esse primeiro contato fiquei impressionada

pelo profundo conhecimento sobre a História da África e sua relação com a América. Em 2009, participei do CONFELE em Salvador, congresso internacional de grande relevância para o país, principalmente, para o Estado da Bahia onde se realizou, quando apresentei, pela primeira vez, as ideias ou intenções primárias deste projeto, sob a orientação do professor Cunha Júnior. Daí por diante, esse braço amigo cutucava-me para eu levar minhas ideias à frente, apesar de subestimadas por algumas/alguns. Dentre outros motivos, julgamos alguns que, certamente, figuraram: as narrativas das mulheres de santo e seus enfrentamentos, no momento, não era algo que importasse à academia, por diversos motivos, supomos que esta instituição, nesse momento, estava engatinhando sobre a implementação da Lei 10.639/03, como também, ser resistente a um tema relativo à religiosidade negra, em face da “sua cor” predominante branca; ou porque a autoria de tal discussão deveria ser reservada unicamente para pessoas que se encontrassem num status acadêmico mais avançado ou valorizado; fossem membros/lideranças de movimentos sociais de grande destaque global ou, pelo menos, comprovasse pertencimento algum *ilê* famoso, renomado na sociedade brasileira. Esta situação ridícula e repugnante lembra-nos a famosa carteirada que pergunta: “Quem é você?”. Mas foi superada com o apoio de um profissional que inspira respeito, confiança e traz provas de comprometimento pela sua biografia, pelo seu reconhecido trabalho frente às questões que envolve as populações negras, a sua dedicação e militância, sem pretensão “estrelismo”, visto que seu comportamento não é fruto de um perfil dito “politicamente correto” que muito se vê pelas andanças da vida adotado, muitas vezes, como papel artístico, mas é resultado de um processo de formação que vem de “berço”, pois, o exemplo ele trouxe. Neto e filho de limitantes, escreve desde 1978 sobre a temática e tem participação nas discussões sobre culturas negras em seus diversos aspectos – culturais, políticos, sociais e econômicos. Sua mãe, a professora Eunice, em vida, fazia parte de sua rotina alfabetizar crianças e jovens dos bairros periféricos da redondeza de sua casa e seu pai, como reconhecimento pela sua militância, em 1980 recebeu da Câmara Municipal de São Paulo, a Medalha Gratidão da Cidade de São Paulo e, em 1998, da Agenda Afro-Brasileira-98, o prêmio Machado de *Xangô*. Cunha Júnior inovou e deu continuidade a uma séries de estudos, discussões e pesquisas, ora como autor, ora como orientador. Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal do Ceará. Pesquisa e leciona na área de Educação com base na teoria da

complexidade sistêmica e da transdisciplinaridade, ênfase em Bairros e Territórios Negros, História e Urbanismo Africano. Orienta doutoramentos e mestrados em Educação com temas da história e cultura africana, espaço urbano e bairros negros. Dentre outras áreas graduou-se em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1979); mestrado em Dea de História – Université de Nancy – França (1981). E, ainda, Pós-doutoramento na Universidade Técnica de Berlin – 1985. Foi pesquisador Sênior do Instituto de Pesquisas Tecnológicas do Estado de São Paulo – IPT (1988-1994). Sua carreira profissional, acompanhou a trajetória dos degraus alcançados na acadêmica. Foi professor da Universidade de São Paulo por 12 anos; em 1993, aprovado no concurso de Professor Livre Docente pela USP e, em 1995, no concurso com tese de professor Titular na Universidade Federal do Ceará.

Inspiração, confiança, reconhecimento e gratidão são sentimentos comuns entre a comunidade estudantil, no IV Congresso Nacional de Educação-CONEDU (2017), sua biografia foi tema de apresentação, explicando a sua importância como referência dos estudos voltados para as populações afrodescendentes no Ensino Superior Brasileiro, devido à ausência de estudos sobre metodologias específicas para temáticas relacionadas a estas populações e, por conseguinte, seu nome ou pessoa passa a ser recorrente na citação e solicitação por universitários para fundamentação e acompanhamento de pesquisas com temáticas relacionadas, dentre outras, à afrodecendência e africanidades, terminando, desta forma, por preencher o vazio existente na academia, neste sentido, há mais de uma década.

Nesse sentido, aparece a figura do professor Henrique Antunes Cunha Júnior, preenchendo essa lacuna do Ensino Superior Brasileiro. Ele é constantemente citado e procurado como referência para os universitários que trabalham essa temática (SILVA; SILVA; ALVES, 2017, p. 1).

É mencionado um vasto repertório de conteúdos/temas de diversas áreas, desenvolvidos em pesquisas ou apresentados em bancas que Cunha Júnior tem acompanhado desde 1988. A importância do repertório figura tanto pelas temáticas como pela sua abrangência. Além disso, é explicitado a sua trajetória de vida, seu percurso de formação para se entender e explicar como tornou-se grande referência acadêmica para fundamentação e aplicação de metodologias de pesquisas afrodescendentes em diversas áreas do conhecimento.



Então, o que nos diz Henrique Cunha Júnior sobre Metodologia de Pesquisa Afrodescendente? Em sua Nota de Aula (2019) o autor a descreve:

A primeira e grande preocupação de seu mentor está em explicar para quem se destina o método da pesquisa afrodescendente. O foco de seu método desvia-se de apenas um/a agente da pesquisa a realizar, para o sujeito da pesquisa, pessoa que teve experiência com o tema antes da pesquisa, seja para pesquisadoras/es de campo de comunidades tradicionais, como de quilombo, de *candomblé* ou para militantes do movimento negro, pelo fato de tais pesquisadoras/es trazerem de dentro do espaço/ambiente de pesquisa as preocupações reais, isto é, as questões ou problemáticas levantadas são despertadas por pessoas que estão envolvidas com a comunidade ou grupo, que compartilharam das questões de ordem social, política, cultural, religiosa, comungam dos mesmos ideais, isto é, têm objetivos comuns aos outros sujeitos da pesquisa. Esta preocupação é de tamanha importância, visto que os métodos tradicionais não atendiam as necessidades daquele/a pesquisador/ra que demonstrava interesse em falar de questões sociais com as quais também estava mergulhada/o. As concepções teóricas metodológicas tradicionais, mesmo as mais atuais ou reelaboradas, não contemplam satisfatoriamente as mudanças nos campos ou nos aspectos em que precisaria se avançar – desconsiderá-los, adaptá-los ou inová-los e, por isso, muitas/os delas/es tinham seus projetos rejeitados e, ainda, eram acusados pela academia de parciais, sem cunho científico, de caráter militante, legislandor/a de causa própria, etc. Quando Cunha Júnior pensou nesta implicação sobre a metodologia, com certeza ele preocupou-se em proteger as populações afrodescendentes de possíveis oportunismos, ou mesmo, de pessoas com boas intenções, mas que, enfrentariam grandes dificuldades em produzir respostas satisfatórias e/ou que refletissem uma paisagem mais próxima de seu sujeito de estudo, podendo incidir em sérios equívocos. Esse cuidado tende evitar pesquisadoras/es sem nenhum conhecimento próprio da causa, pois, poderiam levar à frente um estudo que trouxesse questões baseadas em conhecimentos prévios, mediante a um repertório de temas obtido por meio de leituras, muitas vezes, não prioritários e/ou do interesse dessas populações, além disso, citando Geertz (1989), Cunha Júnior explica que o pesquisador/a de “fora da porteira” precisaria fazer, durante o percurso da sua pesquisa, um esforço maior, além de ocupar um tempo mais longo para descrever seu sujeito e campo de pesquisa, a exemplo de um terreiro de *candomblé*, conforme alude a expressão

“dentro/fora da porteira”, enquanto que os de dentro como vive e conhece, já tem pronta essa etapa, precisando, apenas explicar. Assim, observa Cunha Júnior:

Trata-se de um método para pesquisadoras da porteira para dentro e não da porteira para fora. Pesquisadores que por situações da vida própria se encontravam imersos no tema de pesquisa. A terminologia da porteira para dentro é instituída pela pesquisadora Narcimária Luz (LUZ, 2013) nas pesquisas sobre terreiros feitas por quem é de terreiro, quem vive e conhece o terreiro antes mesmo de conhecer métodos de pesquisa ou estar realizando pesquisa. Quem tem o repertório da pesquisa na sua vida já realizou a descrição densa e apenas não a explicitou (CUNHA JÚNIOR, 2019, n.p.).

Em outras palavras, o/a pesquisador/a de dentro da porteira está quilômetros à frente de outra/o de fora dela, da comunidade, espaço, território, campo, terreiro, quilombo, etc. O exposto acima traduz duas questões muito delicadas. Uma diz respeito aos discursos externos em torno das comunidades tradicionais, a exemplo das comunidades-terreiro, totalmente distantes do discurso da população que vivencia, aqueles são quase todos forjados dentro de concepções impregnadas de racismo, motivadas por ideais colonialistas, imperialistas e capitalistas e que, portanto, um estudo com tal direcionamento estaria na contramão do que defende o autor – um estudo sério que atenda as peculiaridades das referidas comunidades. Outra premissa é o abreviamento do tempo para desenvolvimento da pesquisa e qualidade na sua execução. Lembramos que preocupações como as expostas somente poderia vir de um/uma militante negra/o, de pessoas que conhecem de perto a nossa realidade e preocupam-se em buscar um tratamento científico justo pela academia.

Cunha Júnior dialoga com o entender de Leda Martins em seu trabalho *Afrografias da Memória* (1997), no qual trata da possibilidade de quem traz o repertório da pesquisa na sua vida pode, dentro do conceito de analogia científica, isto é, mediante a comparações, fazer conclusões e produções de conhecimento. Com a abordagem acima o autor reforça-nos o entendimento de que as conclusões e produções através de comparações somente são possíveis porque o pesquisador/a também é um sujeito da pesquisa e dispõe das ferramentas básicas, preliminares e essenciais para o avanço dos estudos, necessitando, somente, de ocupar-se de processos mais adiantados como organização, análises e sistematização.

Nessa perspectiva, o autor observa que o sujeito-pesquisador/a que vem de dentro do ambiente da pesquisa, conseqüentemente, possui um espaço limitado para discussões, não permite generalizações como principal foco do estudo, este/a deve investigar, analisar e discorrer sobre o seu “lugar de fala” (GONZALEZ, 1982). Muito justo, pois, sendo uma das prerrogativas o/a pesquisador/a ser sujeito da pesquisa que executa é, justamente, para que lhe dê possibilidades de mergulhar no tema, focar na particularidade do território/ambiente que já o conhece. A busca é por especificidades e não por generalidades. Entendemos que uma ou outra contextualização mais ampla é inevitável, porém, isso não pode ser uma via de regra, o esperado é o particular, o contexto limitado. Este parâmetro possibilitou-nos maior segurança em não estrapolar as fronteiras das discussões, principalmente, porque estamos falando de um tema composto de várias temáticas transversais muito próximas – mulher de santo –, além da religião, envolveu gênero, racismo, condição social, as quais pemeiam muitas outras discussões, porém, no nosso caso, todas as principais discussões convergem para a mulher de santo do Terreiro Reinado Congo de Ouro. Também, na consideração de Cunha (2019), em ser o território um espaço dinâmico, que implica o trânsito de marcas/elementos de construções históricas, denominadas de *restos/resíduos* por Glissant (2005), perpassadas por gerações, um constante diálogo entre o passado, presente e o futuro em projeções, está presente, também, a ideia/sentido de posse, sendo esta inerente ao território habitado e que, por esse motivo, estar, habitar, pertencer e permanecer em um espaço é fruto de uma luta constante, porque o espaço não é dado e sim conquistado, particularmente, os tradicionais, pensando na base africana da ancestralidade como os terreiros, pois, a disputa pelo espaço conquistado, obviamente, deve partir de seus membros, seus pertencentes. Ampliando o raciocínio, entendemos que essa defesa do território habitado, do local de origem ou conquistado, é que o circunscreve como patrimônio, já que estando nele e a partir do mesmo se tece uma narrativa própria paralela e vinculada à formação histórica do território, a qual permeia e interfere profundamente nas decisões do sujeito-pesquisador/a quando da realização de sua pesquisa. Conferimos nas palavras do autor:

O método afrodescendente é sempre aplicado a um lugar específico e não procura generalizar este lugar, procura sempre o inserir num território, sendo sempre esta base do território uma das delimitações inerentes a

pesquisa afrodescendente (CUNHA JÚNIOR, 2019, 2016). O território pensado na base africana da ancestralidade, o território como construção de gerações passadas, presentes e futuras. Todo território tem no presente alguma objetivação do futuro. Se não tivesse não seria um patrimônio e muito menos objeto de disputa (CUNHA JÚNIOR, 2019, n.p.).

O critério de limitar o espaço físico e ideológico, o contexto, para a atuação do pesquisador/a, o qual circunda o seu “lugar de fala”, favorece a produção de um discurso de valorização voltado para aquele território específico. Isto dá oportunidade ao pesquisador/a de destacar com mais autoridade e realidade, no seu trabalho, a importância do território/campo/*locus* de sua pesquisa, por pertencer ao mesmo.

A história de posse dos terreiros de *candomblé* reúne duas frentes de batalha, independentes, porém, relacionais: a material (o território) e a ideológica (a religião). As duas questões seguem sempre emparelhadas, pois, uma ou outra é sempre usada pela/o outra/o “concorrente” como rótulo para dissimular o racismo. Muitas dessas lutas levam décadas, algumas chegam a ser centenárias. Porque a defesa desse território é constante, pelo fato de estar sempre ameaçado por essa/e outra/o desigual, dominante. O olhar sobre um território como patrimônio, primeiramente, nasce daquela/e que dele faz parte, que tem a posse, que se sente participante da construção das *marcas/resíduos* impressos ou esculpidos ao longo do tempo no espaço habitado.

Outro norteamento do método postulado pelo referido autor, diz respeito aos procedimentos, mais precisamente, ao percurso que deve ser considerado na realização da pesquisa. Este informa que o método proposto representa uma ruptura com os métodos tradicionais de pesquisa, os quais sempre partem da teoria para a prática, entretando, o novo método faz um caminho inverso – primeiramente, foca na realidade e na prática e, posteriormente, concentra-se nas adaptações teóricas e conceitos existentes ou não, isto é, deixa aberto às possibilidades de inovação, de produção de seus próprios conceitos, em face, evidente, das necessidades pelas especificidades de cada projeto/campo de pesquisa, identificadas e/ou emergentes no seu contexto e, sobre este, lembramos o seu caráter instável, ou melhor, equilibrado dentro de uma realidade vigente, porém, passivo de constantes transformações, em curto ou longo prazo. E acrescenta que o método pode constar de um caderno de campo, no qual registra informações a partir do início da pesquisa, porém, é de suma importância considerar o caderno de campo oculto,

aquele que o sujeito-pesquisador/a obteve mediante experiência anterior. Neste caso, a prioridade é a experiência anterior do sujeito-pesquisador/a com o ambiente, o que justifica a importância deste/a ser sujeito da pesquisa, não fosse assim, ser sujeito da pesquisa não teria razão, nem funcionalidade. Sabemos que o repertório que a/o cientista traz consigo é muito mais rico, visto que são experiências acumuladas e, por experiência própria, enquanto sujeitos da pesquisa, extraímos de nossa história de vida componentes que, após confrontados com registros adquiridos durante a atuação em campo, serviram de argumentos e fundamentaram conclusões.

Apesar de mencionar o privilégio do campo empírico no método em discussão, o autor salienta que não há predomínio ou preponderança da prática sobre a teoria e nem vice-versa. Isto porque, a teoria, neste tipo de estudo, é retirada da prática, ela está presente na vivência, restando, apenas, a sua explicitação, tradução – a sistematização para a sociedade em geral, ou seja, dar conhecimento ao campo científico.

O método envolve outros dois detalhes de ruptura com os métodos mais tradicionais e eurocêntricos. O método é de privilégio do campo empírico, não parte da teoria para prática. Procura a observação da realidade e da prática e depois as adaptações das teorias e conceitos existentes ou a serem criados, produzidos pelas necessidades emergentes da prática. O método pode ter caderno de campo, mas deve perceber a existência de um caderno de campo oculto, dado pela experiência anterior. Um método que a teoria não reina sobre a prática, e nem a prática sobre a teoria. Mas a teoria não é dada a priori, pois já existe a vivência da prática realizada, sendo necessário explicitá-la, traduzi-la para o geral da sociedade, dar conhecimento ao campo científico (CUNHA JÚNIOR, 2019, n.p.).

Estas considerações implicam numa reflexão sobre alguns entendimentos, ou melhor, corrige equívocos de muitos expoentes da academia que, por muito tempo, alimentam um repertório concepções ou conceitos sobre o empírico, a prática na pesquisa, e os expõem como imutáveis, verdades absolutas, um caminho reto a ser seguido, quando, em muitos casos, são frutos de experiências dentro de um campo específico ou limitado das discussões, mas que seus defensores seguem na tentativa de imputá-las como comum em todas as situações, caindo no campo das ideias do universalismo.

A crítica que Cunha Júnior (2019) faz ao nosso modelo tradicional de estudo, referente ao seu distanciamento da realidade, sua pouca relação com a mesma, que traz como consequência a redução da visão sobre a complexidade da realidade – a

complexidade da realidade está atrelada ao grau de complexidade que o estudo permitiu enxergar, entendendo que esse grau mostra-se muito parco devido ao restrito número de variantes, o autor revela-nos outra peculiaridade de seu método, uma das grandes diferenciações entre os métodos tradicionais, denominado de “pensamento sistêmico” ou “pensamento complexo”, aludindo à forma do pensamento africano, ressaltando que aquele método concentra suas discussões em um ou dois temas apenas, promovendo uma discussão mais limitada sobre um campo/território, restrita a uma área de estudo, a uma disciplina, enquanto que a metodologia afrodescendente é inter, trans e multidisciplinar, por trabalhar com três ou quatro eixos de discussão em uma mesma pesquisa. Simultaneamente, busca entrelaçamento, relações e correlações desses núcleos com outros pontos de discussão de áreas diversas, abordando assim, temas e subtemas afins e distintos dentro de um mesmo território, de um mesmo universo de discussão, a exemplo desta pesquisa, desenvolvida dentro do terreiro de *candomblé* popularmente conhecido como Reinado Congo de Ouro em que trazemos como focos: mulheres de santo, comunidade-terreiro, lideranças femininas no *candomblé*, Sagrado, vozes femininas e bairro do terreiro, mas dentro ou a partir deles, discutimos educação, saúde, racismo religioso, gênero, família, símbolos religiosos, disputa de espaços, cultura, conexões entre a sociedade civil e oficial e o terreiro, ideologia, ações coletivas, e subtemas relacionados. Segundo Cunha Júnior, a relação de sujeito para sujeito entre pesquisador/a e pesquisado/a imputa significativa qualidade na pesquisa participante, pois, a partir dessa relação, as partes se modificam, uma influencia no modo de pensar e agir da outra simultaneamente, e se envolvem de forma a produzir meios e práticas de transformações do que é percebido e/ou absorvido, como também, do que é dado ciência sobre os fatos. Isso posto, o autor traz-nos a reafirmação de que o método de pesquisa afrodescendente é parcial; é necessário a proximidade entre as pessoas envolvidas na pesquisa; as partes participam igualmente; estão em constante diálogo; compartilham decisões; constroem de conceitos; refletem sobre questões vigentes, interesses e procedimentos a serem adotados num único contexto e, por fim, quem pesquisa é, do mesmo modo, pesquisada/o, porque este método é o caminho pelo qual um sujeito ao falar da/o Outra/o a partir de uma realidade que, de natureza igual, compartilha e vivencia, concomitantemente e/ou coincidentemente, está falando de

si próprio e mantém-se aberto também a ouvir o Outro falar sobre sua pessoa, assim, as modificações ou transformações acontecem entre os sujeitos.

O que faz a pesquisa afrodescendente é tratar os temas a partir do conhecimento experimental, uma pesquisa de forte teor empírica, de natureza transdisciplinar, inserida no campo do pensamento sistêmico da complexidade, trabalhando na relação sujeito – sujeito, tendo uma forte vinculação entre o pesquisador e o tema, distante da procura da neutralidade científica, e evolui para a consolidação conceitual teórica e procurando uma síntese conceitual explicativa da realidade vivida em um território por um conjunto de população de maioria afrodescendente (CUNHA JÚNIOR, 2019, n.p.).

Sistematizando os princípios e norteamentos metodológicos postulados pelo autor Cunha Júnior (2008 e 2019) temos:

Conceitos metodológicos – propostos pelo autor para pesquisas afrodescendentes – assevera que devem nascer do conhecimento da cultura de base africana.

Começo – partir da “reflexão metodológica; e os princípios de socialização das culturas africanas, a ancestralidade e comunidade, e a noção do binômio tempo e espaço dessas culturas” (CUNHA JÚNIOR, 2008, p. 75) no campo da pesquisa, pesquisador/a e pesquisado/a equivalem a sujeito/sujeito, aliado à diferenciação de posturas do/a(s) pesquisador/a(s);

Espaço-terreiro – dialoga com Luz (2004) e explica que há pesquisadores de fora do terreiro (sem nenhuma experiência, precisando, inicialmente, decodificar e observar minúcias) e de dentro do terreiro (definidos pela vivência, postura sócio-política de pesquisa ou produção científica) que terminam por emanar uma voz de algum lugar de dentro do terreiro.

Prática – estudo interpretativista: as metodologias de pesquisa de observação-participante – conteúdos fundados na representação social, buscando a compreensão dessas representações no ambiente de pesquisa; e a pesquisa sócio-histórica – prevê a sistematização da consciência histórica como elemento ativo no processo construção do conhecimento.

Princípios estes que se adequaram à natureza da presente pesquisa: pesquisa de campo e área das Ciências Humanas. Respaldamo-nos em suas concepções para elaboração ou escolhas metodológicas, sem distanciarmo-nos das ideológicas, buscamos ao máximo a aproximação através da convivência, mas

assegurando sempre uma postura sócio-política de pesquisa, com o compromisso de trazer um retorno social para a comunidade.

Os direcionamentos de Cunha Júnior (2008), acima mencionados, foram alinhados às considerações para elaboração dos procedimentos metodológicos de Soares (2016) que constam do primeiro capítulo, *O Método: A fenomenologia e a genealogia como métodos de pesquisa*, desenvolvido na sua tese *As vinte e uma faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação* (2016). Uma outra grande referência, tanto relativo aos seus estudos para a composição do método desenvolvido nesta pesquisa quanto um exemplo a ser seguido.

O primeiro contato com o professor Dr. Emanuel Luis Roque Soares foi no Curso de Especialização em Estudos Africanos e Afro-brasileiros pela UFRB, em 2015, quando ele ministrava uma das disciplinas, tempo em que demonstrou grande afinidade com o tema do projeto da pesquisa em voga. Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2008); Pós-doc. em Educação UFPB/FACED/PPGE (2012), Pós-doc em Educação UFC/FACED/PPGE (2019). Na sua trajetória profissional acadêmica, desde 1996 aos dias atuais, encontramos uma extensa produção, entre monografias, artigos, ensaios, dissertação, tese, sobre populações tradicionais negras e indígenas, relacionadas à cultura, religiosidade, educação e gênero, enfocando variadas temáticas, como história do *candomblé* e umbanda, dentre outras temáticas relacionadas. Estudos de grande importância para o fortalecimento de nossa cultura.

A descrição do método utilizado na sua referida tese trouxe-nos uma possibilidade de definirmos melhor uma metodologia que atendesse às intenções desta pesquisa e de descrevermos o caminho que foi percorrido (SOARES, 2016) ofereceu-nos um condicionamento metodológico processual ao explicar os métodos utilizados na sua pesquisa – a fenomenologia e a genealogia. Sobre o primeiro, interpretando as palavras de Edmund Husserl (1859-1938), autor da obra *Ideia de Fenomenologia* (1990), na qual afirma ser a fenomenologia o método crítico do conhecimento universal das essências, ele desenvolve:

[...] a fenomenologia é uma espécie de comunicação da realidade à nossa consciência, uma maneira de conversar com o problema de pesquisa, de inquiri-lo, de dialogar com ele para compreendê-lo, interpretá-lo; faz-se necessário um interrogar constante de rigor filosófico para que o fenômeno venha a se mostrar” (SOARES, 2016, p. 32).



A partir do que descreve Soares (2016) e outras leituras sobre o filósofo Edmund Husserl, verificamos que, no método proposto, o mesmo tece crítica a tudo o que parece evidente. Conforme o autor, o método provê princípios e/ou fundamentos para a Filosofia e as ciências naturais, dito isso, constatamos que, assim como a Filosofia, o método da fenomenologia tem compromisso como a investigação, a verdade. A preocupação de Husserl (1990) em explicar como se manifesta as três especificidades da Filosofia frente às Ciências permite-nos compreender melhor a proximidade entre o método proposto e a própria filosofia em si. Assim, descreve como próprio desta: a sua dimensão científica, isto é, o seu pertencimento à ciência; configurar-se como método cognitivo, ou seja, ter o conhecimento como próprio objeto de estudo e adotar pressupostos como princípios fundamentais de investigação. Pois, a fenomenologia como método propõe análise e investigação críticas e constantes do saber natural, intuitivo, o que parece evidente e essencial, é um método crítico da razão geral. Investiga tudo o que, para nós, parece essencial ou essenciais baseado em elementos anteriores. Ao duvidar sempre do que é posto como verdade absoluta, sem negar ou afirmar, termina que essa investigação ancora-se, também, em suposições para criticar o fenômeno evidente, o conhecimento dado como universal. A crítica do conhecimento não pode partir de nenhum elemento transcendente, isto é, que se manifeste fora da consciência, mas surgir da consciência. Em outras palavras, a fenomenologia critica o conhecimento alcançado através da transcendência, a qual tende a alcançar o objeto fora do campo cognitivo, ou seja, da consciência. Nesse sentido, o/a pesquisador/a deve despir-se de preconceito, de crença e pressupostos já constituídos do senso comum ou de constatações científicas pré-existentes. Para tanto, deve colocar os conhecimentos prévios em suspensão e buscar a redução do mundo a um presente na consciência. Entendemos que o método proposto por Husserl (1990), não é um caminho fácil de percorrer e manter-se fiel. Não pode ser pensado de última hora, é necessário que o sujeito-pesquisador/a esteja, devidamente, preparado/a, analise e se aproprie com segurança das etapas a serem seguidas, esteja disposto/a imprimir tempo e dedicação, mesmo sendo ele/a de dentro do campo de pesquisa, no caso específico, de “dentro da porteira”. O método garante que o/a sujeito-pesquisador/a não se contente com o que acostumou-se a ver e/ou a perceber na convivência, como experiência própria, e aprofunde-se na

sua pesquisa, treine ou direcione o seu olhar para outros ângulos na observação do fenômeno.

Conforme Husserl (1990), é na consciência, enquanto consciência que está o interesse da fenomenologia transcendental, visto que todo o processo de elaboração do conhecimento acontece nela, dirigindo-se para os fenômenos, sendo estes considerados em dois sentidos, um das aparências, no qual a objetividade se revela e o outro da objetividade, reconhecida como tal, tão somente enquanto manifesta-se nas aparências, e claro, transcendentalmente, desvinculada e/ou desarticula de qualquer postura ou convicção empírica, ou seja, de conhecimentos empíricos, experimental, prático ou material. A partir de então, a missão é explicar, definir, decifrar os nexos entre o verdadeiro ser e o conhecer. Isto é, a tarefa do fenômeno transcendental é, em geral, investigar as correlações entre o ato (a intenção, a vivência, a experiência), o significado (a unidade entre o ato de conhecer e o conhecido) e o objetivo (o conhecido, o resultado, objeto da experiência). Alguns pormenores são esclarecidos e reafirmados, por exemplo, toda consciência que é a manifestação de uma intencionalidade é sempre consciência de algo; a realidade (o que conhece, crença do mundo exterior, teorias e senso comum) deve ser posta entre parênteses, neste momento, dar-se a redução fenomenológica, ressaltando que a realidade não é negada, nem confirmada. Este comportamento é chamado de *epoché* – suspensão dos atos (ideias) a respeito das coisas. É uma proposta para encarar ou ver as coisas como se fosse a primeira vez. Após a redução fenomenológica – a suspensão de tudo pré-concebido e do senso comum do homem ingênuo, filosófico e científico, o que resta são os processos da consciência humana e os objetos intencionados para os quais o olhar se dirigiu e ficou (as unidades de significado no mundo do indivíduo consciente), somente a minha consciência.

Em contrapartida, Soares (2016) adverte que não é um processo que acontece da noite para o dia ou com qualquer um/a que decida hoje para fazer amanhã, pois, apesar da abertura do estudo que favorece a observação e análise de vários ângulos e/ou dimensões, na busca de verdades, acreditando que todas elas que se apresentem são relativas, é necessário comprometimento e cumplicidade do pesquisador/a com o sujeito do conhecimento, da pesquisa: “É um compromisso, um engajamento, sendo que não existe neutralidade e, sim, uma cumplicidade, uma

escolha, quer dizer, a intencionalidade de um perceber perspectivo relativo, porém rigoroso” (SOARES, 2016, p. 32).

E associando ao estudo que faz sobre *Exu*, o qual na tradição africana é a divindade comunicação, do relacionamento, do cruzamento de caminhos, por isso, possui múltiplas personalidades, representando as várias identidades humanas, o autor acrescenta que:

[...] para o olhar fenomenológico, não pode existir uma só realidade, pois existem várias interpretações e, assim sendo, da mesma maneira que existem vários *Exus* e todos reais, as verdades fenomenológicas também são várias, todas reais e relativas, a quem as percebe e as interpreta de acordo com a sua perspectiva (SOARES, 2016, p. 30).

Entendemos que ao perseguirmos princípios, estamos na trilha por uma essência, assim, quando estamos buscando o que é essencial em algo, estamos atuando dentro de uma redução fenomenológica. Isto é, estamos à procura de uma verdade e, inevitavelmente, estamos ignorando ou temos que ignorar o que está aparente e analisarmos os fenômenos regulares. É importante estarmos atentos para a variedade de sentidos de um único conhecimento, este possui diferentes interpretações, todas reconhecidas, isto é, válidas, pois, a percepção, no momento em que acontece, é absoluta indubitável e definitiva, mas o conhecimento ou fenômeno mostra-se diferente, em momento diferentes, o que se ver não é permanente, é a verdade observada no momento. Desta forma, a nossa condição de sujeito da pesquisa não foi tomada como suficiente para obter um resultado satisfatório, os principais sujeitos deste estudo passaram a fazer, de modo mais rigoroso, mais constante e contínuo, parte de nossa “vigília”, no cotidiano. Assim, dentro do processo de suspensão das ideias e conhecimentos anteriores caminhamos para o estreitamento das relações. A relação de pessoalidade, confiabilidade, cumplicidade e de familiaridade foram imprescindíveis para a abertura espontânea dos sujeitos do conhecimento e, enquanto sujeitos-pesquisadoras/es, nós também nos revelamos, nos deixamos ser observados e nos (re)descobrimos. O ambiente de amizade, de histórias e algumas experiências incomuns como mulher negra e de fé nos *orixás* e *caboclos*, tornou-se ainda, um ambiente de confidencialidade recíproca, permitindo penetrar o olhar mais profundamente, mergulhar, ir mais além do que os fenômenos revelavam, se mostravam, e aceitar os vários e distintos sujeitos revelados como verdadeiros, e

todos válidos, entendendo a relatividade de todos esses conhecimentos, as verdades, em relação aos ângulos e/ou contextos observados alusivos às questões gênero, família, religiosidade; relação com a comunidade interna e externa como bairro, sociedade civil em geral e oficial, voltada para a educação, saúde; projetos pessoais e coletivos, dentre outros.

De acordo com Husserl (1973, p. 24-28), no primeiro momento (no começo), devemos considerar duas unidades de significados presentes no mundo: o conhecimento imanente (incluso, indubitável) dado em si mesmo como evidência, com início e fim, realidade material, apreendida imediatamente pelos sentidos do corpo; e o conhecimento transcendente (não incluso, dubitável), realidade imaterial, natureza metafísica, abstrata, puramente teórica e racional. Nesse começo, deve-se suspender todas as posições transcendentais e proceder só com a redução fenomenológica. No segundo momento, o da investigação, o autor orienta a não se contentar com essa primeira redução e fazer outra redução, mediante a abstração da ideativa, a qual conforme o mesmo produz “universalidades inteligíveis, espécies, essências”. Procura-se a claridade intuitiva, a luz, a nitidez sobre a essência do conhecimento, e desta, a essência, deriva a objetividade, a transparência, a clareza da essência, ou seja, através do método fenomenológico, podemos ver além das aparências sem ir além delas (do limite ou do que está na consciência). É preciso entender que as coisas são vivências de estruturas específicas e mutáveis (sujeito ou objeto) e não um pacote pronto, mas as coisas se constituem nelas. O “estar dado” é exhibir-se (ser representadas) em tal modo em tais fenômenos. “E aí as coisas não existem para si mesmas e enviam para dentro da consciência os seus representantes” (HUSSERL, 1973, p.33-4), isto posto e somado às conclusões de Soares (2016) podemos dizer que a fenomenologia é uma conexão da realidade com a consciência, além disso, é preciso manter um processo contínuo de investigação do problema da pesquisa com rigor filosófico, isto é, estabelecer um inquérito permanente em torno do problema da pesquisa para promover a revelação do fenômeno, visando que ele venha aparecer, mostrar-se.

O absoluto dá-se em si mesmo, não se restringindo ao imanente (permanente, inseparável, contínuo), não inclui somente a universalidade, nem a objetividade – transita entre os dois.

O outro método que complementa a metodologia composta por Soares (2016), para sua pesquisa é a genealogia. A genealogia, metodologia de cunho,

também, filosófico que se dedica a estudar a origem, ascendência, procedência, casta, etc., dos seres humanos, foi outro caminho escolhido por Soares (2016) para contemplar outros ângulos de seu estudo a respeito de *Exu* e que também apoiamos. Assim, baseado nos conceitos nietzschianos, apoiando-se na compreensão de relação de poder de Foucault, o qual concebe a genealogia como uma investigação das relações entre a formação do saber e o poder, o autor defende seu critério:

A genealogia é necessária para que eu aprenda num retornar a *Exu*, não para traçar uma curva evolutiva, mas para compreender e reconhecer as diferentes cenas e papéis distintos de cada ator histórico (SOARES, 2016, p. 34).

Justificando que os conceitos filosóficos nietzschianos sobre a genealogia lhes ajudaram a pensar a moral de seu sujeito de estudo, visto que o retorno a *Exu* abriu possibilidades de mais conhecimentos do mesmo, de outras histórias e/ou verdades deste, desvinculadas daquelas forjadas pelo colonizador, as quais se traduzem em estereótipos, demonizações, impregnadas de intenções de dominação e estabelecimento do poder. Assim declara:

Nesta trilha genealógica, as palavras do Nietzsche para com a história da moral servem para o meu pensar em relação a *Exu*, pois tanto a moral quanto o modo de ser de *Exu* foram deturpados, alterados por aqueles que, na forma luxuriosa de se manter hegemônicos manusearam os conceitos legislando em causa própria, uma vez que a história da moral, assim como a história de *Exu*, sempre ou quase sempre é contada e formatada estrategicamente por quem vence, quer vencer, ou por quem detém ou a qualquer custo quer deter o poder (SOARES, 2016, p. 34).

Não intencionamos fazer um estudo genealógico das famílias de santo de Nazaré, isto é, investigar desde as primeiras famílias de santo, do primeiro axé plantado em Nazaré, sua evolução, as ramificações de tal família e disseminação na região, embora este estudo ajudaria-nos bastante na compreensão da história dos terreiros de Nazaré e, especialmente, do Terreiro Reinado Congo de Ouro, porém, isto não foi o objetivo principal e a questão tempo não nos permitiu. Todavia, como acordado, fizemos um panorama de algumas das principais casas de axé, dos terreiros de Nazaré, na atualidade e contextualizamos a história do terreiro e das principais lideranças dentro da historiografia da cidade.

Porque Soares (2016) afirma que o estudo genealógico permitiu um retornar à *Exu*. Entendemos que o retorno à algo significa rever, estar perto ou tratar

novamente de algo que ficou de lado, no passado, lembrando que todo retornar sempre será a um passado, por mais breve que seja. Este retornar assume um sentido mais ideológico, pois, busca a origem de um sujeito com intuito de reestabelecer a moral deste, prevendo verificar onde houve cisão da moral do ser ou sujeito em estudo, da pesquisa, com a finalidade de contar as outras verdades de sua história e/ou recontá-las como no caso de *Exu*, em que a sua moral foi alterada, falseada e corrompida, estando nas Américas ou talvez antes disso, mas, particularmente, em terras brasileiras.

O sentido da moral que Nietzsche (2017) descreve, assim como Soares (2016), em diálogo como o mesmo, nos ajudou a compreender como a religião de crença nos *Orixás* e a imagem do povo de santo foi maculada, prejudicada, distorcida durante o processo de colonização até dias atuais – a trajetória de vida de Roque Congo de Ouro, das lideranças femininas do terreiro e a história das mulheres africanas em África e quando aportam no Brasil: o que era e o que passou a ser considerado com imposição dos valores eurocêntricos na relação África/América/Brasil/Bahia/Nazaré. A genealogia da moral não se apoia na metafísica, no inesplicável, mas sim, no contestável, no documentado. Assim, Soares (2016), chama a atenção para a orientação de Foucault (1995) para a/o genealogista ao alertar que esta/e tem que estar atento às dissimulações, manipulações, inversões, à todos os tipos de falcatruas possíveis em documentos e sempre desconfiar de finalidades sem motivações, do mesmo modo, dos sentimentos, das afeições, ou seja, devemos estar sempre de olhos abertos como um investigador policial.

Aferimos de Nietzsche (2017) a explicação de que os gregos tinham o *bem* como equivalência de força, astúcia, domínio das táticas de guerra e *ruim* como fraco, humilde e incapaz, atributos conhecidos com a moral dos escravos. Os cristãos inverteram a ordem desses valores: o significado de *ruim* passou a ser sinônimo de bom: “o humilde alcançará a vida eterna” e o que era *bom* equivaler a *ruim*, mas agora, com uma carga moral de mal/mau. O estudo visa, também, fazer uma releitura mais aprofundada do conceito popularizado de ser humano e tirar a visão sagrada do mesmo.

No pensar de Nietzsche (2017), a moral cristã enfraquece o ser humano porque tira a centralidade na única vida que tem e passa para outro plano, não material, mas imaterial. Nietzsche (2017) propõe o abandono de uma vida ascética,

idealizada, uma vida imaterial, para a centralização numa vida material, vida própria e, a partir da genealogia investigarmos a origem dos valores morais: por que eles foram criados; por que tais valores são considerados do bem ou bom e por que outros são considerados do mal/mau/ruim; se sempre foram assim; razões por que mudou. Conforme o autor, o exercício da genealogia, mediante a transvaloração, isto é, o exercício constante do ser humano pela busca das origens, torna-o um ser mais forte. É fazer uma releitura mais aprofundada, tirar a visão sagrada do ser humano.

Em concordância com Soares (2016), dentre outros aspectos, eis alguns que interferem mais incisivamente nas religiões afro-brasileiras, principalmente, no *candomblé*: o moralismo, o segredo, o dualismo e a questão da identidade.

O moralismo, que é católico e ocidental, distorceu os comportamentos, a forma de se manifestar das divindades, a exemplo de *Exu*, além disso, terminou influenciando na construção de uma imagem estereotipada da mulher negra de santo, pois, o retrato da mulher forjado pelo catolicismo contaminou e continua contaminando os espaços mais tradicionais das religiões afro-brasileiras, até mesmo os terreiros de *candomblé*.

Conforme Sodré (1988 *apud* SOARES, 2016, p. 38), com relação ao segredo, não existe revelação a ser feita dele, porque “é uma dinâmica de comunicação de redistribuição do *axé*, de existência e vigor das regras do jogo cósmico”. O que existe é a manutenção de um controle para o compartilhamento dos conhecimentos, proporcionalmente, aos níveis hierárquicos. Não existe uma Verdade única para se trazer à tona. Acreditamos que esse discurso teve algumas vantagens no passado, mas contribuiu bastante para especulações negativas que continuam e resistem ainda na atualidade.

A moral cristã originou o dualismo, o antagonismo entre as maneiras de ser e de se expressar da humanidade, criando um ser imaterial – satanás, diabo ou demônio –, para representar o *mal* (ruim), significado totalmente divergente da concepção grega, convertido pela tradição judaica-cristã para representar sentimentos, igualmente, por eles consagrados como ruins.

Entendemos por identidade um conjunto de valores e costumes que fazem parte da vida de uma pessoa, da formação do sujeito durante a sua trajetória até o momento atual, adquiridos por herança familiar, convivência dentro de um mesmo contexto social ou, ainda, absorvida por imposição. O reconhecimento, por uma

pessoa, de valores, costumes e culturas em geral, manifestadas pelo/a outro/a, como semelhantes ou familiares a seus próprios princípios, somente é possível a partir do contato, não, necessariamente, direto com o que se possa imaginar como matriz, com algo que costumam-se tomar como original, mas o contato com símbolos e informações que já vieram agregadas, incorporadas em meio há outras heranças ou identidades. Como efeito, não podemos conceber, por mais fiel que seja uma tradição, a existência de valores puros, desprovidos de qualquer outra contribuição ou influência cultural. E a história da diáspora nas Américas por si só já imprime o sentido de contato com culturas distintas, o *candomblé* é um forte exemplo e, até mesmo, em território africano sua identidade já era crioula, isto é, múltipla. Desta forma, nenhuma identidade é única, fixa, muito menos rígida, ela é dinâmica e está em constante movimento, sendo assim, a identidade negra, particularmente, do povo de santo, mediante a dinâmica da religião, a fé nos *Orixás*, constitui-se como uma identidade multirreferencial e multidimensional, principalmente, pelo processo de inserção do culto aos *orixás* no Brasil, o qual nesta terra foi reinventado, reinterpretado e ressignificado, surgindo o *candomblé*, a partir do contato com outras culturas por imposição ou não e, ainda, como condição para sobrevivência, lembrando que a religião dos *Orixás* foi transformada ao mesmo tempo que promoveu transformações, mudanças em culturas que com ela tiveram contato. Como resultado, no estudo genealógico não é importante chegar à origem de uma cultura ou um ser, um sujeito, mas ao ponto em que a sua moral foi corrompida, desvirtuada.

Na pesquisa, quando busco explicação para a influência do patriarcado político ocidental no terreiro; quando investigo a origem dos conceitos de gênero no pacto original e social e a história de vida do fundador do terreiro e das atuais lideranças religiosas negras femininas, na tentativa de descobertas para adição na história de vida desses sujeitos, estamos exercitando a transvaloração – questionamento dos valores transmitidos como absolutos, do que foi proibido, desprezado, amaldiçoado, ou melhor, estamos na averiguação, no esquadriamento, no retorno constante aos mesmos, na busca de suas origens, *marcas/resíduos* (GLISSANT, 2005) para reedição de suas narrativas e recomposição de sua verdadeira moral. A genealogia está sempre atrás do diferente e não da essência, procura o que foi esquecido, propositalmente ou não. A genealogia sai em busca de minúcias sobre o sujeito.



Consoante Foucault (1995 *apud* SOARES, 2016), na história existe um jogo de poder, a tendência é esconder o que não interessa e mostrar o que é conveniente como essência, porém, as regras não são imparciais, elas estão a favor da vontade do outro, do dominante. Ter o poder significa possuir o controle das regras nas mãos, portanto, o autor enxerga como a única saída para o/a dominado/a conhecer e dominar as regras do dominante: estratégias, esquemas e mecanismos empregados que possibilitam a gerência deste, devendo aquela/e apossar-se dessas normas ou diretrizes para inverter o jogo, quer dizer, assumir o poder. Além do mais, apreendemos das explicações do autor que a moral é uma criação social e se pôde ser criada, do mesmo modo, pode ser modificada, assim, é neste momento que acontece a inversão da história a favor de quem conta, de quem pretende manter-se ou ascender ao poder, e acrescentamos – de quem pretende que a justiça seja feita, que os erros seculares sejam reparados.

Os princípios da oralidade e escrita de Bâ (2010), conforme os sites Jornal Folha de São Paulo e Casa da África, Hampâté Bâ (Mali, 1900 – Costa do Marfim, 1991) um dos maiores pensadores da África no século 20. Seu vínculo com a tradição oral do povo fula (nação de pastores nômades que conduz seu rebanho pela África savânica) o levou a buscar o reconhecimento da oralidade africana como fonte legítima de conhecimento histórico. Escritor e etnólogo formou-se na escola corânica (muçulmana) e na francesa. Destacou-se ainda muito jovem nos seus estudos. A partir de 1922 ocupou vários cargos na administração colonial e em 1942 começou a trabalhar como etnólogo no IFAN (Instituto Fundamental de África Negra). Após a independência do seu país, ocupou vários cargos de responsabilidade na UNESCO, instituição a partir da qual procurou preservar as culturas orais africanas, participou da elaboração dos primeiros estudos que usam as fontes orais de maneira sistemática, como em “História Geral da África”, publicada pela essa instituição em 1980. Dedicou-se a um intenso estudo no campo da recuperação, classificação de seus arquivos manuscritos acumulados e transmissão da cultura africana por meio século de pesquisa relativa às tradições orais da África Ocidental, desde 1970. Publicou vários títulos sobre literatura oral e a história *El extraño destino de Wangrin* (O destino estranho de Wangrin) que lhe valeu o Grande Prêmio Literário de África Negra em 1974, e de Marco Aurélio Luz (2012), cientista social brasileiro, filósofo, doutor em Comunicação, pós-doutor em Ciências Sociais em Paris V – Sorbonne – CEAQ – Centre d’Etudes sur L’actuel du

Quotidien e escultor de imagens temáticas de arte sacra afro-brasileira; e as orientações para investigação das fontes, nos estudos de Vazina (2010), conhecido, primeiramente, como um medievalista e etnógrafo, mas consagrou-se como um dos estudiosos africanistas mais proeminentes. Concentrou seus estudos na história das sociedades africanas anterior ao contato europeu. Visto como a principal autoridade na história dos povos da África Central. Foi um grande inovador na metodologia história da oral. Desenvolveu um estudo aprofundado sobre esse assunto, incluindo um texto de referência sobre a história oral e interpretação factual.

Assim, embasamo-nos nos conceitos e concepções dos autores mencionados, anteriormente, para descrevermos nossos percursos teórico-metodológicas.

### 1.3.3. Procedimentos Metodológicos

Temos consciência de que, para desenvolver um estudo que por natureza traz a pretensão de provocar mudanças sociais, interfências nos contextos sócio-político-ideológicos e, conseqüentemente, melhorias de vida para os sujeitos envolvidos, é necessário que o sujeito, pesquisadora ou pesquisador, possua uma certa experiência no campo de pesquisa das ciências humanas e/ou, pelo menos, comprometimento político-social com o tema/sujeitos com quem pretende desenvolver seus estudos.

Por isso, apresento, ainda, minhas experiências de pesquisa de campo, quando participei do Projeto Ativa (1996-1997), como bolsista, visitando casas em bairros periféricos e centrais da cidade de Salvador, realizando entrevistas com temáticas sobre violência, uma parceria da UNEB, UFBA e a OEA, resultando num pequeno livro, no qual consta meu nome em evidência, devido, segundo as instituições, na pessoa de Gino Taparelli, ao reconhecimento pelo esforço da produção e superação dos obstáculos surgidos durante a pesquisa e, do mesmo modo, quando da realização da pesquisa de campo intitulada “Carlinhos do Bahia – um líder negro em Santo Antônio de Jesus”, como trabalho final do curso *Afrodescendência* promovido pelo IAT – Instituto Anísio Teixeira-BA (2010), em que entrevistei, não apenas o líder, mas também, as famílias dos aprendizes de futebol de sua escola.

Evidente que não foi uma pesquisa-participante, porém, a experiência, o contato com os sujeitos dessas outras pesquisas contribuiu, consideravelmente, para minha aproximação com os sujeitos do conhecimento deste atual estudo – aprendi a respeitar o humor, a indisposição de tempo, posicionamentos ideológicos diversos em relação às instituições envolvidas, e até direcionado à minha pessoa, visto que eu as representava, muitas chegando a um certo nível de violência, expulsando-me da residência. Assim, asseguro que foram tomados os devidos cuidados de aproximação, interação e inserção na comunidade em estudo, uma vez que a referida comunidade não pertence ao mesmo município onde habito. Os problemas com surpresas previstas neste tipo de pesquisa, dos quais Soares (2016) adverte, para a presente situação, já ocorreram alguns: o susto de não mais contar com o espaço-terreiro previsto para pesquisa, tendo que iniciar outro processo de sondagem, até chegar ao terreiro em voga, bem como, a estagnação das atividades de estudo por quase dois meses por questões de saúde, por conta disto foi necessário diminuir o fluxo de vozes a serem analisadas, em face de contar com uma populosa comunidade-terreiro, evitando pecar na qualidade de conteúdo. Vale ressaltar que encontrar uma família de santo residindo no mesmo espaço-terreiro, com tamanha extensão, foi de grande satisfação para mim. Aponto, entre outros motivos, o de se configurar, meio a tantas outras, como prova viva de resistência cultural e religiosa do povo negro em terras brasileiras, particularmente, na Região do Recôncavo, igualmente, pelo seu valor histórico e, mais importante de tudo, a constatação da continuidade do patrimônio civilizatório africano, na atualidade, com tal força, e pensar que este e outros estudos relacionados de demais pesquisadoras/es ajudarão a reescrever a história do povo de santo neste país.

Entendemos que o ser humano não é constituído de apenas uma referência ideológica, sócio-política, cultural, religiosa e que a identidade, também, não é estática, ou seja, ela sofre influências externas e internas, é uma soma das experiências de um indivíduo durante a sua vida, salientado por Soares (2016) ao se referir às múltiplas verdades de um sujeito e sua natureza relativa. Algumas com mais evidência em certo momento, outras menos, inconscientemente, esquecidas ou reprimidas, mas que podem ser acionadas sempre, a depender do contexto, do seu histórico e dos estímulos a que foram submetidas. Em vista disso, para tomar conhecimento dos ideais, visão de mundo das pessoas de uma comunidade não julgamos suficiente uma pesquisa baseada apenas em uma fonte ou linguagem, e

muito menos conceber uma delas como a natureza da verdade. Por este motivo, aspectos mais gerais e de natureza técnica serão obtidos através de consultas em fontes documentais e entrevistas. Os de caráter subjetivos, mediante a observação participante, a anotações, diálogos, registros iconográficos, áudios, e a checagem constantes de informações obtidas.

O primeiro momento desta pesquisa em campo, ocorreu já num tempo avançado da mesma, pois, a expectativa era para um terreiro em Santo Antônio de Jesus, entretanto, houve mudanças e este fugiu à alguns determinantes para este estudo. O primeiro contato com o novo *locus* aconteceu no dia 10 de dezembro de 2018, após esse dia, só no dia 03 de janeiro de 2019, mas a confirmação da aceitação pela *ialorixá* da casa para o desenvolvimento desta pesquisa no espaço-terreiro, somente aconteceu no dia 06 de março, praticamente, dois meses depois. A partir de então empenhei-me no envolvimento com a comunidade, falar dos objetivos da pesquisa, do percurso até chegar naquele espaço. O calendário religioso do terreiro e outros como a saída do bloco da comunidade *O som da Minha Fé*, o aniversário da matriarca dona Maria (24 de agosto) a festa de São João e a Procissão de São Roque, passaram a fazer parte da minha agenda.

Desta forma, após o momento de aproximação, interação e socialização dos objetivos da pesquisa, da “conquista do espaço”, comportamento constante, já no segundo momento, para compor a parte histórica desta pesquisa e o conhecimento da superfície social partimos em busca dos arquivos oficiais do município: a Secretaria de Cultura e a Biblioteca Municipal, as quais alegaram que em nada podiam contribuir neste sentido, a não ser a informação de onde podia encontrar. Ao questionarmos porque não possuíam em seus arquivos registros tão importantes, a secretária alegou ser problema da gestão anterior e passou a demonstrar insatisfação com a minha presença, chegando a seguraça pedir para que eu me retirasse da sala, evidente que não atendi a seu pedido em permaneci firme. Cheguei a um líder umbandista, guardião da cultura negra e religiosa na cidade, conhecido como Dojão, que colaborou com informações importantíssimas, além de apresentar-me o livro sobre o *Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo*, organizado pela Sepromi – Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (2012). Acessei, também, os arquivos digitais do IBGE e da Secretaria Municipal da Educação, além de tudo, visitei alguns patrimônios históricos da cidade vizinha, Jaguaripe, para conhecer de perto onde tudo começou, razão do

evento cultural mais importante da cidade, a trezenária Feira de Caxixis. Com tais informações, elaborei o capítulo III, sobre historiografia da cidade, situando o terreiro dentro deste contexto. Para elaboração do perfil sócio-histórico-religioso da comunidade em voga, da mesma forma, investiguei, tanto no seio da comunidade como fora dela, aspectos, hábitos, costumes e desejos, referentes aos membros permanentes da mesma, e com se organizam em torno do terreiro, no dia a dia e do calendário festivo, os preparativos antes, durante e o após as festanças, como este espaço se transforma.

Caminhando para o *terceiro momento*, uma revisão bibliográfica dos estudos com temas similares referentes às mulheres de santo da cidade de Nazaré, nos últimos dez anos.

Avançamos para o *quarto momento*, a permanência, convivência e ou participação no terreiro, que durou do início do mês de agosto a meados de setembro. Momento em que, além da observação pela convivência, desenvolvemos as entrevistas com o auxílio de um roteiro de questões, anexado no final deste estudo, apresentado à 19 mulheres e 6 homens. A presença masculina neste estudo justifica-se pela necessidade de contrapor suas ideias com as das mulheres, quando possível, e, dessa forma, foi analisado. Em face do contingente populacional deste terreiro, foi necessário fazer uma seleção entre estas mulheres. Usamos um método conhecido Ponto Zero, que a partir da/o primeira/o entrevistada/o forma-se uma rede, evitando assim, a parcialidade na escolha, porém, chegou o momento que foi inevitável. Estipulamos um limite de quatro pessoas por cargo. Com a ajuda de um dos membros, Negão, fizemos uma lista das pessoas por hierarquia. A ideia é escolher a primeira de cada grande grupo e, após a entrevista, pedir que esta indique uma pessoa que consta nesta lista de seu mesmo cargo/grupo, e assim, sucessivamente, até formar um grupo de 4 pessoas. O grupo de liderança não pode entrar neste método, porque são poucos cargos e alguns únicos, como o da *ialorixá*. O problema deste método é a demora, pois, a pessoa pode indicar alguém pouco acessível ou que não esteja disposta a colaborar. Ocorreu alguns casos referentes à primeira situação, então, tive que substituir por outra pessoa. Dentro do estipulado somariam 16 pessoas, mas avaliamos que algumas pessoas pudessem colaborar, significativamente, embora não tivesse sido informada pelo colaborador, somando mais 3, chegando ao total de 19. A análise das falas obedece a ordem dos cargos e, dentro destes, o tempo de iniciação. Elaboramos o instrumento de investigação de

forma que atendesse ao caráter da entrevista desejada e apropriada para este estudo, a semiaberta, então, este orienta os temas, mas não possui alternativas nem delimita a discussão, ou seja, não tem caráter objetivo. Os temas arrolados referem-se à Educação; Saúde; Ocupação; Comunidade: composição física e convivência; Religiosidade: motivação religiosa, permanência e contribuição para solução de problemas no cotidiano; Racismo Religioso; Gênero e Ideologia. O instrumento contribuiu, também, para uma noção mais próxima de como a sociedade oficial, as escolas, postos de saúde, etc., do bairro ou fora dele, se organiza em relação à comunidade e vice-versa, tal como, suas impressões sócio-políticas em relação à sociedade civil e ao funcionamento dos órgãos oficiais acima mencionado. E ainda, a forma como ministramos as questões, em espaço restrito somente à entrevistadora e entrevistada/o, no caso dos homens, permitiu-nos conhecer um pouco mais de suas alegrias e tristezas, suas dores, angústias, sonhos, queixas, seus sentimentos mais íntimos, aqueles que não se manifestaram em momentos abertos à todas/os. Na observação-participativa, empenhamo-nos todo instante no acompanhamento dessas mulheres, averiguando comportamentos e relação familiar. Fizemos registros diários no caderno de campo, fotografamos e filmamos as mais variadas expressões humanas, linguagens, a arquitetura, do espaço físico, as transformações da paisagem do terreiro, os cânticos, as danças, as vestes, a rotina semanal, dividida entre os afazeres e/ou obrigações religiosas e/ou domésticas e o trabalho na sociedade fora de casa.

No *quinto momento*, primeiramente, debruçamo-nos na digitalização do conteúdo das respostas e, em seguida, na transcrição das gravações ao mesmo tempo que corrigia, confrontava e ampliava as informações digitalizadas, tarefa que ocupou-nos um considerável tempo. Houve necessidade de repetir e complementar a entrevista com duas mulheres em outro momento, visto as circunstâncias do momento que as forçou interromper a entrevista. Em seguida, ordenamos esses discursos, por cargo, obedecendo sempre o tempo de iniciação. As análises seguem a mesma regra para discussão das falas. Não houve dispensa de uma gravação completa ou parcial, devido à ruídos, nem prejuízo de informações por esse motivo. Algumas dúvidas, em pequena sequência frasal, foram compensadas pelas anotações ou retextualizações da entrevista, pelo caderno de anotações ou algo que já havia abstraído de outros diálogos e observações, também, algumas dúvidas foram checadas posteriormente. Realizamos um levantamento dos termos e

expressões desconhecidas em idiomas africanos para melhor entendimento do contexto pelo/a leitor/a. Todavia, iniciamos esse processo logo na discussão teórica deste estudo, visto a necessidade para compreensão dos aspectos da cultura contidas nos mesmos.

Chegando ao *sexto momento*, concentramos a análise dessas discussões nas temáticas apontadas no relatório de questões e das observações, principalmente, durante o período de permanência, mas para ampliar as discussões, levantar hipóteses, expor nossas impressões, apoiamos, também, nas revelações das imagens, fotos e vídeos registrados. Todavia, a exploração do material infográfico foi utilizado mais expressivamente para composição da historiografia e a superfície social em que está inserido o terreiro. Ao interpretar os textos, consideramos a intencionalidade e a situacionalidade da produção desses discursos, como reagem ao ouvir cada pergunta, as emoções manifestadas, através de expressões como gestos, lembranças, choro, suspiros, etc. e, ainda, o que ocorreu num tempo próximo à entrevista, se houve uma chateação, brigas, discussões. Não foi possível adquirir textos sobre trabalhos, orações, recados procedimentos por dois motivos: um, em face do tempo avançado desta pesquisa quando entramos em contato com a comunidade; o outro está relacionado à intervenção da mídia, pois, quem faz esses registros no momento das consultas transfere os recados ou recomendações das divindades para o celular, na maioria das vezes, isto é, a intermediação entre a divindade e a/o cliente feita pela filha Bura, raramente, é registrada num papel, ela envia, posteriormente, para a/o cliente, estando esta/e presente ou não, por mensagem escrita ou áudio. O que dizemos é que o aparelho celular, está substituindo o papel, a escrita continua, contudo, mudou de suporte, e escrita (os gêneros bilhete, recado e receita) praticados no terreiro mudaram de formato. Todavia, nos trabalhos prontos (oferendas), a escrita com pedidos aparecem, porém, de difícil acesso, visto o caráter sigiloso e a iminência em que são produzidos e destinados. Porém, temos registro iconográfico do uso da escrita no terreiro, assim como, de experiência própria em um outro momento e espaço, ao estar como cliente e precisar fazer a interpretação e a escrita, ao mesmo tempo, da fala do *caboclo*. Todavia, para este estudo, a concepção de escrita não se apoia na concepção moderna sobre a mesma, mas, dentro dos princípios da tradição africana, na qual a escrita não se restringe apenas ao registro de códigos linguísticos, mas de outros elementos da comunicação, outras linguagens, combinações de

sinais, símbolos, desenhos, que permitem uma leitura/interpretação muito mais ampla de uma mensagem, a exemplo do hieróglifos ou *herogligos* – escritas sagradas das antigas civilizações, como os egípcios e maias.

Organizamos a pesquisa em cinco capítulos, os quais descrevemos abaixo:

No primeiro capítulo, intitulado “O oral e o escrito: princípios, investigação, tradição e conexões possíveis”, tentamos fazer um apanhado das principais concepções em torno da tradição africana. Partindo das considerações sobre o poder da palavra proferida, a oralidade; depois, fazendo uma apreciação dos problemas possíveis nas duas fontes, dos cuidados devidos ao analisá-las, a metodologia; uma abordagem relacionada à teoria ou produção de concepções em torno do *candomblé*, o discurso; e, por fim, a concepção da escrita moderna, a sua ideologia e como foi e é usada pelas instituições oficiais para afastar a diáspora de qualquer possibilidade de ascensão, contribuindo apenas para o *recalque e discriminação da alteridade*. Os autores/as abordados/s foram Hampaté-Bâ, Jan Vanzina, Lisa Castilho e Narcimária Luz, respectivamente, na sequência anterior.

No segundo capítulo intitulado a “As semelhanças entre os *spirituals* e outras religiões da diáspora afro – atlântica: *candomblé* e a liderança feminina no Brasil e na Bahia, no século XIX”, pretendemos trazer um pouco de conhecimento sobre outras religiões afrodescendentes criadas no espaço Atlântico pela diáspora negra e que mantêm semelhanças com o *candomblé*. Assim, Paul Giro, Stuart Hall, Isabel Reis, Raquel Harding, José Reis e Edson Carneiro, Muniz Sodré, embasaram nossas discussões.

No terceiro capítulo, “O Reinado de Roque Congo de Ouro” – *Obaluaiê* em Nazaré das Farinhas – Recôncavo Baiano”, objetivamos traçar um panorama historiográfico da cidade de Nazaré das Farinhas e o perfil social da figura histórica de Roque de Souza Lima, mais conhecido como Roque Congo de Ouro, fundador do terreiro situado nesta cidade. Para apoio teórico, fundamentamo-nos em Philomena N. Mwaura, Betty Bigombe e Gilbert M. Khadiagala, Odorico Tavares e nas fontes *Blog maenilza*, IBGE, *Jaguaripe Tur*, *Jornal À Tarde*, *Ambientes e Costumes (2016)* e *Guia do Turismo Brasil*.

No quarto capítulo, “A *Ialorixá* Mãe Nilza de *Iansã* – Liderança feminina na continuidade do legado de Congo de Ouro”, intencionamos fazer um levantamento de aspectos relevantes da sua pessoa, como mulher, mãe, vó, filha, bem como, o



seu papel de *ialorixá* e sua representatividade, frente a um patriarcado de mais de 60 anos. Utilizamos fontes orais e o blog *maenilzablogspot*.

No quinto e último capítulo, priorizamos a visibilidade, a audiabilidade e a dizibilidade das vozes femininas da comunidade-terreiro, a principal razão deste estudo e, através de seus discursos em torno dos aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais, inclusive de gênero, possibilitar que a revelação do fenômeno do que é ser mulher negra, pobre e de santo, dentro do contexto de Nazaré das Farinhas. Além das fontes orais, obtidas com gravação de áudio e vídeos; fotos de cultos, de mensagens expostas em camisetas, em diversos suportes, fixos ou móveis; entrevistas orientadas, ainda, por um roteiro de questões e retextualização simultânea no suporte destas, anotações constantes no caderno de campo registradas durante a observação, da mesma forma, contribuições de outros sujeitos de dentro e de fora da comunidade.

No *locus* da pesquisa foram ouvidas, os principais sujeitos – 19 mulheres de variados cargos: Nilza de *Iansã*, Bel de *Nanã*, Sônia de *Oxumaré*, Sueli de *Ogum*, Gorgina de *Oxum Opará*, Bal de *Oxum*, Bura de *Obaluaiê*, Alaíde de *Omolu*, Dedéu de *Oxum*, Neidinha de *Oxalá*, Pipiu de *Iemanjá*, Karol de *Iemanjá*, Xuxa de *Nanã*, Andressa de *Iemanjá*, Nega de *Ogum*, Ximena de *Oxum*, Paty de *Nanã*, Vanessa de *Iansã* e Luana de *Iansã*. E 6 homens para complementação das análises: Jorge de *Oxumaré*, Grilo de *Oxóssi*, Agenor de *Ogum*, Marcelinho de *Ogum*, Gê de *Oxóssi* e Jutaí de *Omolu*. Contribuíram também: dona Maria, a matriarca, Kiki, seu Nelson e Negão. Fora do *locus*: Contamos, ainda, com as contribuições de outros sujeitos dona Maria de Lourdes, dona Nini e seu Dojão. Adicionalmente, em caráter especial, mais 11 lideranças e representatividades da religiosidade negra. Sendo 5 de Nazaré: Cleuza de *Ogum do Tempo*, Toinha de *Ogum Menino*, Vilma de *Oxum*, Glícia de *Ogunté*, Fátima de *Iansã*. E 6 de Santo Antônio de Jesus: Nilza de *Oxum*, Reizinha de *Angorô*, Nelma de *Iansã*, Neuza de *Iansã*, Paixão de *Oyá* e Letícia de *Ossãe*.

Recorremos às fontes bibliográficas de autoras femininas como: *Makota* Valdina, Mãe Beata de *Iemanjá*, Mãe Stella de *Oxóssi*, Helena Theodoro, Lélia Gonzalez, Emanuella Oliveira, bell hooks, Ângela Devis, Jurema Werneck, Fernanda Carneiro, Rosália Lemos'Ana, Rita de Cássia Dias, dentre outras, e autores masculinos também.

Organizamos um glossário dos termos e expressões próprios da liturgia afrodescendentes, preferencialmente, através de pesquisas em dicionários físicos,

livros, porém, recorreremos, também, à dicionários em arquivos digitais de alguns autores, tomando cuidado em confrontar e decidir por um termo da escrita ioruba, porém, mais comum, quando não se referir a uma especificidade de uma nação.

As fontes do referencial teórico desta pesquisa, foram obtidas, através da aquisição de parte deles e das consultas às bibliotecas da UFBA, CEAO, UNEB e UFRB, tanto em espaço físico como em seus repositórios digitais. Outros sites, também, foram visitados na busca de arquivos em PDF de títulos diversos.

Escolhemos usar os nomes das pessoas pela forma que são conhecidas na comunidade por dois motivos: um, porque ao momento da entrevista todas foram informadas de que poderiam indicar um nome fictício ou, se desejasse, não constaria nenhum, porém, todas se sentiram à vontade em dar seus nomes completos e/ou os apelidos pelos quais são conhecidas dentro e fora da comunidade; o outro motivo está no compromisso de dar visibilidade, audibilidade e dizibilidade às vozes destas mulheres e, sem identificação, o objetivo não seria totalmente contemplado.

O termo (*orixá*, *candomblé*, *ilê* e outras denominações de espaço-terreiro) estão grafadas com letra minúscula quando se refere ao geral e com letra maiúscula quando ao espaço de culto deste terreiro ou à um santo de pessoa específica. O termo (outro) foi mantido no minúsculo para se referir ao/à opressor/a do povo negro em geral, por motivo ideológico. A letra inicial maiúscula fora desses casos é somente para destaque. Os termos da teoria sobre alguns aspectos do *panteon* em citação indireta, em que o/a autor/a se refere a uma nação específica, foram mantidos na forma grafada pelo/a escritor/a naquela discussão, para não comprometer o sentido, visto que dois termos bastante parecidos que podem ser vistos como apenas uma variante da escrita, mas podem, também, assumir significados diferentes, mesmo numa única língua.

A palavra (sagrado) grafado com letra inicial maiúscula refere-se a todas as crenças da religião, ao conjunto de santos (*orixás*, guias, *caboclos*...) cultuados no espaço-terreiro em estudo quanto em outros, e com letra minúscula, quanto adquirir um sentido muito generalizado sobre crença.

A preferência da primeira indicação de gênero é pelo feminino, porém, nos casos em que a sequência frasal seguinte requer um substantivo feminino antes (logo após o masculino), a marcação do gênero feminino ficará após o masculino. Ou para facilitação e fluidez do texto. Exemplo: doutor/a ao invés de doutora/r.

## CAPÍTULO I – O ORAL E O ESCRITO: PRINCÍPIOS, INVESTIGAÇÃO, TRADIÇÃO, POSSÍVEIS CONEXÕES



**FIGURA 01 – Imagem (interna) do barracão antes da última reforma**  
FONTE: A autora (07/02/2019).

A discussão que pretendemos tecer sobre as considerações de alguns autores relativas à oralidade e à escrita que, por hora iniciamos, está relacionada diretamente aos aspectos discursivos e estruturais do projeto em voga, intitulado *O Discurso Feminino no Ylê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan – Terreiro Reinado Congo de Ouro – Nazaré: entre a oralidade e a escrita.*

Os quatro aspectos constantes no título deste capítulo – *princípios, investigação, tradição, possíveis conexões* – são relacionais. Porém, entendemos que os três primeiros, a serem abordados, são complementares e o último, como um compêndio, é um aprofundamento dos aspectos gerais que permeiam a discussão sobre *escrita e oralidade*, principalmente, em referência à ideologia da primeira – a escrita –, como ferramenta de poder do Estado e da sociedade oficial e civil.

O primeiro princípio remete-se ao poder da Palavra proferida, a *oralidade*, refere-se à epistemologia – também é conhecida como teoria do conhecimento,

relaciona-se com a metafísica, a lógica e a filosofia da ciência. Conforme Platão, o conhecimento é o conjunto de todas as informações que descrevem e explicam o mundo natural e social que nos rodeia. Uma das preocupações do estudo epistemológico é com a convicção, a crença de uma sociedade ou comunidade, e tem como objeto a verdade e tudo aquilo que se julga ser verdadeiro e o acolhe por entender ser bom para todos.

O segundo, a investigação, evidencia o olhar das/os pesquisadoras/es sobre as fontes, questões metodológicas – voltadas para a forma de se conduzir uma pesquisa: análise das características, planejamento das etapas, descrição e/ou definição do processo, isto é, do caminho a ser percorrido, da ação – o próprio percurso, e avaliação dos resultados.

O terceiro aspecto, a tradição, de cunho *discursivo*, está relacionado à teoria ou produção do discurso – objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento como a Linguística, a Psicologia, a Antropologia, a Sociologia, dentre outras, e suas variantes. Conjunto de ideias, concepções, pensamentos e visões de mundo que representa a posição social e cultural de um determinado grupo ou instituição, a partir de um contexto (onde, quando e como), tais conjuntos de imagens traduzem-se em ideologias que nutrem as estruturas sociais e, conseqüentemente, por elas são sustentadas.

O quarto e último, *possíveis conexões*, diz respeito à defesa de variadas concepções de ideologias – sistema de conceitos, esquemas analíticos, além de valores, explícitos ou implícitos, que refletem empatias, atrativos na ordem social existente, por parte do dominante ou do dominado. São ideias, pensamentos, interpretação da realidade, posicionamento no mundo real, doutrinas ou visões de mundo de um indivíduo ou de determinado grupo, alicerçadas em práticas e atitudes sociais, morais e políticas, podendo ser constituída ao longo do tempo, no cerne de um determinado grupo ou implantada, imposta. Alguns autores, inspirados nos estudos de Karl Marx, fazem referência às ideologias a seguir como de maior destaque no cenário do século XX, assim sendo: Fascista, Comunista, Democrática, Capitalista, Conservadora, Anarquista, Nacionalista. Outras ideologias, apesar de raízes em séculos anteriores ao século mencionado, ganharam força na contemporaneidade como: Libertarianismo – ideologia política que tem a liberdade como seu principal valor e objetivo político; Socialismo – qualquer das teorias de organização econômica que defendem a administração de propriedade, pública ou

coletiva, dos meios de produção e distribuição de bens; Liberalismo – é uma filosofia política ou ideologia fundada sobre ideais que pretendem ser da liberdade individual e do igualitarismo; Centrismo – na política, dentro do conceito da existência de uma Esquerda e Direita, é a posição de quem se encontra no centro do espectro ideológico, moderados, nem capitalista extremado nem comunista; Ambientalismo – movimento político cujas principais preocupações são os efeitos da poluição ambiental; Feminismo – é um conjunto de movimentos políticos, sociais, ideologias e filosofias que têm como objetivo comum: direitos equânimes (iguais) e uma vivência humana por meio do empoderamento feminino e da libertação de padrões patriarcais, baseados em normas de gênero.

Com o propósito de aprofundarmo-nos nas discussões iniciadas anteriormente, optamos por discutir, separadamente, cada obra no caminhar deste texto, embora compreendamos que os conteúdos dialogam entre si. Para exploração do tema *O oral e o escrito: princípios, investigação, tradição e possíveis conexões*, tomarei como referência os estudos de quatro intelectuais, a saber, na ordem, autor e obra: o escritor e etnólogo maliense Hampaté-Bâ – *A tradição Viva, capítulo-7*; o historiador e antropólogo belga Jan Vanzina – *A tradição oral e sua metodologia, capítulo-8*, os dois constantes no livro *História Geral da África-I: Metodologia e pré-história da África* (2010); a antropóloga norte-americana Lisa Castilho – *Entre a Oralidade e a Escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia* (2008); e a escritora brasileira, doutora em Educação, Narcimária Correia do Patrocínio Luz – *ABEBE: A Criação de Novas Perspectivas Epistemológicas em Educação – Tese* (1997), com destaque para os dois primeiros capítulos: *Ideologia da escrita: recalque e discriminação da alteridade* e *Continuidade da Civilização africana no Brasil*, além dos artigos: *Bahia, a Roma negra: estratégias comunitárias e educação pluricultural* (2000) e *Do monopólio da fala sobre educação à poesia mítica africana-brasileira* (2003). Consideramos que, apesar de todos tratarem do mesmo objeto, a abordagem de cada obra é distinta das demais, todavia, complementares, correlacionais, com profundidade dentro da sua perspectiva de abordagem.

Antes de adentrarmos nas obras acima citadas, julgamos necessário informar que este texto pretende avivar discussões sobre os juízos atribuídos pela sociedade “moderna” à comunicação através da linguagem verbal oral e escrita, além de abordar os equívocos de pesquisadoras/es em relação a essas fontes, da mesma

maneira, sobre os discursos que giram em torno do uso das duas modalidades linguísticas nos terreiros de *candomblé*.

Entendemos que, para compreendermos o lugar de cada indivíduo ou grupos nas sociedades “desenvolvidas” ou “modernas”, é preciso conhecer a verdadeira ou o outro lado da história que não foi narrada até então. Saber como essa história secular foi forjada, por quem, quais seus objetivos e entender porque a escrita teve prevalência sobre outras fontes, por qual motivo foi escolhida como referencial de evolução de conhecimento humano e adotada como ferramenta de manipulação e controle do social, desde o período colonial até a atualidade.

Na divisão clássica, a história da humanidade teve como marco o desenvolvimento da escrita. Tal separação compreende dois períodos: o pré-histórico (sociedades que não dominavam a escrita), associado ao homem da caverna, ao “primitivo”; e o histórico (sociedades que dominavam a escrita), alusivo ao homem desenvolvido, ao “civilizado”. O registro escrito era, então, considerado a única fonte legítima das experiências humanas. A tradição oral, as pinturas, os objetos de uso cotidiano, por exemplo, representavam fontes secundárias, incompletas e pouco transparentes.

A história da humanidade, posta como tal no mundo, pelos europeus, no contexto pós-colonial, foi narrada sob os valores da civilização de seus autores, antigos filósofos de cultura ocidental. Em parte, é consequência do desconhecimento da diversidade e complexidade cultural de outras civilizações, mas, também, conta com outra grande e determinante questão: o enorme interesse de colocar a cultura europeia como superior às demais civilizações em todos os sentidos. Por isso, supervalorizaram a escrita em detrimento da oralidade – uma das formas de transmissão de conhecimento, que assume um lugar de destaque na maioria das sociedades do continente africano. Sob a alegação de que a escrita seria o único mecanismo de transferência do conhecimento entre gerações, a cultura de todas as civilizações africanas foi negligenciada e seus povos considerados incapazes, como não produtores de cultura, de conhecimentos relevantes.

A tradição escrita é compreendida dentro de quatro grandes e importantes grupos: a escrita hieroglífica de 4 mil anos aC; a escrita etíope Ge’ez (Cunha Júnior, 2007), mais de 1 mil anos aC; as escritas da era mercantilista africana e as escritas em árabe ou em letras árabes. Nesse universo de escrita, não considerada pelos europeus, é que se encontra esta discussão.

## 2.1. Princípios

*“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente”* (TIERNO BOKAR *apud* HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 167).

Ao iniciar seu texto com a citação acima, Hampaté-Bâ já anuncia todo um caminho ideológico a ser percorrido. Da mesma forma, ao passar, inicialmente, a responsabilidade de desconstrução da concepção de escrita, assimilada ao longo de muitos de séculos de dominação ocidental, para um tradicionalista em assuntos africanos, o autor mostra com que seriedade pretende tratar da temática *A tradição viva*, prevenindo que a possibilidade de uma explicação tão profunda só poderia advir de um especialista no assunto.

A princípio, o que se pode depreender das palavras de Bokar<sup>4</sup>, é que a escrita é limitada, é o registro de um reflexo, uma exteriorização momentânea de um pensamento e que não tem condições alguma de captar uma fração significativa de todo o conhecimento de um ser humano: o saber – o conhecimento – este é muito mais amplo, é algo que transcende o corpo, corresponde ao acúmulo de heranças de conhecimentos – princípios, teorias, filosofias, lógicas, fundamentos, etc. – confiados por seus ancestrais, através de várias gerações. Ainda, que seus ancestrais estão presentes em todos os conhecimentos vivos: ações, gestos, costumes, etc. A gnose não tem início nem fim.

Dentro desta concepção é que se pode entender porque muitas sociedades africanas, apesar de fazerem uso da escrita, delegam-na para atividades de menor importância. Alguns estudos mostram que há sociedades orais africanas em que o uso da escrita é inexistente. É através da transmissão oral que acontece toda a organização sócio, política, econômica e religiosa. Os mecanismos que sustentam e mantêm conteúdos intactos e permanentes no controle social se dão por meio de dois aspectos: a função da memória – mais ampliada; e o valor da Palavra. Graças ao uso mais frequente da memória como arquivo e repositório seguro de

---

<sup>4</sup> Tierno Bokar Salif, falecido em 1940, passou por toda a sua vida em Bandiagara (Mali). Grande Mestre da ordem mulçumana de Tijaniyya, foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos. Cf. HAMPATÉ-BÂ. A. e CARDAIRE. M. 1957.

informações, a atividade cerebral tornou-se mais desenvolvida e precisa, e o seu processo se dá através de narração de toda ação do indivíduo: forjar, caçar, colher, pescar, lutar, criar, etc., somada à ligação direta do homem com a Palavra, do seu comprometimento com a ela.

Segundo (BÂ, 2010), toda a região da Savana ao Sul do Saara é constituída por sociedades orais. É a partir desse contexto que o autor elabora as suas discussões, pensadas para o entendimento, dentro desse outro contexto, a sociedade ocidental, da importância da tradição africana para a transmissão, perpetuação e atualização da sua cultura, isto é, conhecimentos, bem como, enquanto constituição de um aparelho, social, cultural, ideológico e regulador, em todos os aspectos, de uma civilização milenar.

Sobre a segurança ou fidelidade da oralidade, o mesmo autor explica que a oralidade, mesmo nas sociedades consideradas “evoluídas”, precede a escrita, pois, todo processo de escritura passa pelo processamento cerebral, um diálogo interno que recorda, organiza e edita os fatos – o conteúdo, para chegar a uma forma oral ou escrita, ou seja, a credibilidade ou os riscos são os mesmos. A escrita não é uma representação mais fidedigna de um fato ou acontecimento que um testemunho oral; assim o fosse, todo acervo bibliotecário do mundo seria inquestionável e a história da humanidade seria a história de uma só pessoa.

Neste sentido, concebemos a transmissão de conhecimentos por meio da escrita como apenas um registro que aponta uma visão dos fatos, por um indivíduo ou grupo, não podendo encerrar-se em si mesma, como se fosse a verdade absoluta, imutável, passada à frente como algo genuíno. Enquanto a tradição oral, a transmissão por meio da fala de geração para geração, é testada, verificada, atualizada e repetida com requintes de detalhes, e seus conhecedores estão a todo momento corrigindo e ajustando os possíveis desvios, buscando sempre o “fio” ancestral, condutor do conhecimento, através da narrativa.

O valor do testemunho não é intrínseco à modalidade, isto é, à forma pela qual foi transmitido, oral ou escrita, mesmo porque seu/sua transmissor/a original é um ser humano e a veracidade dos fatos, a segurança do que está sendo transmitido, está diretamente associado à pessoa que transmite. É o respaldo moral que o sujeito possui na sociedade que vai definir aquele evento ou fato por ele testemunhado como verdadeiro ou não. Resumindo: vai depender do caráter de quem transmite a informação. O mesmo princípio serve para a escrita, a qual está



sujeita à alteração e falsificação a qualquer momento por copistas, ou mesmo não intencionalmente. Ressalto que nas sociedades orais africanas o uso da escrita não assume papel importante.

Conforme a explicação do autor (BÂ, 2010), a origem da Palavra está associada ao mito da criação do universo. *Maa*, o homem que recebeu de herança uma parte do poder Divino, o dom da Mente e da Palavra, foi também o primeiro transmissor do conhecimento. A fala humana tem o poder de criação, ela ativa as forças em potencial que repousa dentro do homem. Como a fala exterioriza as potencialidades do homem, a palavra pode externar coisas boas ou ruins, construir ou destruir, etc.

Outra função atribuída à fala na tradição oral corresponde ao seu emprego como um agente ativo da magia – para os cristãos a palavra magia é sinônimo de maligno, mas para a tradição africana significa o controle das forças, é seu uso que vai determinar se é virtuosa ou não, é a ruptura ou conservação da harmonia do homem com o meio. A boa magia, usada pelos iniciados e mestres, serve para reestabelecer a ordem na natureza, purificando homens, animais, objetos, etc. É exercida por meio da força da Palavra, a fala. As sociedades tradicionais africanas consideram que a palavra verdadeira mantém o elo do homem com a natureza, tudo que o cerca, e a mentira provoca seu rompimento com o meio no qual está envolvido e dele consigo mesmo.

O homem é o que profere, é o que diz, podendo ser respeitado, acolhido e venerado ou repellido, rejeitado, desacreditado. Os conflitos que ele vier a sofrer em decorrência da mentira, seria preferível a morte. Desta forma, “Aquele que falta com a palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade” (BÂ, 2010, p. 174). A mentira viola, quebra, rompe, com todas as ações ritualísticas, já que, na tradição africana, todos os conhecedores, responsáveis pela tradição, estão vinculados ao processo religioso de iniciação, meio pelo qual é transmitido o conhecimento e mantido o segredo entre os seus. Por isso, os conhecedores, os anciãos, os homens da tradição são sempre prudentes em sua fala, aconselham ouvir mais e falar menos.

Bâ (2010), estimou que dez a quinze anos à frente, os últimos Domas, os anciãos, tradicionalistas (conhecedores ou “fazedores” de conhecimento) terão sido desaparecidos e o patrimônio cultural e espiritual corre o risco de cair no esquecimento. Portanto, alerta ser necessário o recolhimento dos “testemunhos e

ensinamentos”; caso contrário, formar-se-á “uma geração jovem e sem raízes”, que não conhece a história de seu povo. Devemos lembrar que desde esse prenúncio até o momento deste registro, nove anos já se passaram.

Visto que a prática de um ofício é uma atividade sagrada, só pode ser transmitido através da iniciação, ritual religioso, a falta com a verdade, a mentira, viola o conhecimento sagrado, e isso impede o sujeito de exercer seu ofício, não é mais autorizado a, tornando-se um homem impuro e não mais digno de um cargo, que deve ser ocupado por pessoa correta, discreta, de reputação intocável, homem preparado para ponderar, promover a harmonia e estabelecer a ordem, a quietação e não o desequilíbrio: dúvida, incerteza, ansiedade, etc.

Chamamos a atenção que essa obrigação do comprometimento com a verdade é para iniciados, anciãos e sábios; mas, para outra classe, a dos *griots* (como são chamados, em alguns povos da África, os contadores de histórias), aquele cujo ofício é divertir, despertar a alegria das pessoas, é permitida a manipulação do conhecimento, da narrativa, eles podem usar alegorias, arranjos e recursos linguísticos, como a ambiguidade, para narrar um fato ou evento. Porém, todos da sociedade sabem da peculiaridade do ofício destes *griots* e que não são representantes da verdade, por isso, não precisaram passar pela iniciação. Entretanto, isso não quer dizer que necessariamente suas narrativas sejam em tudo mentira, mas não são dignas de confiança, visto o caráter artístico de seu ofício. Mas caso o *griot* queira se tornar-se um tradicional, ele pode, mas submeter-se-á a todo os rituais e regras próprias.

## 2.2. Investigação

*“A tinta mais fraca é preferível a mais forte palavra”* (provérbio chinês).

*“O poder da palavra é terrível. Ela nos une, e a revelação do segredo nos destrói”* (estudante iniciado em tradição esotérica).

As citações revelam pontos de vista opostos em relação às modalidades ou formas de transmissão de conhecimento. A primeira concepção tende a desvalorizar a palavra falada, e conseqüentemente, o seu falante. Não reconhece a palavra proferida pelo homem como digna de fé, de confiança. Legitima apenas a escrita como prova ou evidência. Aquilo que não está registrado no papel não tem relevância. Enquanto que a segunda, mostra quão forte é a palavra, defende seu

valor, seu poder, tanto de criação quanto de destruição – caso se revele o segredo que os une, isto é, o segredo comum, a identidade de uma sociedade. Fica subentendido, além disso, que o registro escrito da palavra não é seguro para a manutenção do segredo – *de que modo, como, de que forma* as pessoas de uma sociedade fazem e dão continuidade às coisas, que identidade específica representa ou garante o pertencimento de uma pessoa a certo grupo.

Jan Vanzina (2010) discute sobre a força da palavra falada nas civilizações africanas e a descreve como portadora do poder de criação. “A oralidade é uma atitude diante de uma realidade e não uma ausência de uma habilidade” (VANZINA, 2010, p. 140), declara o autor, que, de antemão, informa não ser uma tarefa simples entender a posição que a palavra, a oralidade, assume nas sociedades tradicionais africanas para os leigos. Penetrando nas questões referentes à metodologia de pesquisas, foco principal de seu artigo, o autor aconselha o historiador/a que, para obter sucesso em suas pesquisas, deve “iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de qualquer tentativa de interpretação de suas tradições” (VANZINA, 2010, p. 140).

Além disso, revela a dificuldade de construção de uma definição mais sistematizada e/ou simplificada sobre tradição oral, pois, a escrita pode ser definida como um objeto, um manuscrito, já o testemunho oral não, porque caso haja alguma alteração no decorrer do testemunho, interrupções ou mudanças, isto se configura numa nova tradição. Na tentativa de explicar algo tão complexo, o autor traz algumas considerações que nos ajudam a entender o que é tradição oral. A mais evidenciada pelo autor é que a tradição é “um testemunho transmitido oralmente de uma geração para outra” (VANZINA, 2010, p. 140). E mais: possui como características básicas o verbo, a forma de transmissão dar-se através da fala e das simbologias que a acompanham; veículo de comunicação que norteia todas as atividades mais importantes de status social; mecanismo de controle do segredo (o conteúdo) pela família e pelo Estado, mediante “cartas míticas”, as histórias das dinastias, as genealogias, listas de reis e tradições oficiais que abarcam direitos públicos sobre a propriedade, leis, decretos, etc. Além dessas há as histórias particulares, associadas à pequenos grupos, famílias, instituições, associações ou a outros grupos que, devido à sua pouca importância, não são bem conservadas, porém, podem revelar verdades muito mais próximas que as oficiais. Destaca-se ainda que o conceito de oficial é relativo. A tradição de um grupo ou família em

relação ao Estado não é oficial, mas para os membros da família, sim, é a verdadeira história deles. O autor orienta pesquisadores/as a cruzarem essas fontes entre si, oficiais e particulares, visando a obtenção de resultados mais coerentes. Outra questão observada é o sentido de tradição – “é uma mensagem transmitida de geração para geração” (VANZINA, 2010, p. 141), todavia, não é toda informação oral que representa uma tradição. Aliás, anuncia o autor, a tradição oral que deve ser legitimada é aquela que traz uma informação “imediate”, fundamentada *no testemunho ocular*, por haver menos possibilidade de distorções (VANZINA, 2010, p. 148). Veremos mais à frente outras particularidades.

Preocupado sempre com os/as pesquisadores/as ao referir-se às fontes e às considerações dispensadas erroneamente a cada tipo durante muito tempo, esse autor aponta pontos negativos e positivos de todos os tipos, seguidos de orientações sobre como tratá-las durante a investigação. Continuando, o autor chama a atenção que algumas tradições conhecidas pelos *griots* são relativas a uma série de eventos, estas não servem para identificar como um evento específico de uma sociedade. Por isso, devemos ter cuidado e somente eleger aquelas baseadas em testemunhos. Precisamos, também, levar em conta a questão tempo, isso porque o tempo pode ser ampliado ou encurtado; contudo, a informação deve transmitir evidências para a geração futura. Além disso, alerta para as armadilhas da contagem do tempo - quanto menos linear, mais marcas de fidelidade há. É importante verificar, no caso da tradição como obra literária, se o problema está na mensagem ou na palavra, podendo ocorrer em ambas, devido à pluralidade e fusão linguística resultantes de processos migratórios.

O mesmo autor fala da necessidade de, se possível, confrontar as fontes, mas não sobrepor uma a outra. Observa que cada sociedade tem seu meio de transmissão do conhecimento e isso é cultural; porém, cabe ao pesquisador/a interrogar as fontes sempre. Não há uma mais confiável que a outra. Tanto a arqueologia como a escrita e a tradição oral têm seus problemas, o que será determinante para um estudo eficiente, mais próximo possível dos fatos, é a experiência e o olhar do pesquisador sobre tais fontes. Vanzina (2010) orienta como usar, ou melhor, lidar com as fontes orais para reescrever a história da África Antiga, visto que, incorretamente, sempre deram ênfase ao emprego das letras, prática conhecida como metodologia “moderna” em que a escrita é creditada como a única via fidedigna.

Referente ao que se alinha ao contexto social da tradição, Vanzina defende que a escolha da transmissão de um conhecimento é um mecanismo de organização de uma sociedade, efetuado a depender de cada cultura e não por falta de habilidade para uma ou outra. Assim, equivocadamente, a sociedade escrita, ao relegar as suas memórias menos importantes à tradição, terminou associando a cultura das sociedades não escritas ao folclore, principalmente, as religiões, as quais, durante muito tempo, foram associadas ao lendário e, assim, incluídas no calendário folclórico escolar. O autor ainda afirma que as funções das tradições não são limitadas, nem precisas. As tradições, em geral, estão diretamente ligadas às funções: sociais, religiosas, artísticas, políticas, econômicas, considerando também todas as suas variantes, às vezes difusas e complexas.

Reiterando, uma tradição pode torna-se oficial dentro de uma família, mesmo que seja uma tradição particular. Essas tradições privativas das famílias ajudam a esclarecer histórias gerais do Estado, a questão é que sua profundidade é muito limitada, insatisfatórias para estudo de um período de grande profundidade histórica. O cruzamento de gêneros literários, as orações, as mensagens, os cânticos, etc. (orais ou escritos), tomados juntamente com as narrativas, auxiliam na avaliação das possíveis distorções e “podem constituir para o historiador uma tipologia válida” (VANZINA, 2010, p. 148). Existem tradições esotéricas, secretas, privilégios de um pequeno grupo e exotéricas de domínio público, difundida. Nem sempre a história oficial da origem de uma família que o público tem conhecimento corresponde à história secreta desta, que só ela tem acesso. Abordando a questão dos gêneros literários, o autor afirma que cada artista de um gênero ou tradição é um especialista no assunto, por mais simples que seja a sua função social, pode acontecer não ser, mas é raro. Assim, o especialista de uma tradição pode não ter poder real, como os genealogistas, tamborileiros da corte, guardas de túmulos, pregadores de religiões nacionais, etc. Adicionalmente, o texto informa a existência de mulheres especialistas em dramaturgia de histórias de humor, *ntzomi*, entre os Xhosa (língua *Bantu*, grupo étnico que vive na África Austral e sudeste da África do Sul) (VANZINA, 2010, p. 150).

O contexto social não deve ser esquecido. O historiador precisa conhecer a superfície social, isto é, o contexto da sociedade que está estudando, para analisar a qualidade da transmissão. Quanto maior a profundidade da instituição, maior o tempo dispensado à análise. A família, por exemplo, tem pouca profundidade,

apenas três gerações, outras instituições, como reinados, são mais profundas. A orientação pelo sol é mais confiável, fornece informações mais exatas. Lembrar que todo fenômeno tem uma origem, a causa. A verdade histórica está diretamente ligada à fidelidade do registro oral. Toda escolha ou rejeição de uma tradição deve estar acompanhada de uma justificativa, e só pode ser rejeitada se for provado que aquela tradição sofre de uma forte carga de criação simbólica. A exclusão de parentes considerados inúteis, a inclusão de sobreviventes de catástrofes pode escamotear informações importantes, criando lacunas entre a origem e a história. O alongamento da dinastia, comum nas sociedades europeias e africanas, também deve ser verificado. As irregularidades são mais aceitas por serem mais prováveis a resistirem ao nivelamento homeostático, regulado. O/a pesquisador/a deve comparar a veracidade, conferindo com outras tradições independentes ou outras fontes, bem como, confrontá-las individualmente; deve atentar para a incorporação de elementos de outras culturas (VANZINA, 2010, p. 157). Para confirmação da independência que se deseja entre as tradições, precisa confrontá-las com dados escritos e arqueológicos. Lembrando que as fontes escritas também estão sujeitas a alterações, fragmentações, emendas, ocultações, intencionais ou não, manipulação de documentos, extravios, etc., visto que a escrita, assim como a oralidade, é uma produção de conhecimentos, as duas, antes de serem exteriorizadas, passam por um processo cognitivo de edição, elaboração e sistematização do pensamento para registrá-lo no papel ou proferi-lo. Neste processo existem, pelos dois lados, escolhas inteligentes do que convém expressar, como fazer e em que formato.

Em caso de dúvida, entre a fonte oral e a arqueologia é preferível optar pela última, caso trate de um dado imediato, ou seja, tenha uma ligação direta com o fato, por exemplo, um objeto, contrário de uma interferência. Entre uma fonte oral e uma escrita, a escolha não deve estar relacionada ao tipo de fonte, pelas suas características, e sim, devem ser tratadas, igualmente, como fontes orais, visto que apesar do teor quantitativo da escrita, comumente ser mais merecedora de confiança, a informação oral, no que se refere à motivação dos fatos, geralmente, é muito mais precisa que a escrita. Em se tratando de insatisfação pelo/a historiador/a com as fontes obtidas, sem opção de outra, é aconselhável deixá-las e fazer suas considerações, informando ao leitor a falta de outras, enquanto não são reveladas (VANZINA, 2010, p. 162). O autor recomenda que para escolher os dados ou as fontes, além do investigador/a orientar-se com especialistas em áreas afins

necessárias, é preciso que não acredite em sua intuição, porque, caso trate de um dos sujeitos da pesquisa (o/a próprio/a investigador), como no nosso caso, não é recomendável. Tal cientista precisará de reflexão sociológica, deverá redescobrir sua própria cultura.

A estratégia de pesquisa depende muito do olhar de quem investiga sobre o sujeito do conhecimento, o mesmo autor alega que a falta de consciência histórica dos/as cientistas, ultimamente, traduz-se num grande problema, em razão da ausência desta levá-lo/a a aproveitar tudo o que está ao seu alcance. A verificação ou constatação de dados de informantes deve ser preenchido com versões de outros informantes, principalmente, quando um informante deixa sintomas que se apoiou em livros, jornais, etc.

O autor informa que a coleta das tradições é um trabalho lento, de paciência, de dedicação; e preconiza, deve-se, antecipadamente, conhecer a cultura que pretende estudar, é também um trabalho de reflexão. Primeiro é preciso aproximar-se, dedicar um tempo para experiência, envolvimento com a comunidade e/ou com o sujeito da tradição em estudo e, só após, elaborar o plano de pesquisa. É importante frisar que cada plano é único. Embora os procedimentos e estratégias usados em planos para o estudo de tradições guardem algumas similaridades, cada um possui suas especificidades, particularidades relativas ao tipo de tradição, às características da comunidade na qual a tradição está contextualizada, tal como, o enfoque histórico no qual se deseja centrar a análise: político, social, econômico, religioso, cultural, etc. É necessário visitar o lugar, conhecer o ambiente, salienta o autor, e acrescenta que algumas pesquisas podem precisar de uma amostragem de fontes populares, porém, esta, também, deve ser cautelosa, evitar o uso casual. Orienta, ainda, primeiro verificar na fonte específica quais foram os fatores, normas determinantes para o surgimento de outras variantes (VANZINA, 2010, p. 163). A partir de então, definir os princípios de amostragem mais adequados.

### **2.3. Tradição**

*“A relação entre a oralidade e a escrita no candomblé é frequentemente percebida como conflituosa”* (CASTILHO, 2010, p. 25).

*“A transmissão do saber religioso: por que a oralidade?”* (CASTILHO, 2010, p. 26).

A escolha dessas passagens introduzidas inicialmente, retiradas da obra *Entre a Oralidade e a Escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, de Earl Lisa Castilho (2008) como abertura desse item, visa antecipar o encaminhamento das discussões dado pela autora, na obra como um todo e, ao fazê-lo, preza pelo rigor científico, em relação ao uso da escrita e da oralidade na transmissão do conhecimento nos terreiros de *candomblé*. A palavra *conflituosa* insinua resistência à aceitação do uso de uma das formas. Todavia, o termo *oralidade* na frase seguinte adianta uma predileção da autora nas discussões e indagações em torno do uso desta modalidade. Entendo que esse é um assunto muito delicado, visto que se trata de princípios religiosos.

A base comunicativa no *candomblé* é a oralidade. Todavia observa Castilho: “*Tanto a escrita como a fotografia têm usos no candomblé que são visíveis e publicamente reconhecidos pelos terreiros*” (CASTILHO, 2008, p. 23).

Esta autora examina e comprova o uso da escrita e da fotografia no *candomblé*, reconhecido publicamente nos terreiros. Para fundamentação de sua defesa, ela faz um estudo multidisciplinar: Literatura, Antropologia, História, Infografia e Epistemologia foucaultiana. Coloca-se em oposição as várias teses que defendem a ideia de que o espaço do terreiro é exclusivo da oralidade, posição que igualmente concordo, e cita como exemplos os cadernos de fundamentos, as faixas de *ogãs* (nome genérico para diversas funções masculinas dentro de uma casa de *candomblé*) e *ekedes* (*Eke di, eke de, ajoinê e makota*), denominação de acordo com a nação do *candomblé* para um cargo feminino de “zeladora dos *orixás*”), inscrições religiosas e informativos no interior dos terreiros. A autora alega que entre a oralidade e a escrita existe um intervalo que não é dito em nenhuma das duas – o segredo. Afirma existir terreiros que se projetaram defendendo uma pureza, uma tradição alimentada por etnólogos, e que o poder do terreiro cresce devido à circulação da inacessibilidade a este conhecimento oculto. Os *entre-lugares* são o eixo central de sua tese, na qual versa sobre a influência dos discursos dos terreiros na etnografia. Ela afirma, ainda, que os discursos produzidos no interior dos terreiros pelos sujeitos do culto influenciaram e influenciam as narrativas etnográficas.

Ela retoma uma polêmica antiga que diz respeito à predominância do matriarcado nas religiões de afro-brasileiras, defendida por outra antropóloga norte-americana, Ruth Landes, na obra *A Cidade das Mulheres* (2002). Castilho (2008) questiona os estudos de Landes e, por homenagem e esforço para “fazer justiça” ao



patriarcado, ou mesmo com a intenção de romper de vez com o discurso estabelecido por Landes, Castilho traz na capa do seu livro a imagem do *babalaô*, Martiniano Eliseo do Bonfim.

Insistindo na tentativa de esclarecer que o valor da escrita diferencia de uma cultura para outra, que cada povo ou sociedade tem suas próprias regras, estruturas e sistemas de comunicação organizados com base em seus valores sociais, morais e religiosos, a autora explica que a ausência das letras em comunicações oficiais ou de grande importância não é indicativo de falta de perícia para tal e, sim, questão de concepções culturais que se construíram em torno de um ou outro meio de transmissão do conhecimento, tal como de implicações para a contemplação de objetivos e ideologias defendidas por cada povo. Para tanto, a autora ancora-se nos estudos de Sodré (1988) e ambos fazem referência aos *ioruba*, na época da coloniza o britânica na África – esclarece que eles reconhecem a relevância e a serventia das letras para a cultura do “colonizador”, mais justo, do explorador, porém, eles faziam distin o entre as letras e o conhecimento, consideravam a sabedoria que vem da experiência superior   escrita.

De acordo com Castilho, as considera es das academias para com a oralidade não são das melhores. Embasada nas falas de Goody (2000) e ONG (1982), dentre outros, ela explica que para a literatura acadêmica, considerando uma abordagem dentro de um esquema evolucionista, a oralidade   considerada como uma etapa primitiva da linguagem. A autora acredita não haver exclusividade da oralidade na transmissão do conteúdo religioso nos cultos afros, visto que a escrita já esteve presente entre as comunidades da diáspora desde a coloniza o. E assinala ainda, que a oralidade e a escrita formam pares que se flexionam conforme o contexto. Essa   uma abordagem que nos vem ajudando na tentativa de desconstru o de concep es equivocadas relativas ao uso de tais linguagens, desde o início deste estudo – de que há superioridade de uma modalidade de comunica o em rela o   outra, referindo-se mais especificamente,   escrita sobre a oralidade. Enquanto que para a sociedade oficial, ocidental, capitalista e todos os outros grupos sociais, *de fora* das comunidades-terreiro, de culturas de *não* participa o, a escrita   um bem precioso, sinônimo de progresso, de evolu o, de segurança do conhecimento, para os *de dentro* dos terreiros, o seu uso nas passagens dos fundamentos na inicia o religiosa, mesmo que em parcela irrelevante, não   algo que venha valorizá-los, trazer-lhes prestígio. Percebemos que

dos terreiros tradicionais espera-se que a transmissão do conhecimento seja feita através da oralidade. A autora acredita que a questão da “pureza” e da “contaminação” pode ser uma visão construída por antropólogos sobre o povo de santo da Bahia, observa Castilho (2008, p. 14-15).

Com respaldo em outras fontes, a autora defende que o discurso da exclusividade da transmissão oral advém do empenho da antropologia, no passado, em criar uma imagem de um segmento do culto afro-brasileiro como mais próximo da tradição africana que as outras, visando justificar a legalidade do culto afro (o *candomblé*), criando uma distinção, uma dicotomia no *candomblé*: um segmento com fundamentos integralmente transmitidos através da oralidade, reconhecido como original, “puro”; e o outro, “contaminado” pela escrita, ou seja, “impuro”, que não seguiu os caminhos devidos de uma tradição africana. Também, a esses últimos são atribuídos o charlatanismo, o fetichismo. O propósito da separação era apagar o estigma negativo de bruxaria que circundava as religiões afro-brasileiras para colocá-las num lugar de respeito, aceitação social. Para a autora, um dos aspectos mais importantes colocados por Beatriz Gois Dantas (1988) é esquecido por Ordep Serra (1995): “a inserção da etnografia sobre o *candomblé* nas relações de poder existentes entre terreiros, no qual os *nagôs* são mais prestigiados no universo baiano e brasileiro” (CASTILHO, 2010, p. 16).

Segundo Castilho (2010) duas vertentes do discurso etnográfico em torno do *candomblé* são permanentes: a re-africanização e o nagocentrismo. Entendemos que essas duas questões se completam, uma é extensão da outra. Pois, a linha de pensamento que busca a “pureza”, a não “contaminação” pela escrita, ordena-se com o enaltecimento do modelo de culto dos *nagôs* em detrimento de outros cultos. Entretanto, o que a antropologia discute ou incute sobre a transmissão de conteúdos no *candomblé*, diz respeito ao exclusivismo da escrita ou da oralidade. Todavia, para a autora, nesses termos, as discussões não se sustentam de nenhum dos dois lados. E acrescenta que, apesar de todos esses questionamentos, a comunidade do *candomblé* tende a valorizar as produções dos intelectuais, visto que elas tornaram-se caminho para a construção de uma imagem positiva da religião afro-brasileira na sociedade, na época, e de certa forma, até os dias atuais.

A justificativa para motivação desses discursos encontra, conforme Castilho (2010), respaldo em Foucault quando discute sobre o estabelecimento das relações de poder. Assim, os terreiros viram nesses discursos a possibilidade de romper com

um passado de invisibilidade e repressão para se colocar numa escala de poder perante a sociedade: “durante a maior parte da primeira metade do século XIX, os jornais divulgavam e até incentivam as invasões policiais no terreiro” (LUHNING, 1995, BRAGA, 1995, *apud* CASTILHO, 2010, p. 17). A ocultação do segredo está relacionada, equivalentemente, a outras questões: em primeiro lugar à hierarquia – o saber é transmitido aos poucos, conforme os cargos ocupados, em segunda instância, quanto mais restrito e maior a dificuldade de acesso ao conhecimento, mais desejado ele será, e quem o conhece, conseqüentemente, gozará de mais respeito, com garantia de liderança na hierarquia; a etnografia representa uma ameaça para o *candomblé*, posto que desestabiliza o controle hierárquico; a questão da senioridade também determina o acesso ao terreiro; o segredo é usado como ferramenta de controle do sistema. Cada componente tem a obrigação de controlar o saber que lhe foi confiado, caso contrário destruirá todo o sistema. O conhecimento religioso possui uma representação mais do particular que do coletivo: a pessoa se esforçou para adquiri-lo, passa a ser dono e pode escolher a quem deixá-lo com herança.

A passagem de um conjunto de conhecimentos pela transmissão oral desvinculado da prática não tem sentido. É preciso entender que a oralidade por si só não dá conta de um aprendizado completo; a observação, a experiência, a vivência são mais eficientes neste sentido que o discurso verbal isoladamente. Através do depoimento de Sérgio em Castilho (2008, p. 30), um dos entrevistados nos terreiros pelos quais passou a autora, a mesma chama a atenção para os métodos utilizados pelos pesquisadores no aprendizado dentro dos terreiros. Julga que uma observação atenta traga mais conhecimento que a utilização do canal verbal, isto é, o aprendizado por intermédio de perguntas e respostas. E acrescenta que tal prática deve ser apenas um complemento à observação. Contudo, ainda explica a autora, isso não significa preterir o canal verbal, pois, as duas podem coexistir, o problema é quando a verbal tende a substituir a observação.

De acordo com a autora, alguns antropólogos acreditam que o segredo é algo emblemático que se criou em torno do *axé* e que a circulação do discurso acerca da sua inacessibilidade é que contribuiu para aguçar a curiosidade das pessoas, outros, porém, concordam em parte. Os defensores da última alternativa, julgam, se houver, é o como fazer. Alguns discursos sobre o segredo que transitam entre muitos antropólogos são: existe e não pode ser revelado; existe, mas só os iniciados têm

acesso; existe, mas só os mais velhos no *axé* têm acesso; não existe, é algo criado sobre um corpo de conhecimento dominado por poucos fiéis; não existe um único segredo, é um conjunto de práticas que não se quer divulgar para não se tornar banal, perder a força ou virar algo de especulação dos olheiros; apesar de não existir, este discurso sempre fez parte das religiões de matriz africana, mesmo antes de chegarem às Américas, porém intensificou-se mais no Brasil com a necessidade de se firmar na sociedade como uma religião, sendo mais aceitável e, através do segredo, se colocar mais próxima da tradição; por mais que o livro ou fotografia revelem, há algo inacessível que justifica a força do *axé*.

A partir das colocações do *ogã* Thiago (CASTILHO, 2010), a pesquisadora considera que, por mais que o segredo seja revelado pela escrita ou pela fotografia, nunca será completo, pois tudo que pode ser lido ou visto constitui apenas uma teoria. Por mais próxima da realidade que seja, entre o que se vê e o que se lê existe uma lacuna muito grande. Porém, o problema da publicação verbal ou visual do fazer religioso é criar uma crença de que esses conhecimentos bastam, ou seja, que não precisa passar pela iniciação e, conseqüentemente, a religião enfraqueceria e desapareceria. Além disso, o acesso ao saber é mais completo quando se obedece pelas etapas de hierarquia, que são adquiridas aos poucos. O fato de passar pelo processo de iniciação não significa que já venha ter acesso a todo corpo de conhecimento sagrado. O conteúdo religioso requisitado pelo pesquisador/a gera conflitos dentro do *candomblé*, visto que não se julga correto a quebra da hierarquia, porque não pode o pesquisador, não iniciado, conhecer mais que uma pessoa iniciada no culto.

A indicação do uso da escrita no *candomblé* sempre esteve presente em estudos antigos. Paralelo à etnografia ocorria o registro manuscrito, mesmo que eventual, porém, não era discutido, já que não era visto como algo que viesse a criar uma polêmica maior. Contudo, em uma das publicações de Pierre Verger, ele afirma que “Um ensinamento aprendido através de um livro [...] é sem valor na civilização oral, pois falta um elemento essencial, a força da palavra pronunciada” (VERGER, 1972 *apud* CASTILHO, 2008, p. 51-52), é que se abre discussão para o assunto. Tal enunciação termina chamando a atenção para a superioridade da aquisição do saber através da tradição oral. A antropóloga traz para discussão a questão de haver vários usos da escrita no *candomblé*, alguns usos que se tornaram públicos

por não revelarem nenhum segredo e outros usos internos, mantidos em silêncio, denominados usos êmicos.

Também revela o quanto de escrita se encontra presente no cotidiano público dos terreiros, através de avisos, de proibições, regras de comportamento, de ocupação de lugar, nome dos *orixás/inkice* nas cadeiras. As invocações escritas chamam os espíritos, as invocações fotográficas, os indivíduos. As fotos que retratam os ancestrais da casa, sempre estão com roupas de *xirê* (festas/cerimônias), mas nunca com uma paramenta usada após a incorporação dos *orixás*. Outros usos são privados: as mensagens nos *ebós* (oferendas dedicadas a algum *orixá*, podendo ou não envolver a sacralização de animal) e a tarefa de transcrição dos cânticos, no mesmo terreiro, não tradicional era dada somente à pessoa de confiança. Algumas regras são necessárias para proteção: o costume do uso de apelido era a proteção do espírito contra *ebó*; evitar a fotografia do transe, pois funcionava como prova do envolvimento no *candomblé*; o uso do caderno de fundamento como complemento deve manter-se em secreto, em face do risco de tornar-se público e perder-se o controle da hierarquia.

Depoimentos e narrativas sobre o uso da escrita discutidos e/ou analisados por Castilho (2008), principalmente, nos terreiros tradicionais não representa algo tão simples de se justificar ou explicar, são complexos por estarem presentes em vários momentos da história: alguns são de ordem histórica (grupos étnicos circundados ou não pela escrita desde África); outros de ordem social (a perda do elo com a escrita de origem e a impossibilidade de acessar o sistema do novo contexto); outras de ordem política (resistência à escrita do colonizador) ou culturais. Porém, o que se compreende de fato é que a escrita sempre esteve presente na maior parte das civilizações africanas e afro-americanas. Na tentativa a mesma reforça outras posições anteriores, mesmo em sociedades consideradas ágrafas a ausência da escrita não é associada à falta de habilidade, e sim do entendimento de que a memória e o valor da palavra eram superiores ao que estava grafado. Contudo, nessas sociedades a oralidade nunca foi a única forma de comunicação, contava, frequentemente, com o auxílio de outros elementos comunicativos, gestos, rituais, sinais e símbolos, tão importantes quanto. No caso do uso específico da transmissão do conteúdo religioso, a negação de seu uso serve, de todas as formas, para a proteção do conhecimento, a manutenção de seu controle, o que deveria ser confiado e não socializado arbitrariamente.

O povo de santo, ao colaborar com pesquisadoras/es, via-se motivado, igualmente, a escrever sobre sua religião. O que Castilho (2010) nos diz é que a etnografia e a escrita sempre estiveram presentes no *candomblé*, tanto de uso público (externo) quanto êmico (interno). O discurso da pureza, em geral, trouxe vantagens para os *candomblés*. Todavia, particularmente, colaborou para a marginalização de muitas casas que, conforme o critério da tradição oral – da “autenticidade”, passaram a ser mal vistas, enquanto meia dúzia de casas crescia e ficava famosa. Porém, Castilho traz evidências de que mesmo no *Opó Afonjá* (uma qualidade de *Xangô*), reconhecido como o mais original, possui cadernos de fundamentos, mesmo que para uso individual (CASTILHO, p. 55-99).

#### 2.4. Possíveis conexões

“*Da Porteira pra Dentro, da Porteira pra Fora*” (Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, *Oxum Muiwà*).

A citação acima é de uma das *lolorixás* mais importantes que já passaram pelo *Ilê Axé Opô Afonjá* (casa da força de vida *Afonjá* – uma da qualidade de *Xangô*), Mãe Senhora, *Oxum Muiwà* (rainha de todos os rios e cachoeiras e a deusa do *Candomblé*). A expressão resume um arcabouço ideológico de duas culturas distintas: da diáspora africana no Brasil e do seu colonizador/explorador europeu. Sobre o conteúdo, acreditamos ser algo mentalizado por muitos que experimentaram ou experimentam a vivência dos dois espaços, isto é, em comunidades tradicionais, de certa forma, em estado de “clausura” ou “sítio” em relação ao território nacional como um todo, mas que para sobreviver necessitam e devem, sem dúvida, penetrar ou adentrar em outros espaços – geralmente urbanos construídos sobre bases teóricas eurocentristas e capitalistas. Observamos que a linguagem utilizada envolve um vasto campo semântico e de grande simbologia, visto a estrutura frasal de que é composta. Com poucas palavras, ela resume as populações brasileiras em dois “mundos” ou “continentes”: *um*, de experiências vividas pela gente negra africana e descendentes, que para este território foram arrastados, indígenas, todos os escravizados, explorados e silenciados em função da expansão da Europa e enriquecimento do colonizador, *o outro*, de usufruto de europeus, descendentes e não-negros representantes da sociedade oficial que para esta terra vieram em busca de realização do sonho de enriquecimento fácil,

mediante o *sangue da/o Outra/o* e muitos, mesmo que para trabalhar, mas que gozaram de grandes vantagens, incentivos para concretizar o plano de limpeza da “raça”. África e a Europa dentro de um só espaço, o território brasileiro.

Essas duas porteiras, dentre outras possibilidades, já exploradas em estudos de outros pesquisadores/es, podem significar, literalmente, a porteira do terreiro, da roça, mas também simbolizar todas as fronteiras ou barreiras encontradas pelas populações tradicionais, mesmo aqueles que não são adeptos de religião de ascendência africana. A primeira atribuição, acredito, refere-se às culturas tradicionais, particularmente, os afro-brasileiros, são os *de dentro da porteira*, do espaço terreiro, das comunidades-terreiro, onde se recolhem, se acolhem, se protegem; e a segunda, àqueles que se acham *dentro de uma porteira imaginária, invisível*, contudo, muito mais ampla, incluímos aí as populações negras segregadas nos espaços sociais, públicos ou privados, nas sociedades oficiais, mas que não abandonaram a sua cultura. Por outro lado, *da porteira para fora* pode remeter às relações e ações de fora do terreiro, ou seja, contatos de membros de comunidades negras tradicionais que atravessam ou “furam” a porteira e penetram em espaços ideologicamente brancos, na sociedade oficial, quase sempre em circunstâncias conflituosas, resistência, enfrentamentos, insubordinação, mas, também, de subordinação, silenciamento como estratégias de sobrevivência nesse outro espaço que, muitas vezes, se mostra hostil, avesso aos ideais das populações de cultura de participação. Além disso, essa relação representa, metaforicamente, as populações negras que não são, literalmente, *de dentro da porteira*, isto é, adeptas de religiões afros, mas que se encontram acudadas, pressionadas nesses espaços, simplesmente pela cor da pele, aspecto do cabelo, pela sua história, cultura, etc.

Só uma pessoa de grande sabedoria e conhecimento político, atenta às questões sociais da época e convicta de seus valores, poderia resumir em tão pequena sentença gramatical, no português, língua ocidental, numa linguagem simples, com tamanha carga simbólica para uma expressão de campo semântico tão vasto. Para não deixar dúvidas entre os leigos em línguas africanas, falou na língua do colonizador, para bem se entender que ela tinha ciência do que ocorria no contexto sócio-político-cultural no qual estava inserida, ela e seus irmãos; além disso, evidencia que Dentro e Fora são espaços notadamente demarcados.

Narcimária Correia do Patrocínio Luz, em tese *ABEBE: A Criação de Novas Perspectivas Epistemológicas em Educação* (1997) e em seus artigos: Bahia, a

Roma negra: *estratégias comunitárias e educação pluricultural* (2000) e *Do monopólio da fala sobre educação à poesia mítica africana-brasileira* (2003) faz várias discussões sobre tais aspectos, percebidos por muitos, mas, talvez, verbalizada por poucos, menos ainda por aquelas/es doutrinadas/os pelo mito da democracia racial disseminado no Brasil, mais intensamente, pelo antropólogo e educador Gilberto Freyre, nos anos 30 do século passado. Segundo a teoria deste, não existe preconceito racial entre as populações negras, brancas, indígenas e ciganas neste país, todas/os vivem em harmonia, se amam e geram filhos, forçando a crença de que a discriminação existente encontra-se a nível social, de classes, por conta disto, acrescenta a outora, não se percebe ou percebiam as intenções ideológicas dominadoras presentes, explícitas ou implicitamente, no meio social no qual se encontravam.

Dentre outras abordagens, a autora destaca: as possibilidades de interação, de intercâmbio cultural entre populações das comunidades-terreiro e sociedades oficiais, bem como, de negociações, de forma a reduzir os efeitos de mais de trezentos anos de escravidão e frear a denegação da alteridade dos membros da primeira provocada pelos da segunda; a formação das identidades e controle social em função de uma ideologia capitalista imposta que deseja disciplinar o sujeito para ser produtor e consumidor simultaneamente; de que forma o patrimônio civilizatório africano expresso pelas populações negras é recebido, percebido ou compreendido nas instituições oficiais e na sociedade civil que se encontra no controle do aparelho estatal; as pretensões dos “*de fora da porteira*” ao estabelecer comunicação com os “*de dentro*”, os prejuízos e as vantagens; a quem serve e como atua a ideologia do *Estado Terapêutico*; as principais instituições que aplicam o regime da “ordem” e da “normalidade”: penitenciárias, exércitos, hospitais psiquiátricos, igrejas e escolas; de que forma tal ideologia é transplantada para a escola oficial e como está sedimentada nos currículos e práticas pedagógicas; o poder da ideologia da escrita como promoção do recalque da alteridade do povo de civilização ou ascendência africana; o propósito da *Razão de Estado* como “representante do povo” e defensor dos valores da “modernidade”, “progresso” e “civilização”, que na concepção eurocêntrica estão refletidos na escrita, lembrando que na escola oficial todos os valores sócio-políticos e culturais que nela estão centrados sustentam tal sistema educacional, este promove o fracasso escolar da maioria da população brasileira, a qual é formada em maior número de ascendência africana; o que está por traz da



ideologia da cidadania; como o discurso eurocêntrico reforça a evasão, a repetência e o fracasso nos estudos; discute ainda, a continuidade da civilização africana no Brasil, a origem das comunidades-terreiro; as tensões e conflitos institucionais e as variadas formas de insurgência negra à teoria do embranquecimento; a linguagem como aspecto indenitário; a história da criação do mundo dentro do universo simbólico *nagô*; a Bahia visível e estatisticamente reconhecida como uma *pólis* negra brasileira dentro de um aparelho estatal branco; as barreiras encontradas e as possibilidades de usufruir das vantagens da modernidade imposta e a possibilidade de romper o elo com a tradição, o Sagrado; o sentido de uma educação pluricultural e a resistência à pedagogia do embranquecimento. Tudo isso a partir de suas experiências e análise do contexto de criação da *Mini comunidade Obá Biyi* (Obá Biyi – identificação religiosa de Mãe Aninha, significa “o Rei nasceu aqui”).

Todas as abordagens elencadas acima são expostas na obra de forma a contribuir para construção de imagens mais específicas de como estado e sociedade operam no sentido de conter todas as tentativas de avanço do povo negro nas Américas, e em particular no Brasil. Contudo, a nossa intenção no momento, ou melhor, neste estudo, não é de fazer um apreciação minuciosa de todos os capítulos da tese, e sim, inicialmente fazer um panorama geral e depois atermo-nos aos aspectos mais relevantes para fundamentar o texto que por hora produzimos, no qual buscamos discutir como os princípios da Tradição Oral, o *Ethos* (conjunto dos costumes e hábitos fundamentais e da cultura, característicos de uma determinada coletividade, época ou região) africano, mais especificamente, como a diáspora e seus descendentes são perseguidos, denegados, desconsiderados, repudiados. Salientamos que a discussão, significativa, constante nessa obra, assim como de demais autores e autoras citados nesta matéria que objetiva discutir os usos de duas modalidades de linguagens – a oral e a escrita –, e as questões culturais, políticas e religiosas que as envolvem. Apesar de guardar grandes aproximações, possuem particularidades relevantes e determinantes para critérios de escolha, seleção, opção, por civilizações, entre uma ou outra, assim, essa discussão não se encerrará nesta parte do estudo, podendo recorrer às suas considerações em outros momentos.

O estudo da autora mencionada serve de fundamentação para entendermos como a ditadura da escrita controla todas as ações de interação com o outro na sociedade oficial e nas instituições. Iniciamos com os princípios da comunicação na

cultura africana, sobre a origem, a força e o poder da Palavra; avançamos para as discussões sobre os entraves metodológicos de investigação relativos à academia, tal qual, ao investigador/a, no tratamento dispensado às fontes; adentramos na abordagem dos discursos, de como a escrita e os registros infográficos são vistos pela comunidades-terreiro, nas quais predomina a tradição oral. Agora, pretendemos mostrar os dois lados, o mundo de predominância da escrita e o outro, da oralidade.

Conforme Narcimária, o seu estudo possui inspiração na simbologia do *ABEBE* “emblema ou paramento que representa os poderes de *Oxum*, *orixá* que detém o mistério da gestação, da fertilidade, riqueza, realização e expansão”. Os emblemas das divindades sagradas são conhecidos como insígnias. Cada *orixá* possui a sua. A insígnia de *Oxum* é um *abebe* (leque), símbolo também que acompanha *Iemanjá* (divindade feminina africana, que no Brasil, na Umbanda e *Candomblé*, passou a representar a “mãe das águas”) com características próprias. O *abebe* pode ser de cobre ou metal branco, possui pequenas peças em forma de óvulo, no centro localiza-se a figura de um peixe ou de um pássaro bem destacado (LUZ, 1997, p. 12). Norteada pelos conhecimentos sobre as qualidades de *Oxum* (divindade da água doce, símbolo de beleza), pelos princípios femininos da existência, dos mistérios da gestação e transformação, da procriação e expansão da humanidade, a autora remete-nos a uma análise do contexto social em que se encontra a diáspora e o patrimônio civilizatório africano nas Américas, mais especificamente no Brasil, na Bahia.

É, portanto, um trabalho que emerge das nossas motivações existenciais, principalmente daquelas referidas ao nosso envolvimento sócio-comunitário, onde tivemos oportunidade de incorporar experiências fascinantes, inclusive a nível iniciativo, e extrair dessas experiências a maturidade necessária para investirmos em atividades capazes de projetar e afirmar em espaços institucionais da sociedade oficial, a pujança do patrimônio civilizatório africano – a nossa ancestralidade (LUZ, 1997, p. 12).

Nessa perspectiva, da cosmovisão africana, motivada pelo esforço empreendido por *Oxum*, grande Mãe ancestral, “para fecundar, gerar e fazer expandir” o mundo, a humanidade, Narcimária busca criar, implantar, formar um novo pensamento educacional pautado na epistemologia afro-brasileira, na qual os valores africanos herdados pela diáspora e todas as possibilidades de linguagens são válidas, consideradas e respeitadas, com o intuito de construir uma proposta de educação que atenda crianças e adolescentes de comunidades negras atuais e à

gerações futuras. Seu esforço configura-se não só como uma nova leitura da realidade, como, também, na indicação de caminhos para uma escola, verdadeiramente, democrática – plural.

Segundo a autora, tal intervenção e produção só foram possíveis com o devido distanciamento dos limites acadêmicos, os quais imprimem restrições à pesquisa empírica, quer norteada pelos princípios evolucionistas e etnocêntricos, tende a orientar o pesquisador/a para considerar a civilização africana como objeto de ciência, colocando suas populações como pano de fundo do processo de investigação, abordados mais no campo quantitativo, analítico e descritivo, com resultados construídos através de fragmentações, amostragens, representações deturpadas que não correspondem à realidade da civilização africana, esvaziando conceitos, significados e discurso realivo a ela.

Desta forma, no sentido de superar os problemas metodológicos de sempre, encontrados por pesquisadores/as que se dedicam aos estudos de populações tradicionais, Narcimária recorreu a uma metodologia própria, de forma que lhe orientasse melhor na sua pesquisa, assim como demais interessados, procurando estabelecer uma aproximação entre o “*desde fora*” – pesquisador/a que não se insere ou não se identifica como parte do grupo social ou campo que pretende desenvolver seus estudos, e tende utilizar procedimentos metodológicos a partir do conjunto de referências sobre a população, tendo acessado de longe do contexto específico desta, quase sempre elaboradas por pessoas também “de fora”; e o “*desde dentro*”, o próprio grupo social a ser pesquisado, no nível da interação “bipessoal”, “intergrupar”, da participação, da experimentação da dinâmica dos espaços, do seu “universo simbólico e os elementos que o integram que só podem ser absorvidos e percebidos num contexto dinâmico, ancorado na realidade própria do grupo social que constitui o núcleo da pesquisa” (LUZ, 1997, p. 17).

Vale ressaltar que a expressão “*desde de dentro para desde fora*” refere-se à viabilidade de movimentação de ideologias de dentro do campo de pesquisa para fora dele, ou seja, o que prevalece é a afirmação e expansão dos ideais africanos: dos princípios, convicções, dos valores e representações, promovendo o reconhecimento da alteridade própria. Essa movimentação do conhecimento, da cultura das comunidades tradicionais para os “desde fora”, inspirada no *abebe* (leque) de *Oxum* que está sempre aberto, associado ao movimento de abrir, entendemos como revelador de outros símbolos que os compõe, de outras

verdades, representa a expansão do *arkhé* na cosmologia africana – a gênese, o princípio de todas as coisas, elemento presente, no contexto e seres do universo. Conforme Muniz Sodré, *arkhé* não representa somente o passado, ele recria e atualiza todos os princípios da experiência humana:

*Arkhé* traduz-se também por tradição, por transmissão da matriz simbólica do grupo. (...). Mas tradição não implica necessariamente na ideia de um passado imobilizado, a passagem de conteúdos inalterados de uma geração para outra. (...) Sem dúvida, *Arkhé* implica também o saber da essência, no qual diz respeito às formas elaboradas pelo grupo para escolher os modos de pensar, a intuição, o gosto estético, o sentimento religioso, os juízos de valor (SODRÉ, 1988 *apud* LUZ, 1997, p. 79).

E ainda, conforme Sodré, citado por (LUZ, 1997), a transmissão do *arkhé*, na tradição africana, não se faz no tempo da modernidade, o cronológico – concepção ocidental da História – pois, a identidade negra que nele mantém suas raízes fincadas e as orientações para o futuro é constituída de memórias, vivências e esperanças, que obedecem a outras temporalidades. O tempo desse processo de evolução, de aprendizado, apreensão de conteúdo, referências simbólicas não se adapta ao mundo do trabalho capitalista, “guiado pela expectativa de um gozo futuro”; a passagem do *arkhé* tem seu tempo próprio, não aceita mudanças aceleradas (SODRÉ, 1988 *apud* LUZ 1997, p. 79-80). Contudo, a chegada dessa movimentação repleta e plural ao seu destino – ao investigador de “desde fora” – só é possível por meio de estudos e pesquisas bem orientadas e libertas dos paradigmas evolucionistas e etnocentristas que aprisionam, delimitam a liberdade de investigação. Ele vai aprender com os “desde dentro” ou “de dentro”. Neste seguimento, a/o cientista que estava orientada/o a fazer suas conclusões “científicas” “da parte de fora”, sem compartilhar das experiências sociais da população em estudo, tem a oportunidade de chegar às conclusões “a partir de dentro”, provavelmente, a segunda opção metodológica lhe encaminhará para uma resposta muito mais próxima da realidade que a primeira e com menos risco de estereótipos e especulações sobre o seu sujeito de estudo.

Na primeira parte de sua tese, Narcimária Luz, busca discutir e explicar como funciona o *Estado Terapêutico e a universalização da escrita*. Ao tratar do assunto, a autora aponta, logo de imediato, a função deste Estado – a *denegação da alteridade*. Para ela, as políticas educacionais no Brasil são prolongamentos de ideologias forjadas para legitimar a Razão de Estado moderno.

Ao discutir sobre Estado João Adolfo Hansen considera que em todas as acepções:

[...] a expressão “Razão de Estado” é usada para significar o imperativo em nome do qual, alegando o interesse público, o poder absoluto transgride o direito. Via de regra, a ação é acompanhada de três alegações ou condições: as medidas excepcionais são necessárias; um fim superior justifica os meios empregados; o segredo deve ser mantido (HANSEN *apud* ARTEEPENSAMENTO, 2019, n.p.).

E nas palavras do teórico alemão Friedrich Meinecke,

A razão de Estado é o princípio fundamental de condução nacional, a primeira Lei de Movimento do Estado. Ela diz ao estadista o que ele deve fazer para preservar a saúde e a força do Estado. O Estado é uma estrutura orgânica cujo poder total apenas pode ser mantido ao se permitir, de alguma forma, que ele continue a crescer; a razão de Estado indica tanto o caminho quanto a meta para tal crescimento (MEINECKE, 1957 *apud* GONÇALVES, p.10).

As bases ideológicas em que as políticas educacionais estão pautadas foram constituídas para sustentar e legitimar a *Razão de Estado* moderno implantado e que age em função de ideais capitalistas e materialistas. Tais ideologias educacionais são perpetuação de construções acadêmicas fundamentadas em teorias evolucionistas-positivistas, as quais buscam manter e reafirmar os princípios coloniais e neocoloniais. Seu objetivo primordial é a “desculturação” do outro; pois, o alcance deste viabiliza todos os outros propósitos de dominação. O Outro na condição de recalcado, sentindo-se inferior, torna-se vulnerável e submeter-se-á a quaisquer condições de trabalho escravidão, justificando assim, as relações de exploração e dominação. São ideologias afins, de fronteiras muito próximas, desdobramentos da Razão de Estado. As estratégias de denegação da/o Outra/o tomam como base o positivismo – teoria que defende como único conhecimento válido aquele que tem comprovação a partir de técnicas científicas criadas pelos seus defensores, cujo principal idealizador foi o francês Auguste Comte (1798-1857). Então, sobre tudo aquilo que não se tem conhecimento, nem se pretende conhecer – ou conhece, mas não deseja reconhecer – expresso pelo Outro, seu *ethos*, sua história, melhor dizendo, sua “alteridade”, é “denegada”, isto é, subjugada, contestada, contraposta, contrariada, debatida, desmentida, refutada, através de conceitos como: “animismo”, “primitivismo”, “pré-logismo”, “litolatria”, “fetichismo”,

“sincretismo”, “meta-raça”, “histeria”, “selvageria”. Assim os sistemas educacionais vêm desenvolvendo procedimentos pedagógicos ancorados nessa teoria, em detrimento da pluralidade cultural presente e evidente no Brasil.

Dentro desse cenário, Narcimária faz um levantamento das pretensões do ensino para com as populações negras e originárias nas Américas, particularmente, no Brasil, e assinala as suas principais motivações. Explica como o ensino de “fora da porteira”, isto é, exterior ao terreiro, de fora dele – a escola oficial – age em função do Estado, promovendo a exclusão das populações negras e originárias, possuidoras de forte patrimônio cultural, nas Américas como um todo e, sobretudo, no Brasil, trazendo a tradição *nagô* – mais abrangente –, e as populações indígenas. A autora salienta o patrimônio civilizatório das populações originárias de ascendência Maia, Asteca e Inca, dispersa pela continente. E informa que a exclusão é, para o Estado, uma forma de defesa frente àquilo que o incomoda – o potencial da/o Outra/o. Afirma que está relacionado, dentre outras motivações, ao reconhecimento do poder que estas culturas tradicionais detêm, pois, seu *continuun civilizatório* possui instituições e organizações alicerçadas num sistema de valores existenciais intrínsecos, ou seja, próprios e, no caso específico, da diáspora brasileira – a cosmovisão africana, a qual é desconforme com o Estado. Devido ao quantitativo substancialmente representativo do povo negro neste país, sobre essas populações o Estado concentra sua maior preocupação.

Acreditamos que o Estado é consciente do poder de influência da tradição africana, cuja população domina um sistema simbólico riquíssimo, uma coerente cosmovisão herdada pela diáspora que, apesar de todas as barreiras da *escravidão mercantilista, ocidental, europeia*, à qual foi submetida há mais de 300 anos mediante a escravização (no Brasil), sempre a favor do colonialismo e imperialismo irracionais instaurado nas Américas, África e Ásia, sob todas as estratégias de nulidade, apagamento de suas memórias, desumanização, aquela, a diáspora, foi capaz de reerguer, recriar, reelaborar, resignificar e expandir o patrimônio civilizatório herdado, e mais, continua presente, resistente e insistente, prova que sua preeminência pode gerar transformações mais profundas na formação social brasileira. O investimento acirrado do Estado no que diz respeito à imposição da cultura europeia, da “modernidade” ocidental como única referência de valores e crenças louváveis equivale a um plano avançado de “conquista”, conforme já mencionado neste texto, de exploração de continentes.

Para tal “empreendimento”, entra a Razão de Estado que legitima todas as “operacionalizações ideológicas genocidas, recalcentes e de “denegação” de outras culturas no contexto pós-abolição. Nessa conjuntura, são acionadas as instituições “terapêuticas”, isto é, instituições reguladoras dos comportamentos e atitudes; como o próprio nome indica consiste numa terapia de efeito repreensivo, compressor das ações, utilizando-se dos mais sórdidos artifícios, de terrorismo a genocídio (LUZ, 1997, p. 25-26).

O Estado se encarrega de criar uma síndrome, apoiando-se na taxinomia, também por ele forjada, para classificar e quantificar seus “objetos falantes” – as populações tradicionais –, e providência a “cura”. Nas instituições reguladoras do Estado encontram-se manuais, livro sagrados, leis, decretos, regimentos, tratados, etc., todos os recursos “didáticos”, disciplinadores possíveis, usados para diagnosticar e prescrever a receita de “recuperação”: o tratamento, a instrução, a educação, a conversão dos “incapazes” e “inferiores” cultural e biologicamente, localizados na base da pirâmide da “evolução humana”, com tipificações associadas ao mundo “animal”, “desvios comportamentais”, “selvageria”, “psicopatias”, considerados um risco para a população, a fim de justificar a necessidade de “tratamentos” e “cuidados especiais”. A recomendação quase sempre é bani-los do convívio social.

O Estado Terapêutico possui uma bandeira religiosa, não é africana, lógico, este conhecimento é público e notório, pelo menos para aquelas/es que já se sentaram em uma cadeira da escola oficial ou manuseram seu “manual terapêutico”, o livro didático. “Para a Razão de Estado são aceitáveis o catolicismo e o protestantismo, além de suas derivações, religiões originárias da Europa” (LUZ, 1997, p. 27). O desejo da maioria não determina o direcionamento das normas, essa instituição é orientada por referências ideológicas eurocentradas; então, dedica-se à censura das demais religiões e persegue insistentemente as religiões originárias do continente africano, do mesmo jeito, toda expressão cultural manifestada pelos negros. Todo aparelho sócio-cultural-político que, direta ou indiretamente, passou pela “terapia” está a serviço do Estado. Eis um, entre milhares de episódios, que ilustra uma situação de interferência do Estado num espaço-terreiro, após queixas dos moradores de Amoreira, Ilha de Itaparica.

A redação do Jornal à Tarde se coloca totalmente a favor da ação truculenta da polícia. *A ação do delegado auxiliar é conjunta com o secretário de segurança,*

que chega ao local com uma caravana de investigadores, às 19h, cerca a casa e vareja seu interior, detém um babalaô e sua esposa, dois pais de santo conseguiram escapar, a busca continua, recolhem todo material sacro, litúrgico, que segundo o babalaô veio da África, além de móveis antigos, todo material foi transportado para a capital, juntamente com o casal detido. Sobre a luneta do preconceito do jornal, a serviço da Razão de Estado, eis algumas expressões: “em feliz diligência”, “copioso material fetichista”, “um indivíduo conhecido como Paizinho”; material próprio do culto “fetichista”, constantes na íntegra da narração. Infelizmente, essa ação policial contra os terreiros não é um retrato do passado, não pela mesma instituição, razão, formato ou com a mesma frequência de antes, devido às lutas, negociações e conquistas do povo negro; porém outras instituições terapêuticas, em prestância ao Estado, utilizam-se de todos os artifícios para agredir física ou moralmente adeptos de religiões afro-brasileiras.

Nacimária dedica-se por toda a obra a nos lembrar quais foram os reais objetivos de toda tradição judaico-cristã no processo de formação do brasileiro, usando seus aparatos instituídos para controle, manipulação, centralizando suas crenças e valores, bem como a denegação do “pulsar histórico-político de afirmação existencial” africano e ameríndios. Para tanto, racionalmente, ela ancora suas abordagens e explicações numa expressão sempre presente na fala da *lalorixá*, Mãe Senhora *Axipá* (sobrenome africano da família): “*Da porteira pra dentro, da porteira pra fora*”, visando fixar, reforçar, nos deixar atentos sobre quais são as barreiras enfrentadas pelo povo negro, principalmente, as comunidades-terreiro, nesse outro espaço e, igualmente, ressaltar a diferença entre esses dois mundos, dois cenários tão próximos e tão distantes ao mesmo tempo.

Conforme a autora, as instruções do Estado buscam normatizar comportamentos e atitudes das populações negras, com o objetivo de definhar, anular e tornar ilegal quaisquer de nossas atitudes. Assim como toda/o intelectual negra/o deste país, temos ciência e acreditamos que a luta de resistência do povo negro é desde a sua captura em África até as Américas, resistindo e reagindo às condições aviltantes impostas pela escravidão-mercantilista, todavia, nos anos 70, a continuidade dessas lutas veio ecoar nas ruas de Salvador através dos *blocos afros* e da MNU. Citando Santos (1979), a autora reforça que a prática religiosa africana no cenário pós-abolição configurava-se como elemento coeso, funcionando como base de sustentação do ativismo, isto é, de religação, reordenamento,



entrelaçamento e alianças entre os grupos culturais, terreiros, agrupamentos comunitários, etc., tornando-se uma instituição poderosa, que resistiu às pressões, “ameaçou” o projeto do colonizador. Por essa razão, a religião permitiu que a diáspora africana e seus descendentes retomassem sua identidade ancestral, o seu *ethos*, além disso, em prol dessa identidade religiosa, conseguiu erguer comunidades-terreiro que mantêm fortes referências das Cidades-Estados – organização política-religiosa das nações do continente africano, e que para as Américas foram transplantadas.

#### 2.4.1. Ideologia da escrita

As abordagens desenvolvidas até o momento, trazem indicações de que, nos países europeus e suas colônias, a escrita é uma poderosa expressão de poder do Estado, isso acontece desde a antiguidade. Conforme Nacimária, embasada em Leão (1977, p. 188), ela surge tanto para selecionar conteúdos como para escolher quem poderá ter acesso aos mesmos, também, como veículo de expansão dos ideais em territórios distantes, a exemplo do papiro que possibilitou a expansão do império romano, violando os valores da unidade da aldeia.

A autora faz analogia do *sistema panóptico* com o *sistema pedagógico* que tende a supervalorizar a escrita. Segundo ela, o objetivo principal do referido sistema é formar “soldados adestrados” para corresponder positivamente a seus estímulos sócios, políticos e, sobretudo, econômicos, agindo na construção de conceitos polarizados sobre povos e culturas, fincados pela Razão de Estado: “civilizado/selvagem”, “superiores/inferiores”, “cristãos/pagãos”, “normais/anormais”, “desenvolvidos/subdesenvolvidos”, “1º mundo/3º mundo”, “técnico/científico/feiticeiro”, “popular/erudito”, etc. Observamos que tais dicotomias evidenciam a leitura da Razão de Estado sobre a sua cultura eurocêntrica – da escrita, perante as outras que emergem das demais tradições civilizatórias – da oralidade, sempre legislando em causa própria – criando dois campos, social e culturalmente, determinados: o das letras, correspondente ao mundo da “felicidade”, do “sucesso”, do “progresso”, da “evolução”, da “salvação”, da “luz”; e o outro mundo, o oral (da Palavra), correspondente à “infelicidade”, ao “atraso”, à “escravidão”, à “perdição”. Assim, a escrita passa a ser o único caminho para a “salvação”, porque a “verdade” que “liberta” está escrita, fora dela só resta o abismo,

a condenação, as trevas. Nessa concepção, na cultura ocidental europeia, o ser humano não é digno de fé, não tem respaldo moral na sociedade para que a sua palavra seja concebida como verdade. Isto é, no mínimo, contraditório, pois a escrita é um ensaio da fala, o pensamento vem antes dela, ela é a fotografia da fala (BÂ, 2010), se alguém escreve é porque construiu um pensamento para “desenhá-lo”, nesse caso, esse desenho, a escrita, também não é digna de fé. Entendemos que o problema não está na forma de comunicação e sim na personalidade, no caráter de quem fala ou escreve e, conseqüentemente, no conteúdo, se estes são dignos de credibilidade ou não, é uma questão para investigação com métodos apropriados. O que evidencia que o dominador constituído pelo Estado não está preocupado com a verdade, é simplesmente uma “armadilha” criada para forjar uma imagem negativa das civilizações alvo de sua exploração.

A autora busca uma aproximação das práticas pedagógicas com as práticas do sistema panóptico, idealizado e experimentado em 1792, que se constituía num sistema de vigilância carcerária perfeito, no qual os vigiados não experimentam uma sensação de controle, nunca sabem quando estão sendo policiados. O sistema idealizado para um presídio foi eficientemente adaptado e desenvolvido no sistema educacional, assim, a linguagem do sistema escolar é uma versão do sistema panóptico, pois, tudo nele é pensado para controlar os “corpos expostos”, disciplinando-os, tipificando-os e “docilizando-os” de forma sutil, através de conteúdos e práticas que os transformam numa coisa só. É a pedagogia da “homogeneidade e da obediência” que, através da escrita – “vedete” do processo, veículo de valores e da visão de mundo eurocêntrico, gerenciando seus comportamentos, moldando-os por meio da recompensa e do castigo, decretando o recalque da alteridade própria, direcionando-os para o *ethos* da “modernidade” e sua dinâmica produtiva, consumista, industrial e urbana.

Em outras palavras, o sistema de educação e as ações de ensino, nas Américas, principalmente, no Brasil, foi pensado para o controle das populações negras e originárias, sem “efeitos colaterais”, isto é, crianças e jovens desde cedo são conduzidos, especialmente, anestesiados, para que não sintam a penetração de “altas dosagens” de medicação injetadas pelo Estado, visando a formação e especialização de um público provedor do seu projeto principal – o econômico. Assim esse público adestrado sustentará quase todas as etapas do empreendimento, da mão de obra barata ou escrava ao consumo alienado de

produtos “ditos modernos”, principalmente, eletrônicos descartáveis; todavia, não participa dos lucros, que estão reservados a uma pequeníssima parcela da sociedade oficial, aos fomentadores do projeto econômico.

Um dos caminhos mais eficazes encontrados no mundo moderno para expandir e perpetuar o sistema escravista, fora do contexto de ilegalidade, foi a escrita. Não que ela seja, em si mesmo, um erro, algo indesejável; foram os usos e valores atribuídos estrategicamente a ela, a predileção arbitrária e racista por esta modalidade de linguagem, de comunicação sobre todas as outras que se instaura o problema. Então, o Estado, ideologicamente europeu, elege a sua escrita, com dinâmica e valores específicos e impõe a todos indistintamente, imprimindo padrões, normas, lógicas, sentimentos e percepções do Eu, de identidade, nacionalidade, cidadania ocidental. São práticas e atitudes que auxiliam a teoria do embranquecimento – varrição de toda cultura do povo negro, orientada pelas teorias positivistas, evidenciando a cultura branca – garantido, assim, uma massa de consumidores de seus produtos, hábitos, linguagem, religião, valores e ideais, gerando capital para fortalecimento de seu continente e expansão de seu domínio.

Para tanto, o Estado, através das instituições de ensino, cria uma realidade pensada a partir de fundamentos tecnológicos, traça o desenho de uma realidade industrial propícia para seu desenvolvimento e, por outro lado, encarrega-se do recalque de outras realidades, de experiências distintas. A autora, fundamentada em Leão (1977 *apud* LUZ, 1977, p. 35), lembra como o Ocidente tem se comportado por milênios, fazendo-nos entender que tal conduta é própria dos ocidentais e que é colocado muito sutilmente nos sistemas educacionais e em todo aparelho estatal colonizado por eles. Os desdobramentos dessa ação resultam na redução do uso dos sentidos para dois, capacitando criança e jovens para perceber e interagir apenas por meio dos olhos e do cérebro, promovendo o esquecimento, o abandono e atrofiamento dos demais sentidos, assim como, provocando um desligamento, uma quebra do sistema de ligação entre o pensamento e sentimento, direcionando para um movimento “retilíneo, racional, sequencial”.

Nas considerações da autora, como temos acompanhado, *modernidade, progresso e civilização são espelhos da escrita. A Ideologia do Evolucionismo* caminha a favor do homem europeu e na contramão dos povos africanos, ameríndios e asiáticos. O Estado Terapêutico conta com a mediação de ciências eurocêntricas, a exemplo da Psiquiatria, Biologia, Pedagogia, História, Antropologia

e Sociologia para corrigir os “desvios”, e nestes termos, o conjunto civilizatório afro-brasileiro sempre foi alvo de suas investidas. Segundo Luz (1997, p. 43) referenciada em Sodré (1979), com o advento da República, nasce o desejo de extinção das populações de origem africana e o direito de vida e de morte do senhor sobre sua/seu escrava/o passa a configurar-se com outras roupagens, em outro formato. Astutamente, o Estado decide quem vai “fazer morrer” e que vai “deixar viver”. A instauração da *Escola Normal, em 1836, em Salvador*, após a rebelião dos *Malês*, atendia ao propósito de transformar gradativamente um corpo de trabalhadores escravos em trabalhadores “livres”, com o intuito de se prevenir para a abolição que já se anunciava e corrigir os ânimos do contexto da *insurreição dos Malês*, e que viesse atender às prerrogativas da economia industrial e capitalista patentes no cenário europeu. Assim a Escola Normal desenvolveu estratégias de repressão, dominação, de subordinação da diáspora e descendentes – a submissão perfeita para as novas regras. Três “aspectos foram planejados e executados: a criação do trabalho “livre”, adestrado pela linguagem pedagógica”; a vigilância através da pedagogia do cárcere panóptico; e a didática do embranquecimento. Nesse contexto, o protestantismo – ramificação do cristianismo – é a versão etnocida do Estado, por negar o direito a existência do outro, aquele que responde a outros valores e formas de comportamento que não de sua doutrina: “lei de Deus”, a “lei do trabalho”; “quem trabalha está em estado de graça”; “é preciso suar para comer o pão”; “aquele que não serve ao Senhor não é digno de Salvação”; “Deus glorifica o progresso”. Nessa perspectiva, todos os outros, que não estão em alinhamento com o seu modo de percepção do mundo, estão “condenados” à morte espiritual e, antecipadamente, à morte social, pois, “a prosperidade é a benção de Deus derramada sobre o filho fiel”, esse pensamento acha-se estampado em veículos, geralmente de luxo – imóveis, lojas, etc., configurado nas expressões: “Deus é fiel”, “Este foi Deus quem me deu”, etc. Conforme Luz:

Sem dúvida alguma, são as lutas e formas de resistência dos povos de ascendência africana nas Américas que irão suscitar modo de enfrentamentos de desestruturação da ordem colonial, imperialista, base motriz do *ethos* capitalista (LUZ, 1997, p. 46).

A ideia de cidadania aparece como mais uma estratégia de regulamento do Estado. O processo de emancipação individual e coletiva dos escravos, a essa

altura, encontrava-se bastante avançado, portanto os senhores de escravos temiam a convivência com os ex-escravos, neste caso, a terapia da cidadania funcionou como um instrumento de defesa, e mais ainda, como meio de “normatização”, de controle da estabilidade e da transição e adaptação “docilmente” da mão de obra escrava para “livre”, visando assegurar o projeto neocolonial. O conceito de cidadania estava ligado diretamente à ideia de “sujeito produtor e consumidor, submetido ao paradigma positivista sustentado pelas chefarias que acreditam ser a ‘ordem’ e o ‘progresso’ a única razão e objetivo da vida social” (LUZ, 1997, p. 47-50).

Nesta conjuntura Ruy Barbosa, como ilustre representante da Razão de Estado, esteve sempre presente no desserviço à população afro-brasileira, assim, logo tratou de “abortar” uma possível emancipação da população negra pós-abolição, proclamando que liberdade não poderia ser sinônimo de igualdade, deveriam ser coisas bem distintas. Não era porque o negro estava na condição de liberto que podia se considerar igual aos brancos ou não escravizados. Na verdade, o *projeto de cidadania* levava muitos a sonharem com a igualdade de direitos, o que não era para todos e muito menos um caminho de emancipação para as populações negras “libertas”. Como na constituição negras e negros não tinham nenhum direito que garantisse uma condição de “cidadão” – promessa das instituições terapêuticas: “ser um cidadão de bem”, tais populações jamais seriam possuidoras de dignidades, direitos, nem relativos aos aspectos econômicos, sociais, políticos ou religiosos, daí, para o bem de Ruy Barbosa e tantos outros, estava expressamente assegurada a desigualdade, deixando a população negra liberta oficialmente, não de fato, destituída das condições mínimas de sobrevivência, totalmente excluída da sociedade oficial, submetida ao subemprego ou à miséria.

Citado por Luz (2010, p. 64), Arthur Ramos, mentor dos fundamentos para implantação de uma política educacional e higienista deste país, em 1934 – um grande representante do Estado, na sua pior versão – analisa as representações coletivas das populações de ascendência africana e originárias, aproveitando-se da diversidade cultural para separá-la em cultura primitiva e evoluídas, a partir das questões biológicas e antropológicas como práticas específicas de um povo, penetrando, assim, nas questões religiosas. A linguagem mítico-sagrada representa um empecilho para a instauração da modernidade e do mundo capitalista industrial eurocêntrico. Por consequência, os *candomblés*, instituições tradicionais, são grandes vítimas desse sistema, eurocêntrico e totalitário. Percebemos que língua e

religião, conjugados, estão constantemente a favor do embranquecimento. A autora ilustra a abordagem em voga com a fala de outro “ícone” da educação brasileira, Anísio Teixeira – idealizador da Escola Parque em Salvador, na qual revela as concepções e os interesses pedagógicos introduzidos discretamente nas propostas e executadas mediante o artifício da escrita. Conforme o mesmo, a cultura da escrita, das letras, proporcionou ao seu povo, o europeu, conquistas intelectuais e materiais como a expansão do Império Romano: “(...) o alfabeto e a escrita nos deram a civilização, que atingiu o seu apogeu intelectual na Hélade e o apogeu material no Império Romano” (TEIXEIRA, 1972 *apud* LUZ, p. 67).

Acreditamos que é impensável tentar qualificar ações e sentimentos que garantiram a sobrevivência de africanos e indígenas nas Américas, mais particularmente, a *continuidade da civilização africana no Brasil* e sua *afirmação existencial coletiva*, todavia, podemos arriscar alguns adjetivos: persistência, obstinação, teima, pertinácia, veemência, constância, tenacidade, firmeza, paciência, etc. Entretanto, consideramos como principais a crença em seus Deuses e a consciência da importância de seu patrimônio civilizatório para compreensão do mundo, para localizar-se e encontrar-se dentro dele, porém, em outro espaço e/ou contexto, para o fortalecimento de suas origens, melhor dizendo – a religião operou como um porto seguro em “águas e terras ignotas”, em outro continente. Traduz-se num pleonasma dizer que o conjunto civilizatório e religioso reposto no Brasil pela diáspora africana sempre representou uma ameaça para o Estado que tem em sua defesa a Razão de Estado e ainda que todas as providências, mais desumanas possíveis, foram tomadas para afastar, extinguir, execrar, exterminar tais populações *pós-abolição*. Torna-se mais redundante, porém, sempre necessário, dizer que a religião foi o esteio e o prumo dessas populações, e que em virtude desse patrimônio religioso que renasce nas Américas, tornou-se possível a continuidade à história da África e da diáspora nesse “novo mundo”.

Narcimária aponta também a questão da *afirmação existencial coletiva*, isto, é a afirmação da identidade coletiva através da dinâmica do *ethos*, juntamente, com o *eidos*, elementos complementares, ambos são manifestações individuais do conhecimento coletivo. O primeiro, *ethos*, voltado para a cultura coletiva, aspectos mais amplos, a interação, que envolve todos os descendentes, a cosmovisão africana: linguagem, comportamento, visão de mundo, configuração estética, corresponde ao plano das ideias, as formas de comunicação, as constatações, as

percepções fundidas nas opiniões e nos conhecimentos de cada um, de cada ser racional, a essência das coisas; e o segundo, relativo a questões mais particulares, específicas de cada povo, de cada grupo e/ou nação que para o Brasil foi transplantado, em outros termos, diz respeito à prática, às formas de elaboração, aos modos de fazer, às experiências próprias, ao experimentado, aos sentimentos e afetividades.

“*Nossos passos vêm de longe*” (CARNEIRO, *apud* WERNEC; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 23).

No Brasil, a Bahia é o estado em que mais se percebe a *afirmação existencial negro-africana*, já celebrava Mãe Aninha ao intitular Salvador de “Roma Negra”, “Opulenta cidade dos negros”, juntando-se ao fato de que os terreiros são conhecidos ou considerados por intelectuais como *comunidades Neo-africanas em Salvador*. Isso não só pelo contingente expressivo de povo e nações de regiões distintas que aqui desembarcaram, mas pela disseminação de sua cultura, de sua civilização em todos os espaços, tanto geográficos, como também, em outros de interação humana. O pensamento africano permeia integralmente a estrutura, instituições e organizações deste Estado, como um todo. E em resumo, o patrimônio civilizatório africano foi a “viga-mestra” na formação sócio-político-cultural-religiosa da sociedade, principalmente, o Estado da Bahia.

Estudos de Reis, citado pela autora, revelam dados sobre a população total de Salvador e da população negra, em 1957, bem como, a variação desses dados:

(...) Mattoso propõe 88.260 e Nascimento 58. 498. As fontes contemporâneas são mais generosas: o Jornal da Bahia, por exemplo, arriscou 140 a 150 mil habitantes (...). Se há dúvidas quanto aos totais, há menos quanto ao fato de os brancos representarem uma minoria em torno de 30%. Talvez menos do que isso, se considerarmos que a população escrava era subestimada porque os senhores evitavam ter seus escravos contados, por temerem impostos ou mesmo confisco dos importados ilegalmente depois de 1831 (REIS, 1993, p. 8).

Ainda conforme a autora, os negros totalizavam aproximadamente 71%, entre africanos e crioulos, estes excediam os africanos em 4,6%. Porém, do total citado, apenas 29,8 eram libertos.

Isto posto, abrimos discussão para dois polos importantíssimos, os quais desde o início dessa discussão evidenciamos com a expressão verbalizada pela *lalorixá* Mãe Senhora “da porteira pra dentro, da porteira pra fora”. Alguns aspectos

referentes à expressão “da porteira pra fora” foram colocados e discutidos inicialmente: as implicações, estratégias, ideologias, sócio-políticas e religiosas utilizadas pela Razão de Estado para controle regulamento, normatização, lavagens cerebrais e denegações da alteridade das culturas tradicionais, principalmente, negro-africanas, e suas aplicabilidades por intermédio das instituições terapêuticas especializadas na pedagogia do recalque e em instituir padrões, entretanto, com destaque para as instituições educacionais, pois, essas representam o foco dos estudos da autora, a *proposta de uma educação pluricultural* veio colaborar com nossos estudos, pelo fato de ser as instituições educacionais fortes canais de veiculação de ideologias que podem ser aprisionadoras, recalcentes, como também, podem ser libertadoras, promotoras de autonomia, de valorização do ser humano como ele é, respeitando a diversidade, as multiplicidades de origens, valores, religiões e crenças e, igualmente, trabalharem em prol da verdadeira emancipação do ser humano, porque os projetos “inovadores do Estado”, recheados de técnicas e procedimentos pedagógicos, inspirados no regime militar – aparelho reprodutor de ideologias eurocêntricas, através de importação e reprodução de seus conteúdos, métodos, normas, currículos engessados, etc., jamais poderão atender as necessidades da diversidade do povo brasileiro, muito menos, das populações tradicionais.

Então, está provado o fracasso dessas instituições, mesmo no que elas pretendem alcançar, o propósito do Estado, porque, intenciona formar produtor e consumidor, mas se a grande maioria de ascendência africana é expurgada do sistema educacional logo nas séries iniciais do ensino fundamental, dificilmente essa população se tornaria um contingente produtor com condições reais de consumo. Isso se deve ao entrave do capitalismo, do imperialismo industrial arraigados em tais instituições que não abrem espaços para mudanças significativas, de bases democráticas. Verdadeiramente, de um jeito ou de outro, essas escolas não servem às populações tradicionais. Percebemos que é necessário buscar alternativas paralelas que respeitem outras culturas e permitam a permeabilidade destas nos diversos tecidos da sociedade oficial com igualdade de direitos. É importante frisar que, na Bahia, apesar de a cultura negra – a prestação de serviços, o conhecimento social, físico, matemático e tecnológico, a filosofia, a religiosidade, dentre tantos outros aspectos –, alcançarem todas as esferas da sociedade, direta ou indiretamente, a condição e a proporção, em muitos setores, da presença negra é



muito desigual, principalmente, nas funções do executivo, legislativo e judiciário. A maioria ocupa o subemprego, cargo de pouca decisão política ou influência social e, quando acontece, por meio de muito esforço, tem seus salários rebaixados, aliás a desvalorização salarial das populações negras é um desastre constante e evidente em todas estatísticas brasileiras, por mais generosa que seja a instituição para com o Estado, sem falar no recorte de gênero. Lembramos que, devido às lutas permanentes e consideráveis conquistas nas duas últimas décadas, o panorama estatístico teve significativas mudanças a favor dessas populações, todavia, atualmente, acha-se vulnerável a grandes perdas.

Na condição de sujeitos que se inscrevem no pertencimento de “dentro da porteira”, mas também, como pesquisadoras/es participantes, sintimo-nos na obrigação de romper barreiras, “abrir a porteira”, com o intuito de fortalecer as redes, alianças com instituições organizadas, reivindicando mais espaços na sociedade oficial, reformas nas estruturas, levando, socializando e proclamando os ideais e discursos de “dentro da porteira”, das comunidades-terreiro para outros espaços sociais, principalmente, para constar nos currículos escolares, visando contribuir para construção de um projeto democrático.

Temos ciência de que muito já se lutou e se fez, por vias diretas ou indiretas, tanto através da militância, do ativismo, através da pesquisa e, tão significativamente, quanto por meio de negociações, da resistência, de enfrentamentos e de recuos estratégicos, mesmo quando sob o peso do isolamento, da violência, ainda sim, acreditamos que o estudo, por hora encaminhando na tentativa de “abrir a porteira” para ecoar as vozes negras das comunidades, especialmente das mulheres, para o mundo, venha contribuir, somar, agregar forças nessa marcha contínua pela justiça social.

Muito são os aspectos indenitários *ethos* e *eidos* (coletivo e individual) do povo negro no estado da Bahia, principalmente Salvador e Recôncavo, todavia acreditamos que *religião e linguagem* se afirmam como os mais importantes. Os dois aspectos estão diretamente interligados. É através da linguagem que o sujeito manifesta a sua fé, a sua crença e instrui o outro que deseja comungar do mesmo sistema simbólico de representação espiritual. Desse jeito, o sujeito se reconhece ou não pertencente a um grupo, através da linguagem manifesta por este. A identificação ocorre mediante a localização de Si na/o Outra/o, o reencontro do sujeito com suas próprias imagens que aparecem “desenhadas” no conjunto

simbólico, linguístico e não-linguístico: a língua, os códigos, o modo de dizer, a fala corporal, o jeito de se pronunciar para o mundo, utilizada por um grupo ou indivíduo, isto é, *identidade* – reconhecer-se em expressões e ações percebidas no Outro. A linguagem litúrgica – conjunto de símbolos do Sagrado – permite a *continuidade* dos sentidos, valorização, conservação e transmissão de conteúdo. Ela é o veículo de divulgação, expansão e atualização das relações e valores da tradição africana. A participação, ou melhor, a interação é o meio de utilização dessa linguagem. A dinâmica de aprendizagem da cultura *nagô* acontece dentro de um conjunto de linguagens no qual o aprendiz, o iniciante, é envolvido. A transmissão de conhecimentos ocorre, sempre por meio de utilização de múltiplas linguagens que, para tal absorção, é necessário a integração; melhor dizendo, o aprendizado completo acontece através da experiência, da vivência. A linguagem que se refere aqui é múltipla e contempla todos os sentidos de percepção do mundo, por isso, a escrita não é capaz de representar a sabedoria de uma pessoa em sua totalidade. Por conseguinte, a cultura africana entende que a percepção ocidental sobre a escrita é restrita, limitada, dentro desse contexto, ela é apenas a foto, o reflexo de um momento do pensamento, envolvendo somente olhos e cérebro. Desta forma, uma civilização que não tem os princípios alicerçados neste tipo de concepção de escrita não pode entender o que é analfabetismo, não tem sentido para a sua cultura.

A *palavra* é o instrumento revelador de conhecimentos do passado histórico acumulados, desde a formação do universo. Para a comunidade africana a palavra “configura-se como o poder gerador da *existência civilizatória*, perpassando gerações, numa temporalidade infinita” (LUZ, 1997, p. 98). A palavra movimenta o mundo, uma vez pronunciada ela mobiliza, atua e concentra poderes para as relações e realizações humanas. A palavra tem poder estruturador, poder mítico-sagrado que é o próprio *axé* – elemento constituinte do sistema dinâmico da tradição que se ativa através da Palavra.

Narcimária utiliza a categoria *Arkhé* para interpretação do discurso da comunidade afro-brasileira, justificado pelo fato de que a categoria representa uma ferramenta de explicação da episteme africana que a orientará na emissão de princípios, os quais ajudarão na contextualização do científico-acadêmico, e da mesma forma no universo epistemológico africano no Brasil.

“A *Arkhé* corresponde aos princípios inaugurais que imprimem sentido, força direção e presença à linguagem, recriando as experiências” (LUZ, 1997, p. 102). Nele, embora estejam “contidos os princípios de começo-origem” e de “poder-comando”, não deve ser entendido como um “mundo rural, “não tecnológico” ou “selvagem”, acrescenta a autora. E continua: “Portanto, toda a linguagem característica das comunidades de terreiro *nagô* é um discurso que se alimenta da experiência mítico-sagrada e, nesse caso, a religião é nucleadora dos vínculos e alianças comunitárias” (LUZ, 1997, p. 103).

As duas últimas citações compreendem uma reafirmação mais resumida sobre em que se constitui o sentido de linguagem para as comunidades afrodescendentes *nagô*. Acompanhamos o raciocínio: entendendo o *Arkhé* como um conjunto de signos, linguagens que representa a origem, o começo e o recomeço das coisas; que a linguagem *nagô* é sustentada pela experiência com o sagrado; e ainda, que a palavra religião compõe o sentido de religar – do latim *religare* que, dentro da cultura africana e afro-brasileira, significa dá continuidade à vida, a religação entre os mundos: o físico, o *Aiyê*, dos humanos e o sobrenatural, o *Orun*, das entidades sobrenaturais, das divindades. Também, indica a religação entre seres humanos, povos, comunidades, através do compartilhamento de conhecimentos, sentimentos, desejos, emoções, de outro modo, a comunicação interpessoal, a experiência conjunta, a coletividade no sentido mais amplo da palavra. Isso tudo nos atesta que a ideia de linguagem para as referidas comunidades, só tem sentido dentro de um contexto religioso, isto é, a linguagem para tais populações assume uma dimensão de Sagrado.

Desta forma, compreendemos porque as comunidades tradicionais são também conhecidas como *cultura de participação*, grupo em que a comunicação e compreensão do mundo se dão de forma prática, direta, ativa e contínua, por meio da experiência interpessoal e grupal, justificando porque a autora, assim como nós e outras autoridades, não citadas aqui, que defendem um país democrático e justo, preconizamos um sistema de *educação plural* para atender à diversidade cultural do Brasil.

Nessa perspectiva, *Exu-Bara* (O rei do corpo – princípio de vida individual) – a força responsável pela religação, pelo estabelecimento da comunicação entre os corpos, do intercâmbio entre as pessoas, das relações mais íntimas do ser humano, princípio de movimento, de circulação, de sociabilidade – aparece como fundamento

dos estudos de Narcimária, na proposta de uma *educação plural*, uma educação que contemple tanto os “de dentro da porteira” quando os de fora dela.

A autora ressalta que seus estudos, também, se inscrevem nos princípios da comunicação *Odara* (o senhor da felicidade, pai de todos os outros *Exús*) – categoria *nagô*, compreendida como *dimensão estética da linguagem comunal africana* – e foi tomada por ela como referencial ideológico devido à sua função de mediadora de elementos comunicativos próprios do *ethos* e *eidos*. A concepção *Odara* não prevê dicotomia das qualidades e sim o conjunto, a proximidade e simultaneidades dos eventos. Assim, a expressão “bom e belo”, “beleza e sentimento”, “técnico e estético” se apresentam como um único significante, a exemplo do toque dos *atabaques* que tem que ser preciso para invocar as divindades e, ao mesmo tempo, atraente, bonito, soar bem (LUZ, 1997, p. 106-107).

Pretendemos, com as abordagens seguintes, penetrar um pouco mais nas discussões relativas aos princípios e à visão de mundo percebida “de dentro da porteira”, que traz uma discussão de gênero na cosmovisão africana, a qual fornecerá contribuições significativas para análise do discurso das mulheres adeptas das religiões afro-brasileiras, mais precisamente do *candomblé*.

O princípio feminino e masculino na *História da Criação do Mundo*, conto do Mestre Didi: *Oduduá* (*orixá* criador da terra) e *Obatalá* (uma qualidade de *Oxalá*), a primeira representa *Aiyê* (Terra ou o mundo físico) e o segundo, *Orun* (o além, céu ou o mundo espiritual). *Olorum* (Deus na mitologia *Yorubá*, criador do universo) resolve criar a terra e entrega um saco com o poder da existência a *Obatalá*, que se juntou com os demais *orixás* para seguir em frente, mas encontra *Oduduá* a qual lhe adverte que primeiro faria suas obrigações. Já no caminho, encontra *Exu*, rei dos caminhos, e o ignora. Ao ser interrogado por *Exu* se ele havia feito as obrigações necessárias para o êxito da tarefa, respondeu-lhe que não, e seguiu. Chateado com o descaso de *Obatalá*, *Exu* desejou-lhe má sorte. *Obatalá* sentiu muita sede e tudo deu errado. *Oduduá* tenta concertar, mas só consegue com *Olorum*, do qual recebe o saco com a Terra que Ele esquecera de entregar a *Obatalá*, que continua dormindo. Na impossibilidade de acordá-lo, *Oduduá* volta a *Olorum* devolvendo-lhe o *àpò-iwá*, saco com o poder de existência encontrado ao lado de *Obatalá* adormecido. Então *Olorum* resolve entregar à *Oduduá* os poderes para ela criar a Terra. Quando *Obatalá* desperta, procura *Olorum*, este entrega-lhe o poder de criar os seres vivos, animais plantas e humanos. *Olorum* recomendou que *Oduduá* e os

*Orixás* recebessem bem *Obatalá*, como um pai. Assim *Odudua* criou a Terra e *Obatalá*, os seres que nela vive. Para dá certo, os dois devem viver em harmonia. Houve conflitos, mas com a interferência de *Olorum*, eles selaram as pazes. *Olorum* colocou *Odudua* à sua esquerda e *Obatalá* à direita (Na íntegra, ver em anexo).

A partir do enredo do conto acima, pode-se depreender que no complexo universo *nagô*, as relações são complementares, o poder genitor masculino e o poder genitor feminino são dependentes, os dois são indispensáveis na composição do cosmo – o mundo visível se completa no invisível e vice-versa. O equilíbrio entre os dois princípios, o masculino e feminino, é indispensáveis para a consolidação da existência que é sabiamente representada por uma cabaça, fruto composto de duas metades. A existência da cabaça, *igbá-Odu* (aquele que possui todos os *Ifá*) depende da união das duas metades. Dentro da grande cabaça há quatro substâncias do *axé* indispensáveis à existência individualizada: a branca, *efun* – a existência (simboliza o dia, utilizado para expandir, vitalizar, iluminar, clarear, despertar, avivar); a vermelha, *osún* – a realização (traz a vida ao iniciado); o preto, *Waji* (símbolo da idealização, transformação, direcionamento) e a lama, matéria-prima. A parte de cima representa o poder genitor masculino – *Orun* – e a de baixo, o poder genitor feminino – *Aiyê*. A união das duas metades da cabaça gera um terceiro elemento, que é *Exu* – o procriado – que mantém unidas as partes, impossibilitando o isolamento.

#### 2.4.2. O abrir e o fechar das porteiras: “Da porteira para fora” e “Da porteira para dentro”

Nacimária coloca a diferença entre o mundo africano-brasileiro e a sociedade oficial. *Da porteira para dentro é o lugar refere-se à:*

[...] continuidade dinâmica e ininterrupta da prática litúrgica e ritual, seus valores, linguagens, hierarquias. É o espaço e o tempo onde se dá a mobilização do *axé*, que garante a perenidade do mundo, da existência [...] (LUZ, 1992 *apud* LUZ, 1997, p. 142-143).

*Da Porteira para Fora é o campo de possibilidades de interação:*

(...) se refere aos contatos com o mundo exterior à comunidade, para onde se irradia suas diversas dimensões culturais, e que estabelecem uma

relação dinâmica e dialética que promove mudanças históricas excepcionais (LUZ, 1992 *apud* LUZ, 1997, p. 143).

Dentro dessa perspectiva, propomos, aqui, fazer uma relação, separadamente, com base nas abordagens da autora, explicitadas nos seus estudos, o que se constituem ações *de fora da porteira e de dentro dela*. Invertemos a ordem, visando acompanhar o direcionamento das discussões estabelecidas, inicialmente, pela autora.

Então, elencamos comportamentos, atitudes, instituições, oficiais ou não, procedimentos, que representam as relações entre populações afro-brasileiras com a sociedade oficial, *Da Porteira para Fora*. Assim como, nesse seguimento, as relativas à continuidade do patrimônio civilizatório do continente africano no Brasil por africanos e descendentes: acolhimentos, conquistas, expansão, afirmação, emancipação, convivência, conservação, fortalecimento, etc., *Da Porteira para Dentro*.

#### *Da porteira para fora*

##### Relações desfavoráveis e favoráveis às populações tradicionais

Destaca-se que as relações “da porteira pra fora” sempre foram de muitos conflitos, internos e externos, enfrentamentos e recalques do povo negro, como também de avanços, de ocupação de espaços, de negociações. Lembrando que, embora já tenha mencionado é necessário reforçar a ditadura ideológica da Razão de Estado, refletida na escrita, está sempre presente nestas relações, direta ou indiretamente.

##### Relações desfavoráveis às populações tradicionais

As Instituições Terapêuticas: exércitos, hospitais psiquiátricos, penitenciárias, igrejas, escolas, etc. (p. 25). Ideologias do Estado Terapêutico: forja a taxionomia - categorização e classificação dos seres vivos, de níveis de pensamentos e da ordem de aprendizagem (p. 26). Perseguições do Estado ao terreiro de Amoreira na Ilha de Itaparica, invasão e prisão: o Estado tem partido religioso – o catolicismo, protestantismo e suas derivações e/ou ramificações (p. 27). Década de 70 – surgimento de blocos afros e da MNU: a academia tende a demarcar tais eventos como o “florescer” da cultura negra, ignorando uma trajetória de luta contra a

escravidão mercantilista (p. 28-29). Estruturas jurídico-políticas das instituições do Estado Terapêutico: escrituras, tratados e leis para estabelecimento da “ordem”, dos padrões eurocêntricos (p. 30). Ideologia da escrita: a escrita como expressão do poder do Estado, usada para perpetuação da dominação das populações tradicionais (p. 30). Projeto capitalista industrial: formar o sujeito produtor e consumidor, a extensão da escravidão, uma dupla escravidão (p. 30). Panoptismo e Pedagogia, Extensões da Escrita: o poder disciplinar generalizado e invisível, repressão anônima e onipresente (p. 31). Pedagogia do embranquecimento: adaptação do “corpo africano” aos valores ocidentais, a denegação da sua cultura para sustentar a do outro, do colonizador e/ou explorador. (p. 32 e 89). Escrita e simulacro: criação de um universo paralelo, onde todos seus valores referentes à escrita e ao tecnológico são legitimados, ao mesmo tempo forja um imaginário de que fora da escrita nada é plausível, legal, fundado (p. 33). Atividades pedagógicas racistas: competições que favorecem as crianças brancas que são aclamadas e premiadas, provocando um complexo de inferioridade e resistência à alfabetização por parte da criança negra (p. 35). Valores ideológicos da escrita e a rejeição da alteridade na escola: “*Lá eles não gostam da gente*” (criança de uma comunidade-terreiro), a criança não reconhece nenhum valor de sua comunidade na escola oficial (p. 36). O colonialismo e o imperialismo impulsionados pelo mercantilismo: exige cada vez mais o aperfeiçoamento da escrita, o desenvolvimento de uma ciência burguesa, prolongamento e fortalecimento das forças produtivas mediante mão de obra em condições de trabalho-escravo (p. 41). Modernidade, progresso e civilização – evolucionismo: imagens da escrita – uma “estrela” quase inalcançável pelas crianças negras nas instituições oficiais de ensino, devido à promoção do recalque pelos “imperadores” da mesma (p. 42). Insurreição do *Malês* na Bahia, 1935: reação enfrentamentos, mortalmente, reprimidos (p. 43). Criação da primeira Escola Normal pelo Estado, 1836: projeto de formação do cidadão “normal”, as populações negras consideradas doentias, anormais, adestramento de crianças e jovens considerados “anormais” para viverem e permanecerem na sociedade, pós-abolição (p. 43-44). Serviço de higiene mental nas escolas do Distrito Federal, Rio de Janeiro, na época – Anísio Teixeira e Arthur Ramos: doutrinação do povo negro carioca (p. 63). A teoria da mestiçagem – ideias difundidas, na época, também, pelo professor fundador da Faculdade de Filosofia, Isaias Alves: anulação das diferenças culturais, dissolvendo a presença da cultura negra e indígena dentro da cultura

brasileira (p. 65). Experiência da *Iyalorixá Hilda Jitolú (guardiã da Fé e da Tradição)*, fundadora do Bloco *Ilê Aiyê*, na Liberdade – Curuzu – com o Centro Popular de Educação – Escola Parque (reflexo da Razão de Estado): sua filha e outras foram reprovadas, ela solicita uma recuperação para todas na mesma situação, a diretora, na sua recusa, alega que nunca mais se achou uma empregada doméstica (p. 69). Identidade de classe: o apagamento das culturas tradicionais, identificados como “pobres”, “camadas populares”, “educação de jovens e adultos”, “trabalhadores” etc. (p. 74). Reforma do Ensino Técnico: preparo para o mercado de trabalho, reforço do sujeito produtor e consumidor, ratificado nas expressões do tipo: “tempo é dinheiro”, “mundo moderno”, “conquista tecnológica”, “lei de vanguarda”, “lei de liberdade”, “automação industrial”, “mundo do trabalho”, “classe trabalhadora”, etc. (p. 75). “Quem tem boca vai a Roma, “todos os caminhos levam a Roma, “Roma não foi feita em um dia”: Roma, referência de *polis* e religiosidade, do catolicismo, morada do representante de Deus na Terra, o papa (p. 130-131). Os contatos entre Europa e Brasil, uma nova conquista do Brasil: uma conquista burguesa (p. 131). As irmandades lideradas por leigos substituídas por associações religiosas: controle do clero (p. 131). Intelectuais católicos tratam o povo como ignorantes supersticiosos: racismo religioso (p. 131). Estado Terapêutico empenhado em erguer os valores de Roma (p. 131).

Compreendemos que o processo de recapitulação e leitura dos dados sinalizados é um tanto trabalhoso, porém, está longe de representar um número significativo de práticas, comportamentos e atitudes autorizadas pela Razão de Estado para dizer às populações tradicionais, principalmente, de cultura africana, que são atrasados e incapazes de “andar com suas próprias pernas”. Como podemos observar, conforme na indicação das páginas, os aspectos atitudinais, comportamentais e institucionais normalizadores, aludidos, foram acessados mediante a tese da autora ABEBE: *A Criação de Novas Perspectivas Epistemológicas em Educação* (1997). Lembrando que alguns dos aspectos citados aparecem também em seus artigos correlacionados à mesma obra. As ações estratégicas começam pelas instituições do Estado, especializadas na “descuturação do outro”, todavia, se colocam como “educadoras e/o orientadoras da/o outra/o”.

Cada instituição tem um “remédio”, uma “cura” para as mazelas das populações menos assistidas, criadas pelo próprio sistema. Para a saúde de sua



pátria – os exércitos (“Ordem e Progresso”, “Pátria Amada, Brasil”), esqueça seu passado. Para curar as dores espirituais geradas pela escravidão e/ou trabalho escravo, opressão e repressão, conflitos internos causados pelo fado de viver como estrangeiro no país que ergueu – hospitais psiquiátricos (diagnóstico: psicopatia), “criatura nociva ao convívio social”. Para as revoltas, resistências, enfrentamentos, luta por dignidade, pela sobrevivência – as penitenciárias (higiene social), “ladrão de galinha merece cadeia/morrer”, “ladrão bom é ladrão morto”, “vândalos, desordeiros, perturbadores da ordem social”, “vadias, “bruxas”, “desintegradoras dos lares”. Para curar a desilusão, o desalento, desespero, desânimo, desesperação – as igrejas (a bíblia), “Só existe um único caminho, é Jesus e, para conhecê-lo, tem que ler a bíblia, “a verdade está nas escrituras”, você não sabe ler, volta, vai à escola para aprender (Mas, para qual escola?). Para curar a “ignorância”, a “incapacidade”, o “analfabetismo” – as escolas (a “bula”: ler e escrever – reprodução da verdade do outro por meio dos sentidos, visão e cérebro), efeitos colaterais: incapacidade, reprovação, evasão e exclusão pela sociedade oficial da escrita. Se “não aprendeu a ler e a escrever, não é ninguém”, segue-se para o subemprego, passando da escravização para o dito “trabalho livre” – o trabalho escravo, de um jeito ou de outro, ficando à margem da sociedade oficial.

As comunidades negras, ao penetrar na sociedade oficial, têm suas vidas divididas por setores: o bom cidadão frequenta a escola (crianças, nem todas), trabalha (crianças, jovens e adultos), vai à igreja ou ao culto (todos), volta para casa assiste a TV comprada nas lojas de departamento a dezenas de prestações, se vislumbra com enredos de novelas e filmes (o simulacro), sonha com todos os produtos da propaganda, geralmente enganosa, de seus patrocinadores, dorme pensando em trabalhar mais para conseguir realizar seus sonhos de consumidor. Envolvidos neste círculo vicioso, a população fica presa às amarras do Estado, totalmente adestradas para servir e sustentar todos os ideais europeus, partindo do mercantilismo-escravista, colonização, imperialismo ao capitalismo, que fizeram da escrita uma espada para suas conquistas.

#### Relação de negociações favoráveis às populações tradicionais

*Iyá Obá Biyi* preveniu o presidente Getúlio de um acidente que se concretizou, mas ele se salvou: fato que gerou prestígio para a mesma (p. 128-129). A comunicação da *Iyá Obá Biyi*, Mãe Aninha e do *Ojé L’Adé*, Martiniano Bonfim, no II

Congresso Brasileiro, em Salvador, 1937: a primeira sobre culinária litúrgica baiana e o segundo sobre O Corpo dos Obás – os ministros da casa de *Xangô* (p. 128 e 143). O corpo *de Iyá Obá Biyi* levado para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário – cúpula das sacerdotisas do culto *nagô*, onde teve posição de destaque, para últimas homenagens (p. 129). Luta pela independência, fim da escravidão, racismo, genocídio e exploração da força de trabalho (p. 130). História de trajetória de luta e enfiamento de Mãe Aninha pela constituição do *ethos* negro no Brasil (p. 130). O IV Colóquio Luso Brasileiro, em 1959, Salvador-UFBA, com grande confraternização pública, realizada no *Ilê Axé Opô Afonjá* – contando com presença, dentre outros intelectuais, do escritor Jorge Amado – onde foi servido um *amalá* de *Xangô* (p. 144). Jorge Amado, *Obá Otun Arolu do Axé* (*Obá*: rei, ministro, *Otun*: direita, *Arolu*: nome de um dos *Obá* da direita de *Xangô*), fez um grande discurso, saudando Mãe *Muiwa* (um dos nomes de *Oxum*, significa Mãe Senhora), que teve grande repercussão na cidade (p. 144). Sartre e Simone Beauvoir, por meio de Jorge Amado, conhecem Mãe Senhora e, tempos depois, ele declara que conheceu poucas pessoas com tão grande sapiência: conhecimento que não pode ser transmitido apenas pela escrita – limitada à visão e ao cérebro (p. 145). A fundação da *Mini Comunidade Obá Biyi*: idealizada e fomentada por Mestre Didi, que é neto espiritual de Mãe Aninha e filho biológico de Mãe Senhora, e herda o legado da dinâmica da “porteira”, expandindo taticamente as fronteiras, juntamente com sua esposa, a antropóloga Juana Elbien dos Santos (p. 146, 162 e 163). Em maio de 1965, Mãe Senhora é homenageada, no Rio de Janeiro, Maracanã, como a “Mãe Preta do Ano” (p. 146). Mestre Didi prossegue com as táticas de afirmação do legado de seus ancestrais, abrindo e/ou estreitando as fronteiras e legitimando-as no domínio da sociedade oficial brasileira, com a fundação das instituições: Sociedade de Estudo da Cultura Negra no Brasil – SECNEB, inspirou a *Mini Comunidade Obá Biyi*, na comunidade-terreiro *Ilê Axé Opó Afonjá*, na data, sob a liderança de Ondina Pimentel, sucessora de Mãe Senhora, em parceria com a Secretaria Municipal; e a Organização Interamericana, funda o Instituto Nacional de Tradição Afro-brasileira – INTERCAB, do qual é presidente e lidera congressos, seminários e reuniões a nível estadual, nacional e internacional (p. 146), e ainda, foi coordenador do Conselho Religioso do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, de significativa representação, no Brasil da Conferência Internacional da Tradição dos *Orixás* e Cultura.

Acreditamos que condições favoráveis são aquelas em que há uma chance de permeabilidade das populações negras na sociedade oficial, sem precisar “fazer o papel de”, “do outro”; em que nós possamos nos expressar nos modos de nossa cultura, expandir nossa civilização, divulgar a nossa verdadeira história, criar possibilidades de mudanças, intervenções que promovam e/ou recupere a alteridade africana, a ascensão do povo negro; isto é, sairmos da superfície da sociedade, ocupando espaços mais determinantes, decisivos para promoção de igualdade de direitos, que nos possibilitem interferência geradoras de mobilidade social e/ou intelectual. Condições em que, nas negociações, não está em jogo nossa identidade, nosso *ethos* e *eidos*, a nossa dignidade humana.

Líderes religiosos com voz em congressos acadêmicos simbolizam a abertura da porteira “de dentro pra fora”. Entendemos que “abrir a porteira”, o movimento de conhecimentos de dentro das comunidades-terreiro para outros territórios, especialmente, para as academias, representa um largo passo. Entretanto, não é tudo, membros dessas comunidades precisam, também, frequentar a academia, encontrar nelas condições reais de estudo, principalmente, no que se refere às matérias do currículo e acervo bibliotecário, físico e digital, com o intuito de transformar os conhecimentos ditos como “leigos” em ciência, reescrever a nossa história, uma forma de “legitimar” nossos conhecimentos. O discurso das comunidades tradicionais na academia, em quaisquer condições, estudante ou convidado, é indispensável que seja recebido e absolvido de igual para igual e nunca como nota de rodapé, simplesmente, para justificar tais conteúdos no currículo e constar na programação de projetos pontuais. Essas comunidades precisam ser ouvidas constantemente, em todos os eventos e áreas de conhecimento, visto seu amplo conhecimento. É muito conveniente para certas instituições acontecer esse contato tão somente no mês de dezembro, “Não sabemos o porquê”.

#### *Da Porteira para Dentro*

A autoridade e sabedoria de Mãe Aninha: designou e confirmou, em 1935, 12 *Obás do Ilê Axé* como Ministros de *Xangô* e inicia a construção do barracão, constrói a casa de *Ossãe* (patrono das ervas) e outra para *Onilé* (patrono da terra) (LUZ, 1997, p. 128). Na instauração do Novo Estado, *Iyá Obá Biyi* dá proteção ao escritor

e etnólogo Edison Carneiro (LUZ, 1997, p. 129). Mãe Aninha sabe o momento de sua morte, prepara-se com a roupa de N<sup>a</sup> Senhora do Rosário dos Pretos e São Benedito e comunica a todos (LUZ, 1997, p. 129). Designação de Mestre Didi para auxiliar Mãe Senhora no zelo aos *Orixás* e Miguel como presidente da Sociedade Beneficente Cruz Santa *Opô Afonjá*, minutos antes de falecer, observamos que o terreiro *Ilê Opô Afonjá* foi registrado por Mãe Aninha como sociedade civil (LUZ, 1997, p. 129). Funeral de Mãe Aninha, acompanhado por cantigas de preceitos, sendo conduzido com três passos à frente e três e três atrás, dentro de todo respeito (LUZ, 1997, p. 130). A população de ascendência africana expandindo seus valores numa “Roma Negra” (LUZ, 1997, p. 131). A Bahia respirava e experimentava os valores negros (LUZ, 1997, p. 131). Poema laudário ou *oriki* que há cinco gerações comunica e homenageia Mãe Marcelina, *Obatosi* (o rei *Xangô* merece nossa adoração): “a primeira *Iyá* do mais antigo terreiro da Bahia” (LUZ, 1997, p. 133). Continuidade do ritual do culto *Egungun* (espíritos de ancestrais importantes que retornam à terra) originário de *Oyó* com o uso das folhas rituais da árvore *Akoko* (folha masculina, de *gún*, ligada ao elemento terra), colocadas na cabeça do rei durante as cerimônias de sua instalação (LUZ, 1997, p. 138). Marcos, “O Velho”, compra sua alforria volta para África com seu filho e retornam trazendo o assentamento de *Baba Olokutun*: (ancestral *nagô* mais velho, cabeça do culto de *Egun*), princípio masculino da existência (LUZ, 1997, p. 138-139). Marcos Theodoro de Pimentel, *Alapini* (sacerdote supremo do culto aos *Eguns*), funda o terreiro *Ilê Olokutun*, no povoado *Tuntun*, Ilha de Itaparica: o terreiro não progrediu, mas o culto sim (LUZ, 1997, p. 139). O culto ao *Baba Olokutun* continua sob liderança do sobrinho Arsênio que se muda da Bahia, levando o assento do ancestral para o Rio de Janeiro (p. 139). Mestre Didi é iniciado na tradição do culto *Egungun*, por Marcos *Alapini*, aos oito anos de idade e aos quinze recebe o título de *Assogbá* (sumo sacerdote do culto a *Obaluayê*), no *Ilê Opô Afonjá*, por *Iyá Obá Biyi* (LUZ, 1997, p. 139). Mestre Didi funda o *Ilê Axipá*: terreiro de culto a *Egungun* (LUZ, 1997, p. 139). Para a participação no sacerdócio de *Egun* exige-se que seja um bem nascido: avaliado pela antiguidade de uma linhagem ou família (LUZ, 1997, p. 140). Mestre Didi viajando para África em pesquisa encontra descendentes de sua família *Axipá* (sobrenome da família do Mestre Didi, na Nigéria): de volta às raízes (LUZ, 1997, p. 140). A sociedade *Ogboni* (uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubas), cultuava a terra e o mistério

da reprodução: reimplantação dos valores hierárquicos do império *nagô* no Brasil, com representação de todos os segmentos sociais (LUZ, 1997, p. 141). A sociedade secreta *Gelede*, cultua *Iya-mi*, ('Minhas Mães', mães ancestrais), sendo Maria Júlia de Figueiredo a última sacerdotisa: também reorganizou e reinstaurou o império *nagô* na Bahia (LUZ, 1997, p. 141). Mãe Senhora, *Oxum Muiwa*, sucessora de Mãe Aninha cria os títulos *Otun* (primeiro suplente), direta e *Ossi* (segundo suplente), esquerda de cada *Obá* (LUZ, 1997, p. 144). Pierre Verger, em 1952, traz um *xerê*, (instrumento usado nas salas de *Candomblé* para invocar o *orixá Xangô*) e o *Edun Ará* (pedra de raio) *Xangô* a pedido de *Onã Mogbá*, ordenado por *Obá Adeniran Adeymi, Alafin Oyó*, mediado por uma carta que intitulou Mãe Senhora *Yanassô*, confirmado em agosto no *Ilê Opô Afonjá* com a presença da comunidade de outros terreiros e de intelectuais de diversas áreas (LUZ, 1997, p. 144). Mãe Senhora faz o Cônsul estadunidense, que a visita, esperar longo tempo para recebê-lo, ao ser apressada por um dos membros da comunidade, muito preocupado com o status e fenótipo da visita, ela respondeu que o faria esperar o tempo que desejasse, pois, pior era o que o governo dele estava fazendo como seus irmãos negros nos EUA. Ela é descendente direta de príncipes e reis, neta, bisneta e trineta de *ialorixás* é, aos olhos de Mestre Didi, seu descendente, "a grande Dama da Nação *Ketu*": "Os *Orixás* africanos tiveram, em Mãe Senhora, a melhor forma de serem cultuados no Brasil como na África, (...). A história dos terreiros *Nagô* é a história de sua família" (SANTOS, 1988 *apud* LUZ, p. 146).

Consideramos os enfoques mencionados como de "*Dentro da Porteira*" por representarem lutas internas, esforços, estratégias e iniciativas tomadas pelas comunidades-terreiro para garantir a continuação do patrimônio civilizatório africano reposto nas Américas e, em particular, no Brasil, no período da escravidão-mercantilista e herdados pelos descendentes. São as ações de resistências e insistência, pelo motivo de se encontrarem dentro de um contexto maior de repressão, perseguição e genocídio das culturas de participação, no caso específico, as afro-brasileiras, do povo que as representa.

As iniciações, fundação de terreiros, *axés* plantados, alianças estabelecidas entre diferentes nações, as oferendas, os rituais litúrgicos e comemorativos, as adaptações e aprimoramento no uso das ervas para curas físicas e espirituais, intercâmbio, investigações para mais informações sobre suas origens (o retorno daqueles que tiveram condições) à África, na busca de mais conhecimentos para

fortalecer e alargar o acervo patrimonial religioso, e compromisso de cumprimento, na forma mais fiel possível, das obrigações e realização de trabalhos nos modos de cada nação, criação de projetos, irmandades, associações beneficentes, instituições de apoio a membros de dentro e de fora da comunidade, iniciativas de reorganização das estruturas hierárquicas, próprias de cada nação, através de criação e distribuição de cargos dentro das comunidades-terreiro, dentre outras ações; os festejos, confraternizações, poemas e/ou *orikis* reivindicatórios, distintivos, atributivos, cerimoniais, cânticos, toque de *atabaque* e *agogô*, orações em geral, reelaborados em contexto de sobrevivência, de proteção aos irmãos, com conteúdo que retratam suas condições nesta nova terra, ora em terras de origem: súplicas aos *orixás* e ancestrais; nomeação de cargos, ritos específicos, *borí* (“Oferenda à Cabeça”, uma iniciação à religião); e as preces às divindades e ancestrais. Tudo isso compôs e compõe um demonstrativo de implantação, ampliação e afirmação, revitalização e atualização do *arkhé* africano em terras brasileiras, que no contexto referido, a única possibilidade seria de “Dentro da Porteira”.

**CAPÍTULO II – AS SEMELHANÇAS ENTRE OS *SPIRITUALS* E OUTRAS  
RELIGIÕES DA DIÁSPORA AFRO-ATLÂNTICA: *CANDOMBLÉ* E A LIDERANÇA  
FEMININA NO BRASIL E NA BAHIA, NO SÉCULO XIX**



**FIGURA 02 – Festa de *Obaluaiê* – *ring hout* (gritos em anel/círculo)**  
 FONTE: A autora (17/08/2019).

Este estudo objetiva abordar, à luz de Raquel Harding, as semelhanças entre os *spirituals* afro-estadunidenses (canção religiosa nascidas no século 18 entre os escravos negros dos Estados Unidos) e as religiões Afro-Atlânticas, particularmente, o *candomblé* e seus desdobramentos no Brasil, especialmente, na Bahia. Inicialmente, é feito um esboço de um dos tantos momentos do tráfico entre a Costa Africana e as Américas – o Novo Mundo, através das contribuições de João José Reis, por meio de seu estudo sobre as experiências da escravidão de Domingos Sodré, desde o tempo que passou em Onim, atual cidade de Lagos (sudoeste da Nigéria, na costa do Atlântico, no Golfo da Guiné), até seus primeiros momentos no Brasil, mais precisamente no Recôncavo Baiano. Também, uma breve passagem pelo contexto histórico da Bahia – Salvador, onde o mesmo viveu sua fase adulta, chegando a uma abordagem sobre as conexões entre os *spirituals* e a religiosidade negra no Atlântico: África – Brasil. Fundamentando-nos em outros nomes da pesquisa em torno do tema, trouxemos, ainda, uma descrição diacrônica sobre o

surgimento das casas de culto na Bahia – um pequeno quadro descritivo da evolução e multiplicações das primeiras casas de culto afro nesse Estado, durante o século XIX. Tudo isso com o propósito de situarmos historicamente o discurso das mulheres de santo, avançando para uma discussão mais profunda sobre a história de vida desses sujeitos, a respeito dos quais, em outro momento, pretendemos falar, antes, ouvirmos e compreendermos o discurso, nesta pesquisa. Dentro dessa aspiração, integramos algumas representações sócio, político e cultural daquelas mulheres – dos nomes mais tradicionais aos mais conhecidos da atualidade, seus enfrentamentos e a força do terreiro: a representações desse na vida do povo de santo ao servir como base de sustentação identitária dos sujeitos pertencentes a ele e de superação de seus conflitos.

### **3.1. Contexto histórico do século XIX: África – Brasil – Bahia**

#### **3.1.1. África**

João José Reis, uma grande referência nos estudos da África e da diáspora, em seu artigo Domingo Pereira Sodré: *um sacerdote africano na Bahia oitocentista* (2006) parte de um projeto de pesquisa apoiado pelo *Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento* (CNPq), contextualiza um dos momentos nos quais a cultura e a religiosidade negra sai de África e chega ao Brasil, particularmente, à Bahia, no século XIX, através da história do *babalaô*, citado no título.

Em Onim, país onde nasceu Domingos Sodré, Domingos Sodré Pereira, Domingos Pereira Sodré ou, ainda, Sudré. Provavelmente, ele e sua família tornaram-se prisioneiros de guerra civil e foram trazidos para a Bahia logo no início do século XIX, entre 1811 a 1820, ainda no primeiro governo de Adele, anterior às rivalidades deste com o irmão Osilokun. Pois esse período, avançando até 1850, foi marcado por intensas guerras que favoreceram o aumento descontrolado do tráfico de vítimas dos combates no interior, causadas pela queda do império de Oyó (África Ocidental, hoje, o sudoeste da Nigéria e o sudeste do Benim) e as disputas políticas entre as cidades-estados. Os prisioneiros eram trazidos até o porto de Lagos, conhecida popularmente por Onim. Somente entre 1801 e 1825, o cálculo é, aproximadamente 114.200 cativos, quase 100% deste número de prisioneiros de guerra *yorubás* passaram por Lagos. O número total de embarcados nos portos do



golfo do Benim para diversos pontos das Américas foi de 236. 600, informa David Eltis em Reis (2006).

A cidade de Onim, de acordo com Reis (2006), conhecida como Lagos, Eko (nome tradicional), hoje uma grande metrópole da Nigéria, era um pequeno reino, situado em uma das ilhas do complexo de Lagos, o qual se encontra na região do Golfo do Benim, mais precisamente, na Costa dos Escravos, área de grandes portos de navios negreiros, onde os cativos aguardavam para serem embarcados e enviados para as Américas. Ali encontravam-se os mais importantes da região, como Pequeno Popo (ou Mina Pequena), Grande Popo (Mina Grande), Jakin, Uidá (Judá), Novo Porto Badagri em Lagos. O porto Badagri, morada de Domingos, no início do século XVII, tornou-se o mais atuante, pelo menos, das três décadas finais do tráfico de negros para a Bahia. Conforme Reis (2006), Domingos fazia parte dos 175.200 falantes de *iorubá* que desembarcaram na Bahia, trazendo consigo deuses que mais tarde se tornariam populares nesse novo mundo: “Com eles e outros milhares de patrícios, também veio a religião dos *orixás*, as divindades típicas dos ioruba, cujo culto se tornaria hegemônico na Bahia” (REIS, 2016, p. 249).

Segundo David Eltis e David Richardson na obra *Os mercados de escravos e escravas africanos recém-chegados às Américas: padrões de preços, 1673-1865* (2003) em que tratam das finanças do tráfico de negros e negras para as Américas, os principais destinos dos africanos e africanas traficados para o Novo Mundo foram: Brasil (Nordeste, Bahia, Sudeste); Caribe Leste (incluindo Barbados, Pequenas Antilhas, o Suriname, Demerara e Buenos Aires), Caribe Oeste (Cuba, Jamaica e São Domingos), os Estados Unidos (ELTIS; RICHARDSON, 2013, p. 13).

### 3.1.2. Brasil – Bahia

Os estudos de Edison Carneiro (2002, p. 50-51) informam que no Brasil, desembarcaram escravos de três regiões: Costa Portuguesa (Costa da Guatemala); Golfo da Guiné (a Costa da Mina), outrora dividida em Costa do Marfim, (Costa do Ouro e Costa dos Escravos); e Angola, dando a volta ao continente para alcançar a Contra-Costa (Moçambique). Pesquisadoras/es como o citado, referenciadas/os em Nina Rodrigues dividem os povos africanos em dois grandes grupos linguísticos: sudaneses (os da Guiné e Costa de Mina) e bantos (os de Angola e Moçambique). Os negros da Costa de Mina desembarcaram apenas na Bahia, alguns distribuídos

para a zona de mineração, e os demais, em São Luis do Maranhão, Bahia, Recife, Rio de Janeiro, Pará e interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo. O tráfico interno misturou várias nações africanas. Entre os chegados na Bahia, é importante realçar o espírito revolucionário e o nível intelectual dos *hauçás* (povo que habita o Norte da Nigéria e o Centro do Níger) e dos *iorubá* ou *nagôs* (constituem dois dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental). Percebemos que muitos autores falam da crescente influência dos *nagôs*, passando a responder intelectualmente pela população negra da cidade, tendo como aliados os negros *êwes* ou *jêjes* (habitam o sul do Gana, Togo e Benim, ao leste do rio Volta), os quais na mitologia e a organização social se assemelham a dos vizinhos da Nigéria.

O contexto em que Domingos viveu na condição de escravo aqui na Bahia, com referência a Reis (2016) foi frisado por muitas revoltas, chegando a trinta, envolvendo Salvador, o Recôncavo e regiões próximas, no início, em 1807. Em Santo Amaro, próspera cidade açucareira, onde Domingos trabalhou como cativo no engenho Trindade, nos primeiros anos, antes de ser enviado à cidade para cuidar de entes de seus senhores e em São Francisco do Conde, adjacente, ocorreram quatro: em 1816, 1827 e duas em 1828. Em Salvador, em 1835, a revolta dos *malês*, muçulmanos. Em todas elas houve participação dos *nagôs*, presumivelmente a nação de Domingos. Acreditamos que devotos dos *orixás* estiveram envolvidos com a revolta do quilombo do Urubu, localizado na Mata Escura, região periférica de Salvador, trecho da Mata Atlântica. Há indicações de que este povoado abrigava uma casa de *candomblé*. Todavia, de acordo com o autor, não se tem informações sobre a participação de Domingos em algumas dessas revoltas, isso não o coloca em posição de conformado, apenas usou outras armas como resistência. Algo que se assemelha com as formas de resistência dos adeptos dos *spirituals* estadunidenses.

### **3.2. Religiosidade negra no Atlântico e suas conexões: África – Brasil**

Estudos apontam que os *spirituals*, canções tradicionais das religiões Afro-Americanas possuem correspondentes em outras religiões de origem de africana cultuadas pela diáspora e seus descendentes espalhados pelo Atlântico, o Novo Mundo, no século XIX. A partir do exposto e do conhecimento que temos sobre a elaboração desses cânticos e a resistência impulsionada pela fé do povo negro,

constatamos que os cânticos trazidos da África Antiga e reelaborados em terras alheias são responsáveis pela organização e manutenção de conteúdos religiosos e culturais, incalculáveis, de negras e negros nas Américas, as/os quais foram arrancadas/os de seus lares, lançadas/os ao mar em condições desumanas, sem saber para onde, subjugadas/os, com valores e dignidade dilacerados, na maioria dos casos, e, não tendo nada mais com que se valer, restando a única coisa que o colonizador não pode tirá-los, a fé em seus deuses.

Os estudos de Rachel Elizabeth Harding, em seu artigo *Você tem direito à árvore da vida: spirituals afro-americanos e religiões da diáspora* (2016) nos orientam no sentido de perceber características próprias dos *spirituals* (canções) presentes em religiões afro-estadunidenses tradicionais, a exemplo da Batista, Santidade e Pentecostal e formas rurais do Sul que são comuns a outros cultos religiosos Afro-Atlânticos como “pedras sagradas em Santeria cubana, folhas de cura do *Candomblé* brasileiro e águas ancestrais no *Vodu* haitiano” (HARDING, 2016, p. 203). Conforme a autora, esses cânticos surgiram como reação à condição de escravizadas/os, pois, além de sua letra com tom apelativo, de súplica, e codificada, a criação dava-se em contexto de extrema opressão, como um pedido de socorro aos deuses, ancestrais, aquilo que os tornavam humanos, numa situação de tomadas de decisão, eles se reuniam para organizar os grupos, passar informações, escolher representantes, criar estratégias de resistência e fuga, igualmente, desabafar, expurgar as dores físicas e espirituais acumuladas cotidianamente.

Segundo Harding (2016, p. 203), em toda parte do Novo Mundo, as Américas, por onde houve notícias de africanos escravizados, “de Boston na Nova Inglaterra a Montevideú, no Vice-Reino do Rio da Prata”, onde pisou a diáspora, independente de sexo ou idade, “surgiram formas culturais e religiosas que refletem as complexidades, particularidades, temores e as exigências de cada situação”, mescladas ou não com outras religiões ou formas culturais. Mas a presença africana foi essencial para a “criação” e formação histórica, econômica, cultural e, principalmente, religiosa do “Novo Mundo”. Há marcas de resistência dos cultos afros em todos os territórios onde houve escravidão, principalmente, nas cidades em que a exploração da mão de obra escrava foi mais intensa. A autora cita alguns países e produções econômicas correspondentes em que a resistência negra ocorreu entre protestantes ou católicos. No Brasil, cidades de mineração do ouro, em Cuba e Jamaica, nas lavouras de cana-de-açúcar, Venezuela, nas colinas de

café, nos Estados Unidos, nas plantações de algodão e índigo, regiões do Sul. Adicionalmente, informa a mesma autora que se encontra em todos os espaços físicos, naturais ou não, inclusive em pequenas fábricas e nas descendências da diáspora e seus desdobramento e avanços em outros países, como Haiti, Uruguai, Peru, México, Trinidad, Guiana.

As canções são acompanhadas de movimento com danças ritualísticas, linguagem bíblica, conteúdos da religiosidade africana e experiências de resistência e combate à opressão. E assim, nasce um cristianismo afrodescendente.

As principais características ou elementos que compõem os *spirituals* afro-estadunidenses e que serviram de base para “o surgimento de um cristianismo afro-americano diferenciado, com elementos comuns a outras religiões afro-americanas como Santeria, *Vodu* e *Candomblé* são: utilização dos recursos locais de origem e da localidade onde tornaram-se cativos, letras evocativas, às vezes codificadas com avisos, estratégias e percursos de fugas, as circunstâncias de criação de desenvolvimento, canções com movimentos de dança ritualística, linguagem cristã e passagens bíblicas, “valores religiosos africanos e a experiência de luta” no Novo Mundo. Entre os elementos mais compartilhados está o *ring shouts*, (anel, círculo, roda de dança), mistura de música e movimento.

Porém, outros também se destacam: dança sagrada, *shouting* (gritos individuais); casas, abrigos, galpões com pouca mobília, isolados, distantes dos senhores e uso de estratégias para reduzir o som – bacias de estanho virada e presa no teto e vasilha com água colocada no meio da sala ou ao lado da porta; culto ao ar livre em volta de uma fogueira; canto e dança com “passos leves e pouco peso”, roda girando em sentido anti-horário; palmas; ritmo crescente; repetição de versos; instrumentos de percussão, baquetas; movimento de corpo; espírito chamado e respondido; o sofrimento, a distância e saudade de seu continente; pisadas; *rush harbors* (casas de louvou e abrigo passageiro); prece cantada ou celebrada; combinação e variação de tons musical; histórias; comidas; perspicácias; ronda de louvores, rituais de oferendas, linguagem secreta, o corpo sagrado, o corpo desprezado, banhos. Os barracões de dormir, comuns em Cuba e algumas regiões do Caribe; o isolamento das casas de culto encontra-se em Cuba, Brasil, Haiti e Estados Unidos, perto do mato, próximos às lavouras. Vale ressaltar que, no Brasil, muitas casas de culto tiveram que sair do centro para regiões periféricas ou rurais, devido à perseguição do Estado, entretanto, encontraram neste novo espaço um

ambiente mais favorável às atividades religiosas, devido à proximidade com a natureza, principalmente, as matas.

Como já foi mencionado anteriormente, a tradição africana foi disseminada por todo Atlântico, por onde passou ou ocorreu a escravidão, a exemplo de Uruguai, Peru, México, Trinidad, Guiana, todavia, as mais amplamente praticadas são Santeria cubana, *Vodu* haitiano e *Candomblé* brasileiro. Um elemento presente na maioria das religiões Afro-Atlânticas é a *ring houts* (gritos em anel/círculo) com “música ritualizada e coletiva e ritmos de dança”, a aproximação com os deuses, através da possessão. Acompanhando a discussão desenvolvia até então, é óbvio que as três guardam semelhanças entre si, considerando que existem variações dentro e entre elas. São três as matérias que perpassam pelas três tradições, de certa forma, já mencionadas acima: a música, o coletivo e o corpo, lembrando que são características próprias do *ring houts*. Essas matérias ou elementos compreendem os meios pelos quais, no continente, bem como, na diáspora, principalmente, no *Candomblé*, “o Sagrado é honrado e chamado para a comunidade humana” (HARDING, 2016, p. 206). Outros elementos são compartilhados entre as principais tradições da diáspora – a Santeria, o *Vodu* e o *Candomblé*. Nas três tradições o *círculo da dança* é essencial para experiência da comunidade; assim como, de adoração, a aproximação com os espíritos (possessão); a relação de familiaridade, termos que, embora originários de línguas distintas, possuem significados análogos – a divindade: “presença divina na natureza, manifestação de Deus e energias espirituais protetoras” (HARDING, 2016, p. 209). O objetivo maior do culto nas três tradições é “criar um espaço para o sagrado entrar e *interagir* com as pessoas presentes” para serem “sentidos vivenciados e apreciados” (HARDING, 2016, p. 209). Todavia, embora as três tradições possuam semelhanças expressivas, cada uma guarda suas peculiaridades:

Otanes – (Pedra Sagrada) conhecida como *Santeria-cubana*, *Lucimí* ou *Regla Ocha* (caminho dos Santos) possui sua casa ancestral, hoje, no Sudeste da Nigéria e Leste do Benim, origem no fim do século XIII e XIX, com a dispersão dos reinos *Yorubá*, estendeu-se às colônias portuguesas no Brasil e espanholas em Cuba. Os *orixás* são elementos da natureza: *Changô* (rei do trovão, tempestade), *Ochún* (rainha da água doce), *Yemanjá* (rainha do oceano), *Ogun* (patrono do minério, ferro, etc.), o *aché* (a força sagrada de cada *orixá*) é centrado nas pedras

identificadas, recolhidas de lugares associados a cada divindade e iniciadas num ritual sagrado.

O *candomblé* – Folhas de Axé – ervas. Cada *orixá* é dono de uma erva, as ervas são associadas a cânticos e rezas, as folhas são usadas em banhos, limpezas cerimoniais e cerimônias de cura, ritos iniciativos, bem como em comidas sagradas para os *orixás*, além de aparecerem nos cantos de salas ou penduradas nas paredes como purificação do ambiente. Há uma interdependência entre os humanos e a natureza, algo fundamental na cosmologia do *Candomblé*. Assim como os *spirituals* – canções – são instrumentos de cura, espirituais e físicas, da diáspora estadunidense, as folhas são os instrumentos para as mesmas funções, no *Candomblé*. A autora associa o papel dos maestros dos cânticos sagrados afro-estadunidenses (*spirituals*), ao do maestro no *candomblé*, *calofé* ou *alabê* (responsável pelo o repertório e tons dos pontos/cânticos dos *orixás*), os quais curaram as feridas da escravidão, ao papel desempenhado pelas *yalorixás*, *babalorixás* e *babalaôs* na manipulação das folhas e uso sagrado para cura de mesmas enfermidades.



**FIGURA 03 – Festa de Obaluaiê – *spirituals/candomblé***  
 FONTE: A autora (17/08/2019).

Esse papel dos cantores como representantes da medicina – músicos e artistas como sacerdotes/curandeiros da comunidade, é aquele que os criadores dos

*spirituals* compartilham com seus parentes no Brasil, Cuba, Suriname, Jamaica e também em outras partes da diáspora (HARDING, 2016, p. 222).

*Vodu-haitiano* – as Águas. Sua casa ancestral é a Guiné – moradia eterna de *Iwa* (caráter). Os *Vodus* são as águas profundas do abismo, onde as almas dos mortos retornam para descansar. Desse lugar, “a força e as bênçãos dos ancestrais são recuperadas para benefício de seus descendentes em cerimônia conhecida como *retire d’enbas d’leau*” (remover de baixo da água) (HARDING, 2016, p. 223), os líderes são chamados de *houngan* (altos sacerdote) e *manbo* (sacerdotisa). Em cerimônia, de posse de um chocalho sagrado, o/a líder movimenta-o, às vezes, acompanhado de murmúros suaves na evocação dos *les invisibles* (invisíveis, as almas dos mortos, especialmente, a família), esses espíritos passam a residir em vasos especiais mantidos próximos da família, e quando isso acontece esses espíritos são tratados com exaltação, seus adeptos ouvem vozes com quem se comunicam.

### 3.3. **Candomblé: conexão entre as partes**

Essa dinâmica de *fazer, relacionar, correlacionar, assimilar, construir, reconstituir, reelaborar, etc.*, tem a ver com construção de um conceito que, ultimamente, tem sido bastante explorado na discussão de estratégias para uma educação antirracista, a *pregnância*<sup>5</sup>, isto é, impor força de espírito, agregar valor, através de ação coletiva, da conexão entre as partes – algo bastante presente nas religiões negras tradicionais. No *candomblé*, encontramos um conjunto de conexões entre: cantos, ritmos, rodas ritualísticas, natureza, transe, dentre outros. Assim Harding (2016) corrobora, mais ainda, com o diálogo que se esboça, por hora, entre *a Religiosidade negra no Atlântico e suas conexões: África – Brasil*. Vale ressaltar que o termo citado é novo e trabalhado por alguns acadêmicos preocupados como um ensino significativo para todos os sujeitos, como Silva (2016), o conceito atribuído por esse, está direcionado para o ensino, o autor questiona o ensino fragmentado e aconselha, fundamentado em Moraes (2012, p. 132), que o mesmo esteja voltado para “a emancipação dos sujeitos históricos, capazes de construir seu

---

<sup>5</sup>Ideia de “relações entres as partes”. Discutido por José Antônio Novaes da Silva, no *Capítulo 4, Reflexões e Estratégias para a construção de uma educação antirracista*, sob a luz de (ANDRADE; SLUTER, 2012), na obra *Formação Cultural*. ALVES, Rita de C. D. P.; NASCIMENTO, Cláudio O. C. do (Orgs.). 2016. p. 51-67.

próprio projeto de vida” (MORAES, 2012 *apud* SILVA, 2016, p. 61). Sugere, também, um olhar sobre as relações que as partes mantêm, presente em qualquer objeto, para se chegar ao *todo*, todavia, alerta sobre a precisão de um diálogo como outras áreas do conhecimento e da consciência da necessidade de agir intencionalmente, tomar atitudes pensadas e organizadas em prol de uma coletividade. Entretanto, o sentido geral do termo mantém correspondência com o conceito que intentamos construir sobre esse *poder* que emerge do terreiro, numa agregação de energia, força e luta resultantes, acreditamos, da ligação de todas as partes presentes e participantes do culto.

A *pregnância* é algo relacionado, articulado e estruturado e que pode intensificar-se, tornando-se mais substancial com vistas a conseguir, não só se defender e/ou de combater todo tipo de enfrentamentos do cotidiano, como também, provocar mudanças mais significativas neste outro espaço, no qual as estruturas sociais e políticas foram estabelecidas e controladas, e ainda são, pelo paradigma do colonizador, avançando de uma defesa mais restrita, pessoal e de seus familiares, para o coletivo, ou melhor, uma *ação coletiva* que, segundo Silva (2016) respaldado em Valverde; Stocco (2009), constitui uma ação muito mais complexa, é um “enxergar para além da superfície e do habitual” (VALVERDE; STOCCO *apud* SILVA, 2016, p. 61-62).

Salientamos que a importância desse conjunto, rede ou tecido ritualístico pujante está na crença de que esta teia é o sustentáculo da tradição cultural e religiosa, assim como, em muitos casos, a base de suas reelaborações. Lembrando que essa malha de ligações de elementos sagrados encontra-se presente, semelhantemente, nas religiões Afro-Atlânticas, alguns aspectos mais que outros, embora mescladas com conteúdos litúrgicos e ritualísticos de religiões europeias ou não, incluindo as religiões ameríndias.

No contexto da escravidão, essa correspondência entre tais elementos, próprios das religiões negras da diáspora, constituiu-se num complexo maior e poderoso de sobrevivência de gerações. A sustentação espiritual é algo que acompanha a diáspora negra em toda a sua trajetória, desde África, a sua travessia para o Atlântico, até os dias de hoje nas Américas. Ao fazer uma reflexão sobre a história de vida de um *babalaô*, na introdução de sua obra (HARDING, 2016), reforça o pensamento que vimos, aqui, desenvolvendo – a dinâmica relação entre as



partes. Fundamentada nos estudos de Júlio Braga – uma grande referência do *candomblé*

na Bahia – do livro *Na gamela do feitiço: Candomblé e resistência à repressão* (1995), Harding relata uma entrevista feita por um jornal local de Salvador a Martiniano Elizeu de Bomfim, em 1936, nascido em meados do século XIX, de pais africanos e escravizados no Brasil, indiretamente, ela evidencia a força dos modos do “fazer religioso” que se elabora no momento dos cultos negros, por meio dos rituais, mantendo sempre a conexão que entre os elementos citados, os quais percebemos presentes também na vida Sodré como *babalaô* – sujeito de pesquisa de Reis (2006) que se apropria da energia “extraída” dessa pregnância (relações ritualísticas do culto), às vezes de formas não convencionais, para traçar estratégias de sobrevivência e emancipação nesse Novo Mundo para ele, que foi a Bahia. Edison Carneiro em *Candomblé da Bahia* (2002), no capítulo IX, sobre os *babalaôs Martiniano Bonfim e Felisberto Sowzer*, afirma que “ambos são filhos de africanos de Lagos (Nigéria)” e, referindo-se a Martiniano, acrescenta: “foi a figura masculina mais impressionante das religiões negras brasileiras. Filho de escravos, estudou em Lagos [...]. Morreu como mais de oitenta anos (1943)” (CARNEIRO, 2012, p. 120). Na sua narrativa Harding (2016) fala sobre os traumas advindos da escravidão e o que a herança religiosa representou na vida de Martiniano. ‘Minha mãe, me lembro bem, tinha uma cicatriz nas nádegas porque ela foi queimada com castigo’ [...] Após a morte de seu pai, o filho assumiu as responsabilidades do ritual do altar da família” (BRAGA, 1995 *apud* HARDING, 2016, p. 202) e de sua ascendência neste outro mundo, configurando-se como líder religioso respeitado no contexto social no qual se colocava como representação social de grande referência, presidente de irmandade. Encontramos, também, outros expoentes semelhantes na maioria das histórias do povo de santo afro-brasileiro e em todo Atlântico negro. Em outras palavras, o que colocamos neste parágrafo são as semelhanças das experiências que essas crianças ou jovens tiveram com a escravidão, e como sobreviveram a ela, lembrando que os pais dos dois, Domingos e Martiniano, são oriundos da região de Lagos (Nigéria); são testemunhas do sofrimento dos pais; tornaram-se *babalaôs*, posto que os tirou de uma condição comum a quase todas e todos da diáspora. Reis (2006) fala sobre a trajetória de Domingo Sodré como escravo para o Brasil, nascido

no final do século XVIII e Harding (2016) sobre Martiniano<sup>6</sup>, nascido em meio ao século XIX, que fala das marcas da escravidão no corpo de sua mãe e da herança religiosa de seu pai que cultuava *Oyá*, “divindade *Yorubá*, dos ventos e das transformações, quem o pai acreditou tê-lo acompanhado nas grandes atribulações” (HARDING, 2016, p. 202).

Assim como eles, tantos outros e outras da diáspora valeram-se de estratégias para ressignificar, construir e resistir aos “traumas e transcendências” da escravidão. O caminho até aqui percorrido tem o intuito de direcionar um olhar especial para as mulheres de santo que durante séculos, além de enfrentar a opressão e os maus tratos do senhor, contou com o machismo e o sexismo, somados ao racismo religioso, dentre outras opressões que se acumulam na vida da mulher negra.

O cântico *Run Mary, Run*, com o qual Hadinig (2016, p. 201) inicia o texto, traduz algumas das imagens de luta comuns nos cânticos tradicionais estadunidenses, frequentes também, nos cânticos de outras diásporas negra no Atlântico, estas imagens evidenciam a atitude e a ação coletiva das mulheres de santo em outras partes das Américas.

Corra, Maria, Corra

Corra, Maria, eu disse corra

Corra, Maria, Corra

Você tem direto à árvore da vida.<sup>7</sup>

Essas imagens são marcantes, principalmente, por traduzirem evidências da presença um forte elemento da cosmovisão africana nas Américas, o sentimento de coletividade. O sentimento de “ter direito” não é uma questão individual, mas sim, minha e da/o outra/o, ideal de humanidade da filosofia *Ubuntu* (antiga palavra africana da língua *Zulu*-pertencente ao grupo linguístico *bantu*), que trataremos mais adiante.

---

<sup>6</sup> Martiniano Eliseu de Bonfim, Ajimúdà (1859-1943). Filho de pais escravos, *babalaô* e intelectual na Bahia. Cf. Edison Carneiro, 2002. p.120.

<sup>7</sup> *Run, Mary, Run (corra, Maria, corra)*. YOU GOT A RIGHT TO THE TREE OF LIFE: African American Spirituals and Religions of the Diaspora. Rachel Elizabeth Harding. Vol. 57, No. 2, RACE & RELIGION: THE ELIXIR OF SEPARATION (SUMMER 2007), pp. 266-280.

### 3.4. Casas de *Candomblé* na Bahia: origem e evolução

#### 3.4.1. Origem da liderança feminina nos terreiros da Bahia

A descrição a seguir sobre a origem das primeiras casas de *candomblé* no Brasil é um recorte de um estudo bibliográfico anterior da presente pesquisadora, Marilene Martins dos Santos, parte do capítulo *Panteon do jêje-nagô* em *Os Cânticos de Ossãe: a força e poder de suas imagens* (2006).

A discussão feita por Edison Carneiro, em *Candomblés na Bahia* (2002, p. 15) lembra o exclusivismo à cultura *nagô* que Nina Rodrigues dedicou em seus estudos em detrimento às demais religiões de origem africana e as críticas dessas últimas por ele sofridas. Em averiguação sobre o que o induziu a tal postura, a partir dos estudos de Carneiro (2002), entendemos que Nina apoiou-se no fato de que negras e negros de outras procedências haviam adotado como sua essa religião, isto é, que africanas/os de outras nações terminaram assimilando o modelo *nagô*. Mais tarde seus estudos serviram de instrumentos de comparação das grandes diferenças entre as religiões africanas, graças ao amplo estudo que o mesmo realizou no passado, abarcando quase todas as manifestações religiosas do negro no Brasil, por exemplo, o culto do *Candomblé* (Bahia), *Macumba* (Rio de Janeiro), *Xangô* (Pernambuco e Alagoas), *Batuque* (Rio Grande do Sul), *Pará* (Porto Alegre), *Babacê* (Amazônia e Rio Grande do Sul), *Tambor* (Maranhão e Pará), inspirando assim, outros pesquisadores. É de ciência de todos, tal como, já exposto anteriormente, de que há características comuns entre religiões negras nas Américas, observando as estratégias de distribuição geográfica de negras/os escravizadas/os, adaptações nesse Novo Mundo e mesclas com outras religiões eurocêntricas, principalmente, o cristianismo, tudo isso em decorrência de um intenso e prolongado tráfico de negros da Costa Africana. As palavras de Roger Bastide, no livro *O Candomblé da Bahia* (2001) corrobora para nosso entendimento, ao explicitar que os *nagôs* (denominação de todo negro da Costa dos Escravos que falava ou entendia o iorubá) e daomeanos (povo africano que habita o Togo, Gana, Benim – antigo Daomé e regiões vizinhas, representado, no Brasil, pelos povos *fon*, *éwé*, *mina*, *fanti* e *ashanti*), são mais fiéis às suas raízes, enquanto que os *bantu* são mais adaptáveis, tanto na linguagem quanto na confluência com outros deuses que não africanos como os *caboclos*: “É verdade que o sincretismo não é tão grande quanto

na macumba, havendo mais justaposição que assimilação” (ROGER, 2001, p. 328). As festas dos *caboclos*, por exemplo, não são feitas na mesma época que dos africanos, as roupas são diferentes. “Enquanto que o *candomblé* de *orixás* se desenvolve sob o teto do barracão, o *candomblé* de *caboclo* realiza-se ao ar livre, pois as divindades indígenas são divindades de ar livre” (ROGER, 2001, p. 328). Entretanto, entendemos também, que nenhuma cultura pode ser subjugada, em aspecto algum, seja do ponto de vista quantitativo ou qualitativo. Cultura é sempre cultura, seu valor plural e singular é inalienável e imensurável. Por momento, esse estudo não pretende aprofundar-se nessa discussão. Desta forma, tomamos como base as duas culturas ou nações.

O panorama da nação *jêje-nagô* feito à luz (CARNEIRO, 2002), já no início do século XX, demonstra quão significativa foi a presença feminina na disseminação e perpetuação da crença aos *orixás* no nosso país e o trajeto de evolução destas primeiras casas que se tornaram referência da religiosidade negra e, igualmente, de empoderamento<sup>8</sup> para as demais casas de santos e suas ilustres representantes atuais.

Segundo Marilene Martins dos Santos (2006), referenciada em Barros; Napoleão (2003a), os *Jêje-nagôs*, provenientes da região do antigo Daomé, atual Golfo do Benin, teriam chegado no período entre 1770 a 1850. Os *jêjes* foram trazidos da região do antigo *Daomé* e os *nagôs*, formados por diversos grupos étnicos – *Egba*, *Egbado*, *Ijesa*, *Sábé*, *Ijebu*, *Òyó* e, principalmente, os *Ketu* (um dos sete reinos originais estabelecidos pelos filhos de *Oduduwa* segundo a mitologia do Império de *Oyo*), originados da região onde está situada hoje a Nigéria e o Golfo de Benin. Aqui no Brasil, o termo *nagô* tornou-se uma espécie de genérico de todos os grupos, vinculados por uma língua e seus dialetos. Apoiada nos estudos de Barros; Napoleão (2003a, p.15), ela acresce: “No séc. XIX, o reino de *Ketu* e o de *Òyó*, situados no Benin e Nigéria, respectivamente, foram dizimados devido à guerrilha entre africanos (SANTOS, 2006, p.12).

A mesma autora, alinhada ao que informa Barros; Napoleão (2003a, 15-16), explica que apesar de a primeira nação *ketu* ter sido instalada na Bahia, aproximadamente, há mais de 200 anos, seu assentamento (registro) data de 1830 sob o nome de *Ilê Iya Nassô* (um importante título de sacerdotisa do Império

---

<sup>8</sup> Entendendo, dentro filosofia do feminismo negro, mulher empoderada como é aquela que quando ela cresce, todas ao seu redor crescem, é referência também para as gerações posteriores.

Africano, responsável pelo culto a *Sango* e às divindades secundárias ligadas a este no palácio de *Oyó*), no bairro de Brotas. Confere:

[...] a primeira casa de *candomblé* da “nação *Ketu*”, no Brasil, surgiu por volta de 1830, no Engenho Velho de Brotas, com o nome de *Ilê Iya Nassô*. Este é o registro de fundação, porém, inicialmente, instalou-se na Barroquinha, Avenida Vasco da Gama, dito por alguns, há 200 anos, com o nome de “*Iyá Omi Asé Airá Intile*”, fundada por três negras das quais se tem apenas os nomes africanos: *Iya Adêtà, Iyá Kalá e Iya Nassô* (BARROS; NAPOLEÃO, 2003a, *apud* SANTOS, 2006, p. 12).

A falta de correspondência entre as datas do *Axé* plantado e o registro da casa é uma questão que se avança até os dias atuais, isso deve-se também, acreditamos, à preocupação com a perseguição da religião. *Ialorixá*, cargo de grande representatividade religiosa e status social no século XX, sempre foi alvo de acirradas disputas dentro e entre terreiros, o lado positivo disso é que as casas de *Axé* foram e vão propagando-se, ocupando outros espaços.

O complexo religioso *jêje-nagô* é resultado da junção de grupos religiosos distintos. Acreditamos, em meio às controvérsias sobre a primeira fundadora, que *Iya Nassô* liderou um grupo na fundação do 1º “terreiro”. Ampliando seus horizontes no Brasil, a partir desta casa, surgem mais duas de igual tradição: *Ìyá Omi Àsé Ìyámase* e *Ilê Axé Òpó Afònjá*, fundadas por Maria Júlia da Conceição Nazaré e Eugênia Ana dos Santos, Oba *Bíyí*, respectivamente. A primeira casa é localizada no Alto do Gantois e a segunda no bairro de São Gonçalo do Retiro. O surgimento destas novas casas ocorreu devido à concorrência das filhas de Marcelina, sucessora das três fundadoras do *Ilê Ìyá Nassô: Iya Adêtà, Iyá Kalá e Iya Nassô*, que vindo a falecer, suas filhas disputaram sua sucessão, sendo vencedora a primeira, Maria Júlia de Figueiredo. A Maria Júlia de Conceição, mãe-pequena da casa, vencida, afastou-se e fundou com os demais dissidentes o *candomblé* do Gantois. Essa sentindo-se lesada, trouxe o *Axé* do Engenho Velho para o Gantois, dando continuidade ao antigo. A Senhora Púlquéria, filha de Conceição, foi sucessora da própria mãe e antecessora de Mãe Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazaré). Houve uma segunda dispersão do *candomblé* com a morte de mãe (Ursulina), substituta de Maria Júlia Figueiredo na direção do Engenho Velho de Brotas. Uma das partes foi chefiada por Aninha (Eugênia dos Santos, 1869-1938) – filha de *Bambuxê* – que reivindicava o trono para o irmão de santo (BARROS; NAPOLEÃO, 2003b *apud* SANTOS, 2006, p. 12-13).

Neste “empreendimento” religioso, à medida que se mostra mais poderoso, mais ferrenha, aumenta a perseguição pela sociedade, igualmente, pelo Estado, através da repressão policial. Então, Aninha afasta-se com Tio Joaquim e seus companheiros, fundando, em 1910, o “*Asé Opó Àfònjá*” em São Gonçalo do Retiro. Nessa época, além das referidas, outras comunidades religiosas de origem africana e até ameríndias estavam em processo de formação na Bahia. Por conseguinte, surgiram outras casas de “nações” *jêje, angola, congo, caboclo*, e até *mucurumim* (hoje extinta). Essas casas, vistas por leigas/os brancas/os como demoníacas, tornam-se alvos de perseguição, sendo obrigadas a migrarem do perímetro urbano para o rural. “Se por um lado houve perdas, por outro, ganhos significativos, ficando mais próximo da natureza, das árvores sagradas, em meio a uma variedade de espécies de vegetação” (SANTOS, 2006, p. 13).

#### 3.4.2. A representatividade feminina na religiosidade negra: Brasil e Bahia

Jocélio Teles dos Santos, atuante nas áreas de Antropologia, Etnologia, religiosidade afro-brasileira, ações afirmativas no ensino superior, faz uma análise quantitativa dos perfis dos terreiros de Salvador-BA em sua pesquisa *Os candomblés da Bahia no século XXI* (2007) que corrobora com o exposto anteriormente:

A maioria das lideranças dos terreiros declara-se da cor preta (58,3%), e se acrescentarmos à parcela de pretos o percentual dos pardos, o total das lideranças afro-brasileiras nos terreiros corresponde a 88,7%. Os brancos são apenas 4,6%, os indígenas 2,8% e os amarelos 0,8% (SANTOS, 2007, p.20).

Segundo Santos (2007), quantitativamente, a liderança absoluta da religiosidade negra em Salvador é feminina (63,7%), apesar de dados da pesquisa da Secretaria da Indústria e Comércio apontem, nas últimas décadas, um considerável aumento do número da representação masculina, sendo (28,9%) em 1983, para os atuais (36,2%), observando que seu maior crescimento ocorreu nos terreiros da nação Keto. Contudo, ser do gênero feminino, de santo, com o recorte racial, negra, é uma discussão profunda no que se refere às experiências de enfrentamentos social, político e cultural, principalmente, quando se trata de empoderamento. Vale ressaltar que não temos a pretensão de hierarquizar as

opressões, como se tem, ultimamente, porém, consideramos que elas são acumulativas, principalmente, para a mulher de santo.

Além dos números, o fator simbólico e prático é um determinante, pois, é a mulher que dá a sustentação permanente à família. A literatura informa-nos que na história da humanidade, nas dificuldades encontradas no convívio familiar, principalmente, as econômicas, os homens migram em busca de outras alternativas e as mulheres ficam garantindo o espaço, a segurança das/os filhas/os, elas passam a provedora integral, em suma, assumem o comando da casa em todos os sentidos. A peculiaridade de mulher zeladora e cuidadora do *panteon* africano e de sua cultura é de consonância quase unânime entre pesquisadoras/es e intelectuais. Estudos indicam a preponderância feminina na história do *candomblé*, lembrando, mais em grupos *nagôs* que em outros.

O reconhecimento dessa liderança dar-se, até mesmo, por aqueles estudiosos e/ou *babalaôs* que questionam tanto o brilho das referidas mulheres, como Júlio Braga, antropólogo, uma honrada representação do culto afro na Bahia, como *babalaô* e pesquisador, que no capítulo “A projeção do nome e a liderança feminina”, no livro *Candomblé: a cidade das mulheres e dos homens* (2014) trata da origem desse discurso e suas atribuições à figura feminina:

Um dos entraves no discernimento sobre a primazia da liderança feminina deve-se a algumas sacerdotisas que alcançaram o reconhecimento público como líderes religiosas. Além deste fato, é notório que os ‘mais famosos terreiros’ tenham sido fundados por mulheres e, muitos deles, continuam por elas administrados (BRAGA, 2014, p. 97).

O mesmo autor associa parte dessa visibilidade ao discurso excessivo de exploração midiática. Contudo, reconhece que o lado positivo dessa exposição é a valorização do *candomblé* que se configura como importante ferramenta de resistência e enfrentamento contra o racismo e as insistentes estratégias de extinção e/ou apagamento das religiões negras nesse país. Embora, logo em seguida, argumenta que os valores atribuídos pela mídia a certo grupo de mulheres de santo terminam por fazer sombra a tantos outros e outras, da mesma forma, dotadas/os de competência e sabedoria religiosa e, do mesmo modo, mantenedores do patrimônio religioso herdado. Mesmo assim, ainda destaca, que até os “esquecidos” pela mídia, concordam com os predicativos tão valorosos atribuídos às mesmas:

E assim – através de discursos midiáticos e institucionais – muitas mães de santo se transformam, para o grande público, em ícones reconhecidos de sabedoria religiosa afro-brasileira. [...] É bem verdade que a exposição continuada de nomes de lideranças e de suas qualidades sacerdotais nos grandes veículos de comunicação traz visibilidade para o *Candomblé* como instituição religiosa, e se torna valioso instrumento para o enfrentamento das práticas discricionárias e da intolerância contra a religião afro-brasileira. [...] É bem verdade, também, que grande número desses ilustres desconhecidos reconhece os valores e atributos daquelas lideranças permanentemente veiculadas pela mídia (BRAGA, 2014, p. 97-99).

Outro pesquisador que se mostra insatisfeito com a primazia feminina revelada, tanto pela mídia quanto por outros pesquisadores, é Gonçalo Santa Cruz de Souza, que no capítulo *O homem Iyawô*, em sua Tese *A CASA DE AYRÁ – Criação e transformação das casas de culto nagô: Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande-MS* (2008), em outras palavras, diz que Edison Carneiro ao analisar as informações de Ruth Landes na época de sua pesquisa, agiu com negligência a ponto de não enxergar os tantos *iyawôs* iniciados em casas tradicionais, reconhecidas por ele próprio. O autor cita alguns nomes de forte representatividade masculina. Entre esses, para melhor exemplo, Joaquim Vieira da Silva, que segundo Souza:

[...] o *Obá Saniyá*, um africano de nascimento, originário do Recife, avô biológico de *Iyá Cantulina* – uma das informantes principais – irmão de iniciação de Aninha, fundadora do *Ylê Axé Opó Ofonjá*, Tio Joaquim, saudado como ancestral importante nos *Ipadês* das casas *nagôs*, foi iniciado no mais antigo terreiro *nagô* da cidade de Salvador, o *Ylê Iyá Nasô*, *A Casa de Ayrá*, [...] (SOUZA, 2008, p. 44).

Porém, logo na página seguinte, o mesmo autor reconsidera a sua colocação sobre o discurso da valorização feminina. Acompanhando seu raciocínio, entendemos que, na época, fez-se necessário tal aclamação midiática, visto à luta pelo “prestígio junto à sociedade”, em se tratando do culto afro, mostra de resistência, do mesmo modo, a precisão de destacar os cultos não tradicionais e/ou charlatãs:

Para tal, a obra citada de Ruth, nos parece exemplar, ao tratar como personagens as grandes senhoras do culto, do final da década de 1930 e início da de 1940. Nelas, mesmo com as preconceituosas informações de Carneiro, pode-se entender a resistência oferecida então pelas grandes *Iyás* (SOUZA, 2008, p. 45).



A discussão sobre a representatividade masculina no *Candomblé*, também é discutida por Tomazia Maria Santana de Azevedo Santos, na sua dissertação *O poder dos homens na cidade das mulheres*. UBFA. CEAO. 2009. A autora elenca uma série de discursos sobre a presença masculina nos cultos afros. Nesse estudo, dentre outros autores citados pela mesma, que abordam à relevância da presença masculina no *candomblé*, ela traz as considerações de Vivaldo da Costa Lima (1925-2010), antropólogo e também *Obá* (ministro) de *Xangô do Axé Opô Afonjá*. Conforme Castilho (2011), em seus estudos sobre *O Terreiro do Alaketu e seus Fundadores: história e genealogia familiar, 1807-1867*, Vivaldo foi o primeiro pesquisador a se interessar pela história do *Alaketu*, ao tratar da injustiça de que esse terreiro foi vítima nos estudos de Edson Carneiro. Castilho afirma que esse autor aponta o *Alaketu* como um dos mais velhos, mas refere-se ao *Opô Afonjá* como mais antigo que aquele, ao declarar que:

Em 1948, Edison Carneiro caracterizou a então *ialorixá* Dionísia Francisca Régis como uma das mais importantes de Salvador. Contudo, ao abordar a história do *candomblé* da Bahia, Carneiro privilegiou a Casa Branca, afirmando que esse templo 'deu, de uma forma ou de outra, nascimento a todos os demais e foi o primeiro a funcionar regularmente' (CASTILHO, 2011, p. 314).

Mas o que destacamos é o cuidado de Vivaldo Lima em seus estudos com a posição da figura masculina nos terreiros. Visando entender as relações intergrupais, pesquisou em terreiros de variadas nações todos os tipos de relações próprias de uma comunidade, liderança, hierarquia, homossexualismo, conflitos, envolvendo os diferentes gêneros, distribuição de cargos, etc. (SANTOS, 2009). Sobre os *Ogãs*, evidencia sua requerida presença pelas mães de santos como auxiliares nas atividades do terreiro, designadas através de títulos. Santos (2009) parafraseia as palavras de Lima (1977, p. 90):

Para o cargo de *Ogã*, afirma que eles representam o lado masculino das hierarquias auxiliares executivas nos *candomblés*; além de também significar um posto da estrutura social do terreiro. É entre os *Ogãs* que a mãe-de-santo escolhe os titulares para exercer funções importantes no *candomblé* (SANTOS, 2009, p. 28).

A autora fala ainda da responsabilidade, competência e dedicação dos *ogãs* que chagam a ser convidados para tocarem em outras casas. São eles responsáveis pela abertura das cerimônias, pois, eles conhecem a ordem das músicas. Dentre

outras considerações, ainda Santos (2009) reforça que, segundo Lima (1977), cada *ogã* é pai de um filho ou filha de santo e será o pai da/o filha/o do *orixá* que o suspendeu, sem que necessariamente o pai seja do mesmo *orixá* do filho/a, mesmo que seja de *panteon* diferente. Outra citação sobre as representações dos gêneros em Santos (2009) é apoiada em Bastide (2001), conforme a mesma, ele reconhece que o culto do *candomblé* possui forte representação feminina, e não tem dúvida que:

[...] o culto dos *orixás* não é certamente privativo das mulheres, mas as filhas-de-santo são infinitamente mais numerosas do que os homens, e podem mesmo atingir o grau mais elevado da hierarquia sacerdotal no interior do *candomblé* (BASTIDE, 2001 *apud* SANTOS, 2009, 27).

A imagem da mulher de santo ou de *axé* como zeladora e cuidadora do *panteon* africano e de sua cultura, principalmente, das nações africanas é indiscutível. Estudos indicam a preponderância feminina na história do *candomblé*, lembrando que mais em grupos *nagôs*. Dessa forma, Carneiro (2002) elenca as mães *nagôs* e suas qualidades. Traz como destaque principal as mães fundadoras dos primeiros *candomblés*: *Adetá* (ou *Iyá Detá*), *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, do Engenho Velho; em seguida fala do brilhantismo de Pulquéria no Gantois; lembra de grandes chefias do Engenho Velho e do *Opô Afonjá*, Maria Júlia Figueiredo e Aninha, respectivamente, esta, filha do primeiro terreiro; e de outras chefias de *candomblés* memoráveis, tal como o esplendor de Sussu, do Engenho Velho; *Alaxèssu*, Maria do Calabetão; Flaviana; e, singularmente, Maria Neném, por ter dirigido espiritualmente um número significativo de chefes de *Candomblés* de Angola e do Congo (as duas nações cultuam os *inkisis* ou *minkisi*, também chamados *jinkisi*, representantes das forças da natureza). Contrariamente, dentro desta nação/grupo, revela o autor, lembrar apenas de poucos nomes masculinos, aborda a existência de uns poucos pais de santos poderosos no passado, como *bambuxê* (significa “ajuda-me a segurar o oxê”, machado duplo, a ferramenta ritual de *Xangô*), Ti’Joaquim, dentre outros, não citados. “A importância da mulher foi decisiva na formação dos atuais *candomblés* de *caboclo*, pois foram as mulheres, Naninha e Silvana, que o introduziram” (CARNEIRO, 2002, p. 105).

Todavia, assinala Carneiro (2002) que, nos *candomblés* do Congo, a figura masculina sobressai, com destaque para o prestígio de Gregório Maquende, no

passado e, atualmente, Bernardino. O escritor Carneiro (2002) ressalta os nomes mais importantes dos *candomblés* nos dias atuais: a centenária Mãe Bada, Tia Massi, Menininha do *Gantois*, a velha Dionísia do *Alakêto* e Emiliana do *Bôgún* (intimamente associado às árvores – Gameleira, *Ficus doliaria*, uma divindade). Cita dois nomes masculinos, de grande referência neste grupo como: Bernadino do Bate-Folha e Procópio do *Ogunjá* (guerreiro guardião das entradas da casa de *Oxalá*), falecidos.

Neste estudo, não temos a pretensão de darmos contas de todas as mães, mesmo daquelas de mais prestígios na sociedade brasileira, seria impossível e bom que seja assim, por isso, elencamos algumas, e, na oportunidade, pedimos desculpas pela omissão de tantas outras vozes femininas do *candomblé*, considerando também as “anônimas” no cenário social prestigiado pela mídia. Vale ressaltar que essas outras vozes do Axé consideradas pessoas comuns, de pouca ou nenhuma visibilidade no contexto social em discussão, são sujeitos desta pesquisa que, por hora, concluímos.

Em estudos de Agnes Mariano, no artigo *Mães de Santo, em História do Povo Negro* (2011), encontramos, dentre outras as representações femininas, as citadas a seguir: Valnísia de *Airá* (*Orixá* no fundamento de *Xangô*, a divindade que rege o encontro dos ventos, furacão em território Africano), mãe de santo do *Ilê Obá do Cobre* (templo da primeira esposa de *Xangô* do qual recebeu todo armamento de guerra no puro cobre africano), terreiro fundado no Engenho Velho da Federação por sua bisavó, Sinhá Flaviana, Mãe Val, iniciada na Casa Branca, aos 16 anos, cada vez mais conhecida, outra marca do seu trabalho é a atuação social.

As grandes *lalorixás* como Emiliana e Valentina Maria dos Anjos, a Mãe *Ruinhó* que passaram pelos terreiros *Alaketu* e o *Bogum*, de tradição *jejê*, no Engenho Velho da Federação; Mirinha do Portão, Mãe Elza de *Oxum*, Simpliciana de *Ogum*, no *Ilê Axé Oxumarê* (*orixá* masculino, símbolo da continuidade, da permanência e da alegria, representado no culto africano pela serpente *Dan*), que liderou Terreiro criado por homem; Mãe Senhora, a poderosa filha de *Oxum* e bisneta de Marcelina *Obatossi*, seguiu à frente do *Afonjá* de 1942 a 1967; Mãe Ondina, sucessora de Mãe Senhora, cuidou do Axé do São Gonçalo até 1975; Maria Júlia da Conceição Nazaré, Mãe de Pulquéria; Maria Escolástica da Conceição *Nazareth* (Mãe Menininha) – a sobrinha substituta de Pulchéria, suas filhas Cleusa e Carmem – sucederam-lhe à frente do *Gantois*; Outras mães que

passaram pela Casa Branca: “Marcelina *Obatossi* e Maria Júlia Figueiredo, estiveram à frente da casa Ursulina Maria de Figueiredo (Mãe Sussu), Maximiana Maria da Conceição (Tia Massi), Deolinda dos Santos (*Oké*), Marieta e agora a sua filha, Altamira Cecília dos Santos (Mãe *Tatá*) (MARIANO, 2008). Ainda figuram, no imponente cenário religioso e feminino dos mais antigos, os nomes de Catulina Garcia Pacheco, *Iyalorixá Mãe Cantu de Ayrá Tolá do Ilê Axé Opó Afonjá*; Mãe Agripina filha de *Sangò Aganjú* (divindade *nagôs*, simboliza a Terra, significa Região selvagem, nome dado a *Xangô* velho) – *Oba Déyí*, iniciada por Mãe Aninha, em 07 de setembro de 1910, inaugurando o *Asé* de Salvador-BA, sucedeu a Mãe Aninha no *Ilê Àse Òpó Àfònjá* do Rio de Janeiro.

André Diniz em seu livro *Almanaque do Samba: a história do samba, o que ouvir, o que ler, onde curtir* (2010) exalta a baiana Hilária Batista de Almeida (Tia Ciata) como precursora e de forte influência no samba brasileiro, com grande representatividade no Rio de Janeiro. “A baiana mais conhecida na história do samba foi mesmo Tia Ciata [...], nascida em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano. Ela se tornou uma das principais lideranças dos negros na Cidade Nova” (DINIZ, 2010, p. 27).

Podemos citar alguns nomes regentes da atualidade: Mãe Stella de *Oxóssi* (*in memoriam*), escritora; Mãe Beata de *Iemanjá* (*in memoriam*), escritora e artesã, *Makota* Valdina (*in memoriam*), porta-voz das religiões de matriz africana, militante dos direitos das mulheres, Kátia do *Ogun*, a jovem mãe de santo Kátia, estudou psicologia e teve sua própria agência de publicidade, mas desistiu de tudo para abraçar sua vocação, etc.

Em Santo Antônio de Jesus, a *Ialorixá Mãe Tereza do terreiro Odé Kassu*” (*in memoriam*), com 48 anos de fundamento, em 2009. Começou a trabalhar aos 7 anos de idade, comandada pelos *orixás*, ela afirma quem não tinha consciência do estava acontecendo, seu parto foi feito por um *caboclo*, através de um espírito e, quando ela completou 7 anos de idade, esse senhor adoeceu, então, ela teve que trabalhar com ele. Mãe Nilza de *Oxum*, liderança e proprietária do *Ilê Axé Yepandá Odé*, possui 41 anos de fundação em Santo Antônio de Jesus, ela foi iniciada em Salvador, juntamente com o filho Dico de quem também é irmão de santo e lidera uma associação de costureiras, com o projeto *Tecendo rendas Cultivando Esperança*, lançado em 2012, hoje com o projeto *Oxó Odara*; Maria Luzia dos Santos Silva, conhecida por *Mametu Zunkê* Reizinha de *Angorô*, do *Inzo N’Gunzo*

Zunquê, funcionária pública, atualmente, coordenadora da (FENACAB); Letícia Gambelegê Silva, professora de História da rede Municipal de Educação, graduada pela UNEB, filha do *Ilê Axé Ewe Lafé*, baiana do *acarajé*, com pesquisas sobre religiosidade, feminismo sagrado, já ocupou o cargo de diretora do Patrimônio Cultural e de Promoção da Igualdade Racial, ambos de Santo Antônio de Jesus; Mãe Nelma de *Iansã*, do Terreiro *Ilê Axé Oyá Dewi*; Mãe Neuza de *Iansã*, do *Ilê Axé Ianburucu* e Maria da Paixão de *Oyá*, do *Ilê Casa de Oyá*, baiana do *acarajé*, ferênciã no Bairro Salgadeira com seu tabuleiro, dentre outras tantas vozes.

Em Nazaré, considerada uma das mais importantes e antigas cidades do Recôncavo, conhecida, também, pela grande representação do culto afro-brasileiro nessa região, segundo João Costa Barbosa de Brotas, em *Iniciação e Trajetória de vida de duas yalorixás em Nazaré – Recôncavo Sul da Bahia* (2008) com, aproximadamente, 42 terreiros (embora esse número tenha se reduzido), entre as nações: *Ketu*, *Ijexá* e *Angola*, traz no seu histórico religioso, um número considerável de figura feminina na liderança dos terreiros, a saber de algumas: as quatro irmãs à frente do *Ilê Axé Alaketu Ajussun Zitozan – a Yalorixás Mãe Nilza de Iansã*, Mãe Bel de *Nanã*, Mãe Dedéu *Oxum* e Georgina *Oxum Opará* – mulher de santo, enfermeira, encontra-se no segundo mandato de vereadora; Mãe Ester (*in memoriam*); Mãe Terezinha Silva dos Santos (*in memoriam*); Mãe Joana, do Terreiro Centro de *Ogum* e *Iansã*; Mãe Wilma de *Oxum*, do *Unzo Gunzo Luanda*; a Sacerdotisa Glícia, do *Ozó Quendeuá*; Cleuza Filha de *Ogum do Tempo*, do *Centro de Ogum Caiçara*; Mãe Antônia de *Ogum Menino*, do Terreiro *Mukuluá Ngunzo Amaze*; Raimunda, do *Centro de Ogum Cariri*; Zilda, do *Ilê Axé Ijexá Orixá Ogum do Cariri e Iansã Deuê*; Gilvonete, do *Centro do Caboclo Boiadeiro*; Maura, do *Terreiro de Ogum Ronda e Gentil das Matas*; Jandira, do *Terreiro os Filhos de Ogum*; Raulina, do *Centro do Giro de Iansã*; Maria Barbosa, do *Ilê Axé Giberu*; Railda, do *Ilê Axé Oiyó Acanoã*; Elza, do *Terreiro Ilê Axé Omin Touloudo*; Marluce, do *Centro de Umbanda Luz e Caridade*; Maria da Glória, do *Ilê Axé Omi Nile Jibandú Nire Banji*; Maria da Paixão, do *Centro de Caboclo Juremeira*; e outras mais. Lembrando que a saudosa Mãe Estela passou seu último de vida na cidade de Nazaré.

### 3.5. A força do Axé e seus enfrentamentos

#### 3.5.1. Lideranças da religiosidade e cultura negra: Nazaré e Santo Antônio de Jesus

O desejo de ouvirmos vozes de diferentes terreiros principiou em nossos pensamentos logo quando surgiu a curiosidade de trabalhar com a religiosidade negra, instigou-nos, também, a conhecer as verdades da religião por meio de quem mais as conhece, as lideranças femininas, porém, como é de ciência de todos, nós pesquisadoras/es, devemos limitar a nossa pesquisa, então, apegamo-nos à questão dos enfrentamentos que a mulher negra, pobre, de santo, presença predominante no *candomblé*, lida na sociedade. Sabemos que aquilo que não é notado não é admirado nem perseguido, assim, conforme a trajetória do povo negro desde o início da escravidão, ocupando sempre o último dos últimos lugares, da senzala ao “quarto de despejo”, como afirma Maria Carolina de Jesus em uma de suas principais obras *Quarto de Despejo* (1960), as populações negras principalmente, as mulheres jamais seriam aceitas como personagens comuns em nenhum espaço de destaque. Por conseguinte, após a abolição, os terreiros, até determinado período, ainda figuravam ao redor de outras habitações, mas com a intensificação das perseguições e daí, também, sendo obrigados pela sociedade a migrem para lugares mais distantes do perímetro central da cidade, dentro de matas. O *candomblé* continuou crescendo e fortalecendo-se, todavia, o contato da “Porteira para Fora”, mesmo que incomodasse, não se configurava numa “ameaça” para a classe dominante, entretanto, a questão maior era e é mesmo, o impedimento da libertação das populações negras das amarras sócio-políticas da dessa classe. Desta forma, quando estas populações tornam a circular nesses espaços de onde forçosamente migraram, os confrontos acirram-se, a partir de então, a sociedade, classe dominante, já entendem como grande insulto, visto que seu objetivo primordial, liquidar estas populações, não surtiu o efeito tão desejado. Foi com base neste contexto, que chegamos ao recorte das mulheres de santo que vivem o seu dia a dia mergulhas no Sagrado, que moram no espaço-terreiro, e dessa forma, podendo alcançar outras vozes e dá visibilidade, audibilidade e dizibilidade a esses outros discursos, de filhas de santo, que também, são partes importantíssimas na sustentação das comunidades-terreiro, entendendo que elas, assim como suas lideranças, ao penetrarem neste outro espaço, agora, mostrando-se muito mais

estranho que no passado distante, estão mais propícias e/ou dispostas a expor símbolos religiosos, por meio de suas vestes, no corpo feminino, que por meio dele comunica aos filhos do colonialismo que seu projeto, nesse sentido, em algum momento, falhou. Já determinado quem seria o nosso sujeito de pesquisa, trabalhamos no sentido de obter os contatos necessários, foi quando conhecemos um pouco mais da pessoa de Letícia de *Ossãe*, e outras representações da cultura negra na cidade. Estes contatos apontaram para o *Ilê* de Nilza de *Oxum*, em Santo Antônio de Jesus, esta foi a primeira possibilidade para a realização dessa pesquisa, dentro dos critérios em que pensada, mas em face de problemas sociais, ela mudou-se para a cidade. Então, continuamos persistindo. Tivemos a felicidade de conhecermos de perto a *Mametu* Reizinha de *Angorô*, que diante da nossa frustração, indicou-nos uma opção fora da cidade, o terreiro no qual ouvimos os discursos de suas moradoras. Entretanto, o desvio desse caminho inicial, não representa um esquecimento das lideranças dessas comunidades. Mesmo, na busca de entender e dá visibilidade ao discurso das mulheres que habitam o espaço do Sagrado, continuamos na pretensão de ouvir algumas lideranças para obtermos uma visão mais geral do que estamos investigando num *locus*, como forma de conseguirmos maior segurança quando da necessidade de generalizarmos alguns pontos, algo que nos permitisse um olhar panorâmico sobre as realidades das mulheres de santo da comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro, bem como, uma noção sobre as demais lideranças. Assim, conhecemos Nelma de *lansã*, na caminhada de abertura do Novembro Negro da UNEB Campus V e, na cidade desse campus e na mesma semana, Neuza de *lansã* numa mesa sobre Religiosidade. Chegamos à Paixão de *Oyá*, apesar desta sempre estar muito perto de nós, através de seu tabuleiro no bairro em que residimos. No período de convivência no terreiro, campo desta pesquisa, na trilha por uma visão mais ampla das realidades e vivências de lideranças femininas, como responsabilidade de investigar uma superfície social, conhecida como a cidade da “macumba”, “do *candomblé*”, com auxílio de um dos membros da comunidade, Genilson (Gê) de *Oxóssi*, chegamos à Cleuza de *Ogum do Tempo* que trabalha, juntamente, com o seu companheiro Maninho de *lansã* e em seguida, à Fátima de *lansã* (uma *iaô*, que está assumindo o cargo da mãe, recém falecida, com quem, afirma, participava dos trabalhos). Conhecemos, como gosta de ser chamada, a sacerdotisa Glícia de *Quendeuá* que trabalha com as duas correntes, *Candomblé* e *Umbanda*, por intermédio do *babalaô*

Dojão de *Boiadeiro*, indicado como colaborador pela cultural pela Secretaria Municipal da Cultura. O encontro com dona Antônia de *Ogum Menino*, deu-se através de seu filho Agenor de *Ogum*, filho de santo do terreiro dessa pesquisa, um dos presentes na última barca iniciada por Roque de *Obaulaiê*. E, finalmente, por esforços próprios, chegamos à Vilma de *Ogum*, liderança de um dos *ilês* mais antigos da cidade, disputando o segundo lugar com o *locus* deste estudo, Terreiro Reinado Congo de Ouro.

A grande representatividade feminina em terreiros de *candomblé* e casas de culto de religiões afrodescendentes, evidencia a importância da figura feminina e sua força nesses espaços. Porém, destacamos que o papel da liderança feminina nos espaços-terreiro, embora, pareçam definidos nos discursos sobre ocupações dentro destes espaços, muitos questionamentos devem ser feitos. O que frequentemente é associado como papel natural da figura feminina dentro dos terreiros, na verdade, pode colocamo-nos diante de uma vertente e/ou de uma transversal do patriarcado da masculinidade e, por vezes, do machismo, isto é, pode revelar um contexto de machismo que opera, também, nestas instituições. O que se observa hoje é que a criação da imagem dessas lideranças está muito mais associadas aos fazeres domésticos da religiosidade, coisas do cotidiano, do dia a dia de uma casa, em que a sua atuação limita-se mais nos termos dos espaços físicos da religiosidade, como: cuidar da limpeza, da organização da casa, da cozinha, aconselhar filhos e filhas, recriar iniciantes, fazer as orações, estar diariamente em vigilância dos espaços do Sagrado, dentre outros, enquanto os homens dominam as tarefas que são realizadas fora deles, nos espaços públicos, de mais liberdade, poder e visibilidade, configura-se em mecanismos de manutenção do poder masculino sobre o feminino, visto que esta divisão de serviços ou ocupações, como os apresentados, não são próprios da religião, pois, dentro da logicidade do mito de criação do mundo, segundo a cosmologia africana, as duas partes da cabaça se completam, tornando-se um só elemento, neste caso, o que uma parte pode fazer a outra também, as duas podem de tudo fazer, os fazeres religiosos, tanto de domínio público como privado, podem ser desempenhados pelos dois gêneros. A predominância feminina como líderes dos terreiros, principalmente, de *candomblé*, é muito mais por uma questão de luta, perseverança e conquista do gênero, de sua capacidade de dominar, ao mesmo tempo, diversos saberes, em face de sua ampla visão atmosférica do espaço que a envolve, o que conhecemos como capacidade



multifocal ou multifocalismo, comum entre as mulheres, porém, isso eleva-se, consideravelmente, da parte da mulher negra, visto que suas origens permitiram-lhes um desenvolvimento superior desta capacidade em relação às demais mulheres, e muito menos, porque aquelas se adaptam mais ao sistema familiar, do “lar”, da casa que o gênero masculino. Isto corresponde a uma construção respaldada em princípios do patriarcalismo político ocidental. Para tanto, encontramos respaldo nas palavras de Jaqueline Sant’Ana Martins dos Santos em seu artigo “*Mulheres de santo*”: *gênero e liderança feminina no candomblé* (2018), dialogando com a pesquisadora Dani Bastos (2014), corroboram com o nosso pensar e informa-nos:

Ainda que os ensinamentos do *candomblé* tragam em si uma ideia de complementaridade de papéis, e não do predomínio de um gênero sobre o outro, muitas “mulheres de santo” denunciam situações de opressão, com desmandos de pais de santo e exploração dos papéis a serem executados dentro das casas de culto. Em depoimento, Mãe Fátima de *Oxum*, *lalôrixá* de Recife (PE), afirma que “o papel da mulher no *candomblé* não é só a cozinha” (BASTOS, 2014 *apud* SANTOS, 2018, p. 55).

Salientamos que, de forma alguma, desejamos negar o caráter familiar do *Candomblé*, muito menos a importância dos laços maternos fraternos que essas autoridades religiosas assumiram e mantém no terreiro, através de seus cuidados e dedicação à filhas e filhos de santos, e a significância desses papéis para as populações negras que se veem esquecidas pela sociedade. Todavia, o zelo pela família não determina que, necessariamente, apenas as mulheres possam ocupar-se, somente, desses fazeres religiosos executados dentro do espaço-terreiro e que não possam atuar fora dele. A mulher negra encontra no *candomblé* o caminho para ascensão social e, da forma como ela o fundou, o ergueu e o sustenta, permitiu que, a sua liderança na referida religião, na contemporaneidade, fosse reconhecida e esta ocupasse um espaço de respeito dentro da sociedade, espaço no qual, jamais poderia se pensar num lugar de destaque, principalmente, no passado. A mulher de santo como detentora e geradora de múltiplos conhecimentos, passa a dominar espaços públicos, não somente os abertos de acesso livre, na luta e defesa da religião, como na busca de direito à cidadania, mas, também, aqueles com restrição de acesso, os socialmente demarcados como de homens e, ainda, mais afunilados como de homens brancos, que é academia, sem com isso comprometer a sua liderança frente sua religião. Neste caso, as mulheres de santo superam as barreiras

do preconceito e da discriminação e, além de possuírem os conhecimentos tradicionais, dominam, também, os da ciência ocidental com grandes possibilidades de entender como esta estrutura social, patriarcal e ocidental, foi erguida e com a conexão e/ou articulação desses conhecimentos desconstruir o conceito social de mulher que até nos espaços mais fechados no passado conseguiu se penetrar.

Porém, ninguém melhor do que uma grande líder para explicar como aconteceu o protagonismo feminino negro no *candomblé*, a saudosa *Ialorixá* Mãe Stella de Oxóssi, numa entrevista concedida à professora e pesquisadora da UFBA Agnes Mariano (2001), a famosa *Ialorixá* Mãe Stella de Oxóssi, explica como se iniciou a preponderância das lideranças femininas nos *candomblés* mais antigos e tidos como mais tradicionais da Bahia:

Isso se deve às pioneiras do *candomblé* no Brasil, três mulheres que depois da libertação tiveram condições de abrir uma casa para culto aos *orixás*. Elas é que formaram a primeira casa que se tem conhecimento da nação iorubá no Brasil, que seria a Casa Branca. Então, essa casa foi crescendo, fazendo muitos filhos e ficaram essas três senhoras como responsáveis. Daí vem o valor feminino, porque essa casa tinha a característica de não iniciar homens. Se não iniciava homens e todos eram do gênero feminino, é lógico que não podia ter homem na direção. Então, a casa foi crescendo e sempre quando a coisa cresce, às vezes acontece um racha, não é? Foi o que houve na ocasião de Maria Júlia, a senhora que fundou o *Gantois*. Quando fundaram o *Gantois*, a característica também era a de não ter homem como líder, como pai de santo da casa. [...] Depois do *Gantois*, aconteceu com Mãe Aninha, que fundou essa casa (o *Ilê Axé Opô Afonjá*) e que também seguiu essa mesma norma, que homem não seria líder da casa de *Xangô*, que é aqui o São Gonçalo. Aqui também se iniciam homens, mas homens iniciados aqui ou no *Gantois* já sabem que não podem ser pais de santo na casa de origem. Mas como essas duas casas iniciam homens e sabe-se que todo mundo, depois de determinado tempo, quando está completamente pronto para o *orixá*, poderá assumir uma liderança, alguns desses homens fundaram as suas casas, tanto do *Gantois* quanto do São Gonçalo. Não é proibido ser pai de santo, mas dentro dessas casas, na liderança, somente mulheres (MARIANO, 2001).

Desta forma, reforçamos a relevância de seu protagonismo como elemento característico do *candomblé*, *status* que serve como incentivo, inspiração e fortalecimento de nossas causas, ou melhor, para o empoderamento de todas as outras mulheres negras deste país, mesmo para aquelas que não comungam da mesma religiosidade.

### 3.5.2. Vivências e trajetórias

Acreditamos que o retrato a seguir é a história de vida da maioria das lideranças, não apenas de uma única cidade ou terreiro. Esta pesquisa preocupou-se por, além de sua investigação do cotidiano das mulheres no terreiro Reinado Congo de Ouro, ouvir outras representantes da religiosidade negra em outros espaços, dentro da cidade de Nazaré como fora. Registramos narrativas parecidas, tanto na própria Nazaré, como em sua vizinha, Santo Antônio de Jesus, local onde, inicialmente, idealizamos essa pesquisa, pelo motivo de estarmos lidando, diariamente, com a discriminação e o racismo religioso. Salientamos que o respeito a todas lideranças são iguais, porém, para a organização de ideias, bem como, em face da objetivação desta pesquisa, optamos por apresentarmos, primeiramente, as lideranças de Nazaré para em seguida as de Santo Antônio de Jesus, ademais, para a ordenação, nas duas situações, obedecemos o tempo de idade de cada pessoa e não de fundamento, isto porque não foi possível precisar o tempo exato de cada, em alguns casos.

Então, acompanhando um pouco de suas histórias ou do que tem a nos ensinar cada uma delas, cremos, que este espaço, para além de um momento de fortalecimento ou questionamento de nossas convicções, serve-nos, com igualdade, para refletirmos sobre as experiências de vida destas mulheres.

### 3.5.3. Acompanhando um pouco de suas histórias: aspectos sociais – políticos – culturais

#### *Nazaré*

#### *(Ialorixá Cleuza)*

Cleuza Filha de *Ogum* do Tempo. Tem mais ou menos 75 anos de idade. Tem 34 a 35 anos de iniciação. Estudou até o 4º ano. Devido ao trabalho na casa de família e o casamento muito cedo não teve mais tempo não pode continuar os estudos. Tive 6 filhos, um faleceu com 15 anos. Dona Cleuza insistiu para que seu esposo presenciasse ou participasse da entrevista, disse que ele era quem sabia responder e que não tinha nada escondido entre eles. Ela havia amputado uma perna há pouco tempo, devido ao diabetes.

Conta que seu pai era um *babalorixá* de Cachoeira, chamava-se Saturnino Graciliano Santana, mais conhecido como Raul do Pó. Veio para Nazaré e, após sua morte, ela herdou o cargo. Esse apelido deveu-se ao uso frequente de *pemba* em seus trabalhos ou fora dele. Trabalha com umbanda, das nações *Ketu* e *Angola*, o nome de sua casa é *Centro de Ogum Caiçara*. Registrado em nome de Manoel da Conceição Teixeira. Rua da Cancela, 969, Muritiba. É o mesmo de residência, o espaço do salão, hoje, não está definido, precisando de uma reforma. Faz a consulta no quarto e *ebó* no tempo. Desde de 12 anos de idade que trabalha no *ilê* dos outros. Hoje, tem umas 20 pessoas ligadas diretamente ao terreiro.

“Na minha infância, sempre fui alegre, contente com todo mundo. Tive companhia pai e mãe”. *Racismo religioso*: “Quando trabalhava nunca percebi pessoas falando mal da minha religião, não”. *Relato*: “Eu estava internada, na hora que a enfermeira veio aplicar a injeção, creia em Deus, *Ogum* do tempo me apanhou, eu sentada em cima da cama. Aí abalou o hospital. Depois veio uma pessoa e tirou. No outro dia me deram alta. Eu soube que disseram ‘esse sim, é verdadeiro!’. O padre Edésio que respeita o *candomblé*, dizem que ele está estudando a religião. Eu e Maninho trabalhamos os dois juntos, eu e ele (branco). Tem cliente que só faz o trabalho com uma negra “africana” e algumas vezes vem gente de outros *candomblés* me buscar para fazer o trabalho de um cliente que pediu. O problema que vejo hoje na religião é a falta de respeito, pois, antes, o lugar do homem e o da mulher era separado e, hoje, não. Antes tinha *ogã* de sala para tomar conta dos homens, *ekede* das mulheres”. *Escola dos filhos/netos*: “A escola fala bem. Olha, eu vi sua mãe, seu pai, bem vestidos!”. *Tendência homens ou mulher*: *Ela*: “Tem mais mulher”. *Ele*: “Tem mais homem”.

Comunicamos que seu companheiro, esteve presente durante à entrevista, por exigência da companheira, podendo ser uma exigência dele antes ou não, pelo fato de trabalharem juntos ou porque tenha mais facilidade de comunicação ou, ainda, como controle da situação e visibilidade. Ele discutiu questões de raça, mostrou-se muito atinado às discussões raciais na televisão. *Intervenções do companheiro* (Pai Maninho de *lansã* com *Ogum*): “Eu queria ser preto da cor do carvão, pra deixar a minha barba crescer pra ser o Preto Velho. No Brasil não tem branco, não vê Xuxa? Ela é mestiça. *Ketu* aqui é mais Nilza. Na verdade em Nazaré é difícil ter casa só de *Ketu*. É misturado. Quem tinha *Ketu*, puro mesmo, era Mãe Mariinha (já faleceu). Hoje a casa está fechada”. *Gê corrige*: “A casa já está aberta.

Veio um pais de santo de Salvador fazer um trabalho lá”. *Companheiro*: “Fui fazer o santo em Cachoeira, quando joguei deu *lansã*, já de nascença, então, você não pode ser cortado. Fundei o terreiro antes, depois me revoltei fui para a Universal. Batizei um monte de gente lá. Quebrei a cara, voltei”.

Continua Cleuza. *Seus estudos*: “Se eu tivesse continuado, eu queria ser uma assistente social”.

*Expressão Mulher de Santo*

“Tudo, bem. Que Deus me ajude, *Ogum Odé!*”.

*Mensagem*

“Não importa quem seja, damos um prato de comida”.

(*lalorixá* Toinha)

Dona Antônia dos Santos (Mãe Antônia). Tem 69 anos, é solteira. Foi na escola, mas só assina. Tem 5 filhos de sangue. Está aposentada como gari. Frequentava e trabalhava também. O seu terreiro *Mukuluá Ngunzo Amaze* é de Angola, fica localizado no Alto do Curtume, nº 60, Muritiba. Tem 2 anos de registro na FENACAB, está no nome do filho Agenor que é filho de santo do Terreiro Congo de Ouro, mas ela tem 40 anos de iniciação. É filha *Ogum Menino (Ogum com lansã)*. Fez 15 filhos de santo ao todo, com os biológicos. Conta apenas com o apoio de 5 deles. Sua casa tem uma frequência de 3 pessoas por semana”. Sobreviveu a um AVC há menos de 3 meses desta entrevista.

“Eu entrei no *candomblé*, por causa da minha saúde. Fiquei maluca. Quando eu cheguei no *candomblé*, me curei. Minha mãe era de santo, mas eu não queria saber de *candomblé*. Quando eu voltei ao normal do ‘parafuso’, eu fiquei com medo. Uma vez já me deu vontade de sair, mas eu tomei uma surra. Porque estive muito doente com problemas de estômago, só dando crise, desmaiando. Eu achava que meus *orixás* não estavam me ajudando”. *Sua filha explica*: “O santo pegou ela e falou que era para levar pro médico para fazer exame. Quando fez, deu uma bactéria no estômago”. Continua Antônia: “O *orixá* ainda passou remédio com o coco peço. Fiquei boa e me quietei. Agora com o AVC, o mesmo *orixá* pediu para tirar o sumo da folha do arrumã e tomar. Deu certo, por isso eu já tô falando, eu só ficava deitada”. *Dificuldades*: “A gente do *candomblé* sofre também. Mas tem dia que a gente não tem nada dentro de casa, quando vê, chega. A grande dificuldades do povo de santo, aqui em Nazaré, é o dinheiro, porque está cada vez mais difícil

ganhar. Falta pão, falta vela, falta tudo. Isso é em todas as casas. A religião ajuda sim. A menina estava sem o marido e eu botei ela com o marido. Ela está feliz da vida, até hoje. Quando os meninos estão doente aqui, eu levanto com meu banho de folha. Levo pouco ao médico, só se for uma coisa difícil”. *Caso tivesse continuado os estudos*: “Gostaria de trabalhar na área de saúde. Porque eu gosto de lidar com saúde. A gente fazer uma pessoa doente ficar com saúde, é muito bom”.

#### *Expressão Mulher de Santo*

“Me sinto bem, porque significa cuidar dos meus *Orixás* e dos outros também. Os meus Santos é o meu ouro. Eu sou cativa aos meus Santos”.

#### *Mensagem*

“Eu quero que o povo da igreja pare de estar desfazendo do povo dos *Orixás*, porque a gente não desfaz deles. Cada um com sua lei”.

(Sacerdotisa Glícia)

A sacerdotisa Glícia, como gosta de ser chamada, tem 61 anos, completou o 2º Grau. É Técnica em Contabilidade. Convive com o seu companheiro há 30 anos. Trabalha com duas correntes, uma de *candomblé* que é registrado por *Ozó Quendeuá*, pertence à nação *Angola* e está localizado na zona rural do município de Aratuípe. Fundado em 1981, mas registrado 1996. Tem 38 anos de fundação. Possui 14 cômodos. Tem 46 anos de iniciada. A denominação *Ozó Quendeuá* é do *Candomblé de Angola*. A palavra *Ozo* representa o *candomblé* e *Quendeuá* é a *dijina*, o nome da Divindade. O principal *orixá* é *Ogunté*, que é a junção de *Ogum* com *Iemanjá (juntó)*. A outra corrente de *umbanda*, o *Unzó Orynicaiá/Quendeuá (dijina)*, localiza-se na cidade, na Rua Dr. Manoel Resende, 55, Cidade de Palha, Bairro Camamu. O culto também é conhecido com giro que é sessão branca. Veio ter o contato com a religião já adulta levada por um tio. “*Religião, nunca a gente sabe, sempre é um aprendiz. O melhor professor que nós temos é a vida, o mundo*”. Desde quando fundou tem uns 250 a 300 filhas/os de santo. Alguns mudaram-se para outras cidades. Mas aqui no dia a dia, como fiéis pode contar com uns 50. A casa recebe mais ou menos umas 20 pessoas por mês.

“Nas minhas condições, só dá para cuidar do fazer religioso. Só a religião, mesmo. Gostaria, mas não tenho tempo”. *Motivação*: “Foi uma coisa inesperada porque nenhuma pessoa da família tem essa raiz e, de repente, eu caí de paraquedas dentro do *ilê* de minha mãe de santo. A não ser meu tio, ninguém da

minha família tem ligação com o *candomblé*. Ele frequentava esse terreiro, era filho de santo. Eu estava com problema de saúde, ele me levou. Permaneço porque ganhei uma outra família do *axé*". *Filhos/as*: "Mas o que existe são momentos. Hoje está difícil a gente "colocar uma *obé* (faca) na mão de um filho de santo (confiar). Nos dias de hoje, os nossos próprios filhos das entranhas não escutam a gente, imagine, os filhos de santo". *Dificuldades dos terreiros*: "A religião não tem ajuda, eu falo por mim, eu não vou lá buscar. Antes tinha distribuição de alimentos aqui em Nazaré, mas houve muitas falcatruas, deixou de acontecer. Cheguei na Federação disseram que tinha que se inscrever, trouxe umas fichas, mas também informaram que estava desativado (o benefício). Que eu devia ficar acompanhando. Isso já tem uns três anos, não procurei mais. Os terreiros passam muitas dificuldades. Eu mantenho o meu *ilê* com os meus esforços". *Tendência*: "Eu percebo que tem aumentado o número de mulheres e o de *adés* (homossexuais). O número de homens é menos, porque a maioria acha que é menos homem dentro do *candomblé*, por causa dos resguardos. É minha visão. O homem de fora tem uma visão completamente diferente do que é o *candomblé*. Então, quando chega uma mulher vim para o *candomblé*, eu sempre digo, traga seu marido, namorado ou companheiro, para ele saber que a religião não é nada daquilo ele pensa". *Homens*: "Os que vêm entrando agora, eu não vejo pelo poder de homem, e sim, mais pela religião, mesmo". *Saúde*: "Não tenho problema de saúde, graças ao meu bom Deus! Mas os problemas de saúde mais frequentes do povo de santo é pressão, stress. Eu acredito que seja convivência do dia a dia, lidar com o ser humano. É o aborrecimento". *Aparências*: "Eu sempre digo, religião não salva, aproxima o homem de Deus. Todos nós somos cristãos. Respeito tudo e todos, porque eu gosto de ter meu espaço.

#### *O mérito da pesquisa*

"Com certeza. A pesquisa fez eu crescer, eu ter outra visão, me ajudou. É uma troca, você levou um pouco de mim e deixou um pouco de você aqui dentro. Isso é muito importante".

#### *Expressão mulher de santo*

"Ela é colocada em dois sentidos. Às vezes é um elogio, mas pode ser uma crítica. Existe o positivo e o negativo. Depende da pessoa, em que sentido coloca. Para mim é uma mulher que acredita no *Orixá*. Desde que eu tenha fé e zele por ele".

### *Mensagem*

(Para o povo de santo)

“A nossa religião é muito rica. O fundamento do *candomblé* é a coisa mais linda do mundo. Que o povo de santo tenha mais amor pela sua religião, ame mais o seu Axé!”.

(*Ialorixá* Vilma)

A *Ialorixá* Vilma de *Oxum*. Tem 60 anos de idade. Estudou até a 8ª série. Filha de Nazaré. Tem 3 filhos. Convive com seu companheiro há 46 anos. O seu *Terreiro de Ogum Nnzó Gunzo Luanda* é da nação Angola. Localiza-se na Rua da Cancela 148, Muritiba. O principal *Orixá* da casa é *Ogum*, pois, herdou o terreiro de seu pai, fundado há 50 anos. Possui 26 cômodos. Tem, em média, 200 filhas e filhos, mais filhas, desde a fundação do terreiro. São mais 80 pessoas ligadas diretamente ao terreiro, atualmente. O terreiro recebe, em média, 20 a 25 visitantes mensalmente. Suas filhas, uma chama-se Aline, é Assistente Social e Técnica em Enfermagem e a outra Ariane, Assistente Social e Gestão Pública e seu filho Jorge, é vereador na cidade. O marido, José Jorge, foi vereador por dois mandatos.

“Se eu faço alguma além do religioso? Sim. Daqui a pouco vou distribuir sopa e pão em 5 ruas bairros. Faço isso há seis meses. Não só a sopa. Ajudo 8 famílias por semana com cesta básica. Outras pessoas com remédio, luz, água. Sempre tem gente recorrendo aqui. Faço caridade para quem não pode, trabalhos, em geral, nunca me neguei a fazer uma caridade. A minha filha de santo mais velha (Lúcia), de quase 70 anos, é *eked* da casa. Vem da herança de minha mãe, lutei muito, mas não deixei ninguém sair, quando ela se foi. É herança da minha mãe. Foi da minha vó, depois minha mãe, agora eu. Fui preparada com 7 anos de idade. Eu trabalhava com minha mãe, com 14 anos eu já peguei um cargo mais elevado com ela e já comecei trabalhar no *candomblé*”. *Sucessão*: “Minha herdeira, a minha filha, de *lemanjá*, filha de *kaiákaiá*. Isso aqui é uma tradição. Tudo preparado e todos avisados. Ela já pegou cargo de mãe de santo. O *Orixá* que determinou, também dei preferência ao meu sangue, igual a minha mãe fez”. *O nome de Ogum*: “O *Ogum* era de minha avó, quando ela se foi, *Ogum* ficou na casa, ele não saiu, pegou minha mãe, ela era filha de *Ogum*, *raspada de Ogum de Lê*. Então por respeito a ele (*Ogum*), meu Pai, eu deixei o nome dele”. *Raízes da religião*: “Meu primeiro pai de santo foi Pai Fernando de Faninha, que me preparou juntamente com a minha vó



Stefânia Luisa Costa. Após a morte deles, ficou Benedicto José de Argolo, foi um pedido da minha mãe, um mês antes de falecer: 'quando eu me for, eu quero que você adote meu pai de santo como seu pai'. Não pode ficar sem pai ou mãe e tem que tirar a mão fria do *Egun*. Me apeguei muito a ele. Na entrada do meu barracão tem a foto de minha mãe e a dele (Benedicto). Foi tudo pra mim, devo tudo a ele. Me acolheu quando a minha mãe se foi. Eu não queria assumir. Mas foi ele que me colocou onde estou. Disse: 'você vai ter que assumir', e me deu todo apoio. Ele me entregou a navalha e a tesoura de minha mãe. Era o ombro que eu podia chorar a qualquer momento. A vida do *candomblé* tem altos e baixos, rosas e espinhos. Tem 5 anos de falecido. Levou um pedaço de mim. Ele foi pai de santo da minha filha. Mas foi a pessoa que ficou no lugar dele, sua filha, biológica também, foi quem deu o *Decar* dela. Quando ele chegava aqui ele dizia: 'minha filha, a sua estrela brilha muito, ninguém vai apagar. *O ilê mais antigo da cidade*: "Minha vó foi filha de santo de Manoel Três Orelhas. Tem 69 (juntando as três gerações: vó, mãe e filha), não era da dimensão de hoje, mas já dava o caruru. O de dona Ester tem mais ou menos o tempo de minha vó". O mais antigo é o de Ester, segundo o de minha vó e depois o de Congo, que foi filho de santo de Ester". A maior dificuldade dos terreiros é ajudar o povo, porque nem toda hora a gente tem para dar. Hoje em dia, principalmente. Tem muita gente passando fome. É água, energia. Eu te digo, se chegar alguém aqui me pedindo, eu estiver com o prato na mão, eu dou, porque eu sei que depois eu posso achar um ovo na geladeira, um pão, qualquer coisa para matar a fome. Mas quando essas pessoas vem pedir é porque não têm nada mesmo". *Tendência mulher ou homem*: "Cresce mais o número de homens. Só que eles apenas fazem um trabalho, dá um *bori*. Mas não são preparados como deve. Acontece com as mulheres, também. O interesse dos homens que procedem assim, é mais por dinheiro, ganância do que por questão de poder, de ser mais que as mulheres". *A saúde do povo de axé*: "O diabetes e a hipertensão. Só vejo mãe de santo se queixando de pressão alta. Não é por causa da alimentação dentro do *candomblé*, não. A alimentação de santo é uma coisa normal. Também não é obrigado a você comer. É muita preocupação, tem noite que nem dorme. Chega problemas de todo tipo. Às vezes tem pessoas que não tem mais condições de nada, mas a gente não vai dizer, assim. A gente fica preocupado porque não vai poder dar a melhora".

“Uma pessoa respeitada pelos filhos. Que tem amor próprio pelo *orixá* e que sabe respeitar a todos, independentemente de qualquer religião. Os *orixás* é a fonte que nós zeladores de santos respira, depois de *Zambi*. Rezamos com amor e carinho. Sinto orgulhoso pela minha religião. Sinto prazer em cuidar dos *orixás*”.

*O mérito da pesquisa*

“Sim. Porque pode reivindicar muitas coisas que vêm acontecendo dentro do *axé*. Porque tem gente que pensa que não é só fazer um *ebó* e ser zelador de *orixá*”.

*Mensagem*

“A fé que eu me ajoelho é a mesma que me põe de pé. Fazer o bem sem olhar a quem. E *Zambi* que abençoe a todos. Minha Mãe *Dandalunga* cubra de benção a todos do *Axé!*”.

(*Iaô* Maria de Fátima)

Maria de Fátima Pereira da Silva. Tem 47 anos de idade. Filha de *lansã* com *Oxóssi*. Estudou até o 2º ano do Ensino Médio. Tem 3 filhos homens adultos. A mãe faleceu recentemente e ela, ainda *iaô*, está assumindo o terreiro, está resolvendo as coisas do *axé* e da família. O terreiro que ela passa a assumir o *Ylê Axé Yjexá Ogum do Cariri e lansã Deuê*, está localizado na Rua da Fonte, 32, Bairro Apaga Fogo. Registrado em nome de Zilda Elen Santos Dias. Tem 43 anos de fundação. “O terreiro é herança da minha mãe. Tenho 4 anos de iniciação e trabalho. Eu já ajudava a minha mãe. Sou filha de santo de Mãe Nilza de *lansã*, borizada”. Não conta com espaço físico permanente, porque a sua mãe trabalhava com umbanda, precisava apenas de um salão e um quarto. Sua casa é visitada por, mais ou menos, 4 pessoas durante a semana. Pretende, brevemente, levantar o barracão do *candomblé*. Ao todo, desde o tempo da sua mãe, são uns 40 filhos da casa. Mais homens.

“Além da ocupação religiosa, não. Tenho a minha pensão e a ajuda dos meus filhos de santo. Tenho vontade de continuar os estudos, de fazer o curso de Direito. Antes eu tinha vontade de ser polícia, tenente, mas não deu. Advogada para defender o povo de *axé*”. *As dificuldades*: “Muitas coisas. O crescimento, a concorrência. Para manter hoje em dia não é brincadeira. Temos até dificuldade de frequentar outras casas de luxo, a gente fica muito receosa de ir. O *Orixá* não quer isso, não quer luxo, o financeiro, falar mal um do outro. É uma luta para poder sobreviver. Não acredito que seja outras religiões. São os irmãos, próprios. Minha

mãe é daquele *candomblé* antigo. Eu mantenho a tradição de minha mãe”. *Filhos/as de santo*: “Houve muitas mudanças no comportamento dos filhos de santo também. Os filhos de santo mudam muito a gente. Eles colocam a gente num outro ritmo. A gente não é rígido com todo mundo, é com quem precisa que seja”. *Tendência: homem ou mulher*: “O número de pai de santo, de *babalorixás* está avançando mais na umbanda. Estão abrindo mais casas com *babalorixás*. Abra o *facebook* para ver. Eles estão tomando a frente, mesmo. Se expondo mais, indo à luta. Eu acho que é mais pelo poder religioso. Vou mostrar que eu sei trabalhar mais. Percebo no falar com a gente. Em várias casas que eu vou que é de pai de santo, você percebe a diferença”.

#### *O mérito da pesquisa*

“Vale a pena sim. Mulher é mulher, independente da religião. A gente não é diferente de ninguém”.

#### *Expressão Mulher de Santo*

“Pessoa que se dedica ao seu *Orixá*, a seus filhos de santo, ajudar a levantar as pessoas. Não adianta ser mãe de santo, e não ter uma vida com o *orixá*. Tem que está disposta para ajudar. A gente está aqui para isso”.

#### *Mensagem*

(Para todas/os)

“Para ter mais fé em Deus, que isso está faltando muito na terra. Se dedicar mais à família, aos filhos. Respeitar um ao outro. Que eles se amem mais, procurem ajudar ao próximo. Se for do *orixá*, respeitar o outro *orixá*. Primeiramente, fé em Deus!”.

#### *Santo Antônio de Jesus*

(*Ialorixá* Nilza)

Nilza de *Oxum*, reside na INOCOP. Alto do Sobradinho – Santo Antônio de Jesus. Mas seu *ilê*, *Terreiro Ylê Axé Yepandá Odé*, localiza-se no Alto do Morro, na zona rural, em Santo Antônio de Jesus. Tem 41 anos de fundação. O espaço religioso, interno e externo, corresponde a 23 cômodos, são 11 ligados à casa principal. Foi iniciada em Salvador, juntamente com meu filho Dico, por isso, são irmãos de santo. Possui 3 filhos.

“Pessoas enfrentam certos tipos de situações que eu nunca enfrentei. Eu sou uma pessoa que respeito todo mundo e me faço respeitar. Não sou uma pessoa agressiva que alguém me evite, mas pela minha maneira de encarar a vida, eu acho”. *Relato*: “Fui abandonada pelo meu pai com 7 anos de idade, minha mãe me criou. Ela era completamente analfabeta. Mas ela tinha um visão de mundo muito grande, desejava uma vida melhor para mim, tinha noção de moral, bons modos. Era uma mulher incrível, de muita força de vontade, de muita fibra. Eu vim de uma infância muito pobre, vim acompanhando o sofrimento de minha mãe – lavava roupa de ganho, passou a cozinheira. Eu nasci no terreiro. Ao contrário de minha mãe, meu pai não tinha visão de nada. Ele era *Tata*, no tempo chamava pai de santo. Ele só enxergava o terreiro, mas eu não queria aquilo pra mim. Ele desejava que eu fosse herdeira do cargo dele”. *Trajectoria*: “Me dediquei a estudar e trabalhar. Comecei a lidar com cabelo, aprendi me maquiar. Com 17 anos eu montei um salãozinho de beleza. Conheci um chileno que me ensinou muita coisa, pintura a óleo, tapeçaria, boas maneiras, a usar talher, a ouvir música clássica. Dividia a semana: no salão e *atelier* de Kened Bahia, o chileno, ao dia, e à noite no colégio. Uruguai, Amarelinha, Barbalho (ICEIA), onde fazia Magistério, depois Uruguai. Chegava em casa mais de meia noite. Eu novinha, mas encarava aquilo com muita naturalidade. Eu ia fazendo tudo isso, mas sempre estava com problemas de saúde. Minha mãe sabia que era um problema espiritual. Mas eu não queria aceitar. Chegava me levar pro médico. Quando não teve mais jeito, comecei a dá um *bori*, em cada casa para não me apegar, cheguei a assentar santo também. Mais sempre fugindo”. O primeiro *bori* foi dado com 2 anos de idade, não tinha noção nenhuma”. *Entrar*: “Continuei recorrendo à religião por necessidade, porque a minha saúde sempre estava em jogo. Me casei, fui morar em Aracaju, passei no concurso. Voltei a estudar. Depois fiz o vestibular de Letras Vernáculas e Estrangeira, mas não pude cursar porque estava recém parida, de parto casário, e a sala era no 1º andar. Voltou todos os problemas de saúde e vieram os financeiros também, mesmo com o bom salário de meu marido e eu trabalhando como professora”. *Finalmente*: “Então, eu comecei a enxergar as coisas, reconheci que tinha que fazer o santo completo e resolvi abrir o terreiro. A partir daí todos esses problemas foram embora. Hoje, tenho 74 anos e me considero forte, saudável, apesar de trabalhar muito”. *No trabalho*: “Quando eu fiz o santo, ia para a escola com *ojá*, *contra-egun* e ainda levava uma toalha branca para colocar na cadeira que eu sentava, mas não teve um aluno que

me perguntasse nada sobre aquilo. Só uma professora, que veio tocar nas minhas contas e perguntou o que era, eu respondi não toque, talvez um dia eu fale para você, mas agora, não”. *Hoje*: “Eu lhe digo com certeza que hoje as coisas estão bem melhores. Até nas pesquisas as opções eram: católico, evangélico e outros. Se perguntasse, a resposta do candomblecista, oral ou escrita, era sempre católico. A perseguição era muito grande. As pessoas de *candomblé* quando usavam um fio de conta era escondido, eu sou um exemplo disso”. *Racismo religioso*: “Ele existe. Como mulher de *candomblé*, eu sinto o preconceito, sim, basta olhar nos olhos das pessoas e vê a censura, mas diretamente, não. Alguém chegar até a mim, nunca”. *Namoro*: “Naquele tempo, um homem para casar com uma moça do *candomblé*? Jamais!”. *Na época de Getúlio Vargas*: “O terreiro do meu pai, várias vezes foi invadido pela polícia. Levavam até os filhos de santo recolhidos, quebravam tudo, levavam *atabaque* para a delegacia. Após Getúlio, melhorou, mas tinha que pedir permissão na delegacia” *Entretanto*: “Hoje, chega dia de sexta-feira as pessoas estão de branco e ninguém se importar, se encontra lojas ou repartições um vasinho com espada de *Ogum* e até funcionários usando contas também. A aquela coisa demoníaca que era passada com a imagem do povo de santo, está diminuindo”. (A *ialorixá* é convidada por universidades para falar sobre as plantas, participa de cultos ecumênicos). “Naquele tempo, um governador da Bahia foi muito criticado, porque em seus comícios havia sempre uma baiana ao seu lado”. *A que se deve a significativa evolução para o contexto atual?* “Atribuo ao empoderamento da própria mulher, de nós mesmos e do *candomblé*, com o auxílio da lei”. *A escrita*: “Nas casas de *candomblés*, pegar alguém escrevendo alguma coisa, diziam logo, ‘fulano é pai de santo de caderno’. Todo aprendizado era oral. As pessoas não tinham preocupação de estudar. iam para escola só aprender assinar o nome. Já haviam acostumados a se sentirem inferiores. A partir do momento que nós negros, mesmo antes das cotas, fomos caminhando em busca de melhores dias, alguns começaram a entrar nas faculdades, começamos a receber títulos e os outros seguiram, nós tomamos consciência de existia um lugar ao sol”.

(*Ialorixá* Reizinha)

Maria Luzia dos Santos Silva, mais conhecida como Reizinha de *Angorô*. *Mametu Nkise Zunquê*. Tem 59 anos de idade. É filha de Amargosa. Reside em há mais de 36 anos Santo Antônio de Jesus. Tem 3 filhos biológicos. Estudou até a 8ª

Série. É costureira, bordadeira, auxiliar administrativo de serviços educacionais (funcionária pública). A sua casa de culto Inzo *N'Gunzo Zunkuê*, fica no Loteamento Jardim Imperial, s/n, atrás da CEASA – Santo Antônio de Jesus/Bahia. O terreiro foi fundado em 1º de abril de 1983, com 36 anos. São, aproximadamente, 88 pessoas ligadas diretamente ao seu terreiro, entre *abiâ* e *ebomi*. A maioria mulher, uns 70%. “Casa vazia só no minguante, que só presta para fazer o mal”. Nasceu no Axé. Levou 10 anos na igreja Pentecostal e na Adventista. Seus três filhos foram batizados em igreja evangélica, hoje são do axé: o mais velho, Wellington – *Tata Pokô, Tata Muxiki, Tata Kombando*; a segunda Érica – Mãe-Pequena – criadeira dos iniciados; e a terceira, Evancleide – *Makota, Ndegeu*, auxiliar dos iniciados.

“Fiz *bori* quando eu era nova, meu pai morreu, me revoltei, fiquei perturbada e cheguei a viver de esmolas. Minha mãe pediu chorando para eu voltar, então eu fui a um Centro. No *candomblé*, encontrei forças para levantar e continuar ajudar a minha família. Vida muito agitada, às vezes nem tenho tempo pra cuidar do próprio corpo. Na família biológica, quando alguma coisa não tá funcionando, sento para dá conselho, para acertar as coisas da casa. Resolver, é essa a hora. A religiosidade não santifica ninguém. Para resolver, precisa dialogar, conversar, apelar para Deus, para dá paz, harmonia. Eu reverencio *Zambi* e peço pela misericórdia”. *Visão de família*: “Um por todos e todos por um. Todos têm que tá perseverante na fé. Ainda há muito preconceito com a mulher negra. Nós precisamos ser respeitadas. A posição social ameniza o racismo com as mulheres de santo, por isso, temos que continuar lutando e enfrentando. Queremos, não tolerância, mas sim respeito das nossas decisões. Ser negra em Santo Antônio de Jesus, ainda, é um grande problema, pode ter uma sabedoria religiosa, acadêmica..., em nossa cidade, é repudiada”. *Preconceito social e racismo religioso: Relato*: “Fui escolhida há 5 anos como representante do culto afro brasileiro pela FENACAB, a cidade não aceita só porque sou pobre, negra, semianalfabeta. Quando tem algum evento, colocam outras pessoas de santo, mas que tem condição social mais elevada, eu já discuti sobre isso. Os órgãos governamentais não aceitam o fato de eu ser pobre e ‘semi-leiga’, mas não analfabeta. *Explica*: “Já fui evangélica por 10 anos. Abandonei o Sagrado e fui evangelizar, por isso passei por todo esse sacrifício”.

(*Ialorixá Nelma*)

Gracinelma, Mãe Nelma de Oyá, tem 55 anos de idade. Possui um casal de filhos. É casada. Filha de Salvador. Vai fazer 47 anos que reside em Santo Antônio de Jesus. O seu terreiro, o *Ylê Axé Dewi* possui 35 anos de fundado. Mas somente 7 de registro, a data de aniversário é 28 de julho. Está situado no Bairro Alto do Santo Antônio. Possui 6 cômodos Sagrados, incluindo o barracão. Tem 30 anos funcionando no atual espaço. Antes funcionava no Bairro do Amparo, da mesma cidade. Tem 50 anos de feita. Sua mãe de santo era sua tia e o seu pai de santo é Valdemar de *Ogum*, tem 94 anos. Morava em, Amaralina, Salvador, foi para o Rio Janeiro. Só seus filhos que ficaram na cidade. Um deles é Leleco de Oyá, mora na Pituba. Possui, aproximadamente, 150 filhos da casa, mas no *llê* mora só e o meu companheiro. Tem mais mulher que homens, geralmente, com mais idade. A frequência de clientes, hoje, oscila muito, a maioria é no telefone e na chamada de vídeo, por causa da violência do bairro que dificulta a visita presencial das pessoas.

“Aqui eu só posso mexer, se ele (*caboclo* Boiadeiro ou Sultão das Matas) permitir ou pedir. Não quer coloque piso, que faça melhoramentos. Quando ele quer mexer, ele mesmo pede: ‘quero a minha cabana assim, assim’. Eu sem dinheiro, como para essa festa de amanhã, ele mandou clientes. Eu amo muito, muito... o meu *caboclo*”. *A força dos Orixás e Caboclos*: “Tem época que eu estou sem um tostão para fazer a festa dele. Eu disse a ele que não ia fazer. Ele mandou recado diga a meu aparelho ‘não se preocupe que eu vou dá o meu jeito’. Quando vi o telefone tocou (uma cliente), dizendo que queria uma reza, cheguei lá foi um trabalho grande, depois apareceu outra aqui, trabalho também. Ele providenciou. Paguei o cartão e pude comprar novamente”. *Comunicação dos orixás com os féis*: “*Iansã* é que dá ordem de tudo, mas meus *orixás* não falam, porque é de *Ketu*. Na Umbanda e Angola falam. Em *Ketu*, os *orixás* só falam nos búzios. A vontade do *orixá* é passada através do *erê* ou dos *caboclos*. Como Sultão das Matas não é de muita conversa, Boiadeiro é quem manda e desmanda. Os *orixás* no falam nos búzios, através da consulta. Para descer na pessoa e falar não, no *Ketu*, não, como eu disse, só em Angola e Umbanda. Os ciganos são apaixonado por *Oxóssi* e os *Caboclos*”. *A fé em São Roque*: “Já fui curada do pé que já estava roxo, ia ter que tomar 150 injeções, tinha uma viagem para a Lapa, pedi a São Roque com toda fé. Fui para Lapa quase boa e voltei curada. Meu marido estava de xicugunha, nas vésperas de uma festa grande daqui, pedi com toda força e fé, de uma dia para

outro levantou da cama. A onde eu tiver que ir, como penitência a São Roque pelos meus filhos, meu marido, eu vou”. *Dificuldades atuais*: “A falta de respeito. Tem pessoa que só porque tem um cargo, uma posição, às vezes faz pouco caso de um pedido de bênção de alguém. Os mais velhos tem que receber a saudação dos mais novos”.

(*lalorixá* Neuza)

Neuza de *lansã*. *lalorixá*. Tem 55 anos. Tem 2 filhos. Mora com seu companheiro. Na casa moram 6 pessoas. Costureira de roupa de *axé*. A sua casa é registrada como *Ylê Yamburucu*. Encontra-se localizado na URBIS II, s/n, Bairro Salgadeira. Antes funcionava em Mangabeira. Tem mais ou menos uns 30 anos de *axé*. Seu *Ilê* possui os assentos *Ossãe* e *Obaluaiê*, a Oca do *Caboclo*, o barracão, o quarto dos santos e o *roncó*. Os cargos na casa, além da *lalorixá*, tem a *lakekerê*, Lucilene, filha biológica, irmã de santo e herdeira; a *Ekede*, Érica e os *Ogãs* Adilton (Dito) e Everton (El). Tem uns 20 filhos de santo, incluindo *ogãs*, *yaôs* e *ekede*. As visitas, em média, somam 6 pessoas por semana.

“Tinha um *ogã* aqui, quando ele morreu, a família toda crente foi e agradeceu a gente. ‘Hoje a gente veio entender o que ele falava, que aqui dentro tinha uma família’. Um outro caso foi um rapaz aqui virou *ogã* aqui. Todo desconfiado e só depois dele feito que ele veio relatar os horrores que a família dele, evangélica, falava. Que aqui ficava vinte e um dias no quarto escuro, bebendo sangue e tinha que fazer pacto com os demônios. Ele disse: ‘Eu cresci dentro de uma religião ouvindo isso’. Depois ele foi contar para a vó o que realmente se passava”. *Na família*: “O preconceito maior que eu enfrento é na família. Por ser mulher e da ceita. Questões de aparências lá fora. Tem gente da ceita, mas se alguém perguntar diz que não é, quem é é só eu. Exemplo, se tiver uma aniversário, eles não me chamam, para o povo não ver que ali tem uma pessoa do *candomblé*. São feitos no *candomblé*, mas não aceitam publicamente (pessoas da família). Faz questão de marcar que não faz parte. A família tenta esconder que eu sou de santo, apesar de todos serem feitos no *candomblé*, andam dentro da igreja evangélica, mas quando tem uma dificuldade, tá ali fazendo macumba”. *Vizinhos*: “Tenho boas relações com meus vizinhos evangélicos. Eles vêm aqui, me vendem produtos, se eu estiver doente, chega, perguntam se pode fazer uma oração. Eu respondo sim, porque a palavra de Deus é que importa”. *Preservação da hierarquia*: “Hierarquia gera



conflito, ainda hoje. É difícil ir no *candomblé* e ver hierarquia, atualmente. Nem todos segue, está se perdendo. Quem segue é tido como atrasado. Meu pai é de Feira de Santana, veste-se normal. Ele veio para festa na minha casa e estava sentado num lugar qualquer, minha escrava disse ‘levante daí, vá para seu posto. Você pode enganar a todos, mas a mim, não. Você é um *babalorixá*’. Depois ele disse que aqui tem hierarquia como do tempo da gente e que tinha encontrado a casa certa, apesar de andar em várias casas aqui em Santo Antônio. Hoje, ele é Pai-pequeno daqui”.

*Mudanças atuais:* “Antigamente, só colocava um rechilieu quem era mãe de santo, hoje, qualquer cargo veste rechilieu; para você ter um cargo, só com 4 anos, hoje, ainda bem não raspou, já tem cargos. Para ser de minha casa, tem que ter doutrina, não brigar na rua, não andar com arma, em bandalheira, fuxico. Agradeço todo dia aos meus *Orixás* de água, foram eles que criaram meus filhos, saíram homem de bem e mulher de vergonha. Tem casa de *candomblé*, que é mais moda que *orixá*. Seu *orixá* te pegar e você não tiver toda arrumada, você fica lá sozinha”.

*Ostentação:* “Muita gente pergunta porque eu não mudo o barracão, mas o *orixá* não aceita, também, tenho barracão na Ilha, em Dom Macedo, eu tenho que dá atenção a todos, se eu melhorar isso aqui, eu vou crescer pro povo, mas o que me interessa é o *orixá*. Pra mim não importa beleza e quantidade e sim a qualidade. Eu vivo pro *orixá* e não para o povo lá fora”.

*Na escola (filhas/os de santo em obrigação):* “Eu pego a minha carteira, vou até colégio e explico: ‘sou sacerdote afro, vocês sabem, tal aluno vai entrar em obrigação, precisa se afastar por tanto tempo e volta’. A professora aceitou, apesar da diretora ser crente. A *ekede* de *Oxum* foi com o *contra-egum*. Mas porque eu avisei antes. Quando volta, com sua conta, sua roupa branca, não tem problema. A *ekede* de *Oxum* foi com o *contra-egum*, ninguém questionou, nem os colegas. Agora, tem pessoas também que querem o trabalho aceite as coisas do seu jeito, não é assim”.

*No trabalho:* “Leo, *ogã*, Pai-pequeno de *Oxum*, trabalha no banco, casou com evangélica, mas não abre mão de sua religião. Quando estava de obrigação, teve que quebrar a *kisila* da roupa, vai com a farda, chega em casa toma um banho e veste seu branco novamente. O importante, não é o povo e sim o *orixá* saber porque eu estou fazendo assim”.

*Relato:* “Aconteceu aqui em casa, uma pessoa de Salvador suspendeu o *orixá* de uma *abiã* que estava aqui com seu pai de santo. Eu perguntei porque tinha feito aquilo. Ela respondeu que era *orixá* de *abiã*, e na casa dela era assim. Eu falei, ‘mas aqui não”.

*O peso do racismo religioso sobre os gêneros:* “Homem e mulheres são iguais, têm o mesmo respeito.

Em todas religiões sempre tem um ou outro que não leva as coisas a sério, mas, no geral, tem as pessoas que levam tudo a sério, pode ser homem ou mulher. O mesmo preconceito que as mulheres passam, os homens também passam, a religião é a mesma. Quantos homens da religião, trabalham e não podem vestir a roupa do santo no trabalho. O mesmo acontece com as mulheres. O preconceito é igual. Homem e mulher têm que ir para o trabalho”.

#### *Expressão Mulher de Santo*

“Mulher de santo são todas as mulheres que lutam pela nossa religião, não importa que seja *abiãs*, que seja *iaô ou ialorixá*. Todas que participam da nossa religião e tem fé. Aquelas que lutam, que frequentam, que vê preconceito, mas que está ali firme e forte. Você também é uma mulher de santo. Porque você estuda, você também é guerreira, está atrás da gente, entrevistando para que a nossa religião continue firme e forte”.

#### *Mensagem*

“O melhor caminho para vencer o preconceito não é confrontar, mas sim, dialogar”.

#### *(Ialorixá Paixão)*

Maria da Paixão Santos (Paixão). Filha de Oya. Tem 50 anos de idade. Coursou a primeira série do Primário. É baiana do *acarajé*. Atende, religiosamente, todos os dias, na Praça da Salgadeira. O seu *ilê*, *Casa de Oyá*, fica na Avenida Providência, s/n. Tem 5 anos de fundação. Ela possui 43 anos de *axé* e 20 anos de raspada, fora os 7 da iniciação. Seu pai de santo é Miltinho de *Ossãe*, do *Ilê Axé Ewe Lafé*, na Rua da Linha. Já trabalha. Mas não pode revelar o nome verdadeiro do terreiro porque não tomou *Decar* ainda. Faz tudo, *bori*, trabalhos, mas na hora de raspar, tem que chamar o seu pai de santo, faz uma parte e ele a outra, senão recebe multa da FENACAB, afirma. Diz que um *Decar* tem uma despesa de uns 12 mil reais. Está se preparando. Tem 5 filhos de santo, 4 homens e 1 mulher. Mora sozinha: “Aqui em casa mora eu e *lansã*”.

“Eu estive desenganada pelos médicos, por muito tempo, toda inchada, coisas que fizeram. ‘Enverguei mas não quebrei’, graças a Deus e aos meus *Orixás*. Fiz apenas a alfabetização. Mas não me perco, o *orixá* que me leva. De primeiro sim, antes do *orixá*, agora não. Gostaria de atuar na área da educação. Parei os estudos com 12 anos, meu pai doente, eu muito preocupada. Perdi meu pai com 9

anos de idade, minha mãe com 7 filhos, sem recurso nenhum. Hoje eu vivo no berço de ouro, mas já vivi na miséria”. *Dificuldades*: “Tem muita gente passando dificuldade ainda. O *babalorixá* tem vontade de ajudar os filhos, mas às vezes não pode. Muitos ajudam o filho de santo, vê precisando, com três ou quatro filhos, ajuda num botijão, num alimento. O pai de santo tendo a mais, ele pode ajudar os filhos, uns chegam até tirar da boca pra dá, como meu pai. Outros só pensam em tirar, quando o filho tem. A fraternidade dentro do *candomblé* é muito boa. Mas por um lado é complicado, porque para você está no *axé*, tem que esquecer tudo no mundo, você tem que nascer para o *Orixá*”. *No trabalho*: “Tem que ter seu poder de limite, aliviar, mais ou menos, nos acessórios. Eu já trabalhei com a metade dos acessórios e ninguém percebeu”. *Família de santo*: “Problemas com condutas dos filhos de santo. Resolve as coisas com o pai e com a mãe. Resolve secreto, no particular. O mais velho corrige o mais novo, mas o novo também corrige o mais velho também, na conversa”.

*Relato*: “Eu vendia *acarajé* dentro do colégio das freiras, colaborava com 150 reais, um dia uma professora me viu eu dando 150,00 reais, então, ela disse que dava 300,00 e a madre me tirou”. *Mudanças atuais*: “Hoje, as crianças podem ser raspadas, com o consentimento da família, autorizado pelo conselho tutelar e a FENACAB”. *Tendência*: “O crescimento de *babalorixá* e *ialorixá* é proporcional. Quando dá um *Decar* a um homem, já tem três mulheres recebendo também. Aconteceu no terreiro do meu pai este ano”. *O corpo no axé*: “No *axé* as coisas não se misturam. Não tem nada a ver, o que vale é corpo que você nasceu. O homem pode receber um *orixá* mulher, não muda nada. Não pode misturar uma coisa com outra. Se tiver um homossexual, ele ou ela não vai poder vestir sua roupa do dia a dia. Todo mundo tem que vestir igual, correto. Mulher não pode ficar sem sutiã, de roupa curta e homem mostrar as partes. Lugar de mulher e homem é separado. Mulher toma conta de mulher, homem toma conta de homem, todo tratamento com respeito, pai mãe, filho. No *axé* tudo é no máximo respeito, no pedir, no fazer, no falar, um corrige o outro”.

#### *O mérito da pesquisa*

“A pesquisa é boa, porque hoje nós mulheres somos muito desrespeitadas por parte dos homens. Eles estão nos matando... Estou separada há 12 anos”.

#### *Expressão Mulher de Santo*

“É mulher que tem poder, porque ela zela dos Santos. Também é vista como mulher que luta. Não me incomoda, mas sabe se vir, eu sei resolver”.

*Mensagem*

“É bom ser do santo, é bom zelar de seu santo, ter responsabilidade e amor por tudo que faz, principalmente, no axé, e amar uns aos outros”.

(*Ekede* Letícia)

Letícia Gambelegê Silva, é Licenciada em História, pela UNEB, Conselheira Nacional de Cultura e Membro do Colegiado de Cultura da SECULT Estadual. Atua na área, no município de Santo Antônio de Jesus. Reside na Rua do Alambique, s/n. Centro em Santo Antônio de Jesus. Não é liderança de um terreiro. Mas é uma referência na cultura negra e religiosa na cidade. É *Ekede* de *Ilê Axé Ewe Lafé* e baiana do *acarajé*. Tem pesquisas sobre religiosidade. Ocupou o cargo de Diretora do Patrimônio Cultural e de Promoção da Igualdade Racial de Cultura, ambos de Santo Antônio de Jesus.

“A questão não é só mulher, negra candomblecista. É também gorda, trans e lésbica. Coisa que a comunidade LGBT não entende que o *orixá* nada tem a ver com a variação de gênero. O que ele enxerga é o sexo origem (o natural). Um homem transexual só pode desempenhar a função ele mulher (do sexo natural)”.  
*Espaços resistentes ao povo de santo*: “Não há acolhimento na cidade de Santo Antônio de Jesus. Os estabelecimentos são muito fechados no que diz respeito à mulher vestida de santo. Ela é recebida com menosprezo, indiferença, desconfiança. Em eventos que eu trabalho, alguém já chegou a perguntar: ‘Baiana da entrevista?’  
*Outra*: ‘Tá passando receita, né?’. Com admiração. Não é de hoje, sempre houve. Com outras mulheres é pior, com minhas irmãs de santo, principalmente, aquelas que não têm uma referência social considerada positiva, de prestígio, são desrespeitadas a todo instante”.  
*As falsas aparências de simpatia pelo povo de santo*: “Existe uma falsa visão de aceitação da sociedade quando está em eventos, com roupas de baianas de luxo que lembram as baianas da Bahia Tursa. Todos querem fotos e mais fotos, porém, nem perguntam o seu nome, de que terreiro é, vira apenas um objeto de exposição. Entretanto, quando estou com minhas roupas do cotidiano, os mesmos que tiraram fotos ignoram e volta todo o distanciamento”.

*Caminhos Percorridos: educação, trabalho, condição social (saúde e moradia), discriminação*

### Educação

A história de uma liderança de religiões afrodescendentes sempre foi sinônimo de muita luta e muita pobreza, principalmente, no início da vida. São narrativas que não têm espaço para sonhos, muitas vezes. O histórico escolar é uma das grandes torturas dessas lideranças, sobretudo, para aquelas de idade mais acentuada. Muitas desamparadas, visto a ausência de pai e mãe na vida, se agarram à qualquer oportunidade para conseguir sobreviver, à qualquer trabalho ou um casamento, daí vão ajudar a sustentar a família ou passam a assumir toda carga familiar quando ficam solteiras, assim os estudos passam a ser “artigo” de luxo. Em Nazaré (Cleuza e Antônia). E em Santo Antônio (Reizinha, Nelma e Paixão).

### Trabalho

Essas mulheres, encontraram na religião, não só um meio de sobrevivência, mas substancialmente, mais a dignidade, não moral ou econômica, nos termos que muitas/os imaginam, mas a dignidade de ser do Santo, de pertencer a uma família, sustentada em princípios reais da sua antiga civilização, sair do espaço de insignificância para lugar de representação, de valor, de significado. Pois, o valor e a importância de uma pessoa nas religiões afrodescendentes, principalmente, o *Candomblé*, não só está associada à posição que ocupa na sociedade, mas sim ao seu tempo de experiência e/ou vivência no Santo, o Sagrado, a espiritualidade. Assim, uma pessoa pode assumir um cargo muito de destaque na sociedade, mas dentro da religião, ser a última na hierarquia e vice-versa, exemplo em Nazaré, (Cleuza, Antônia, Vilma), a primeira, trabalhava na casa de família; a segunda, desempenhava a função de gari nas condições que bem conhecemos de tempos mais distantes e a terceira que pelo baixo grau de instrução, nascida dentro do *candomblé* e como “mulher”, também, não alcançaria, facilmente, um espaço de destaque fora dele, entretanto, são três guardiãs da religiosidade afrodescendente na cidade. E, em Santo Antônio (Reizinha, Paixão e Nelma), uma trabalha como auxiliar administrativo de serviços educacionais, segunda, como vendedora autônoma, a terceira, conta apenas com os rendimentos provenientes dos trabalhos do terreiro que sustenta com muita luta, mas que dentro de seus *ilês* são lideranças,

sendo reverenciadas por todas/os que por elas foram iniciados, seja pobre, rica/o ou doutor/a.

Mas o que, na verdade, significa ser uma liderança religiosa ou representante da cultura negra?

Condição social: saúde e moradia

Os caminhos percorridos são parecidos, semelhantes, sempre marcados por infância de pobreza e/ou muita batalha, mas mesmo assim, as condições de enfrentamento, hoje, são diferentes, depende muito de qual é a sua referência ou representação fora do terreiro.

Algumas dessas mulheres conseguem ter uma vida de menos privação que no passado, porém, algumas com muito mais e outras menos, a diferença de posição social entre elas varia muito. A relativa ascensão que algumas conseguem passam por um ou mais caminhos. Em Nazaré, pelo trabalho no seu *ilê*, a (*Ialorixá* Vilma de *Oxum*) e pelos estudos e trabalho no *ilê*, a (Sacerdotisa Glícia). E, em Santo Antônio de Jesus, através dos estudos (Letícia Cambegêlê), estudos e o trabalho no *ilê* a (*Ialorixá* Nilza *Oxum*) ou ainda, mediante ao trabalho no seu *ilê*, alinhado ao trabalho de funcionária pública e seu referencial social como coordenadora da FENACAB na região. (Reizinha de *Angorô*).

Temos também um quadro das que vêm se sustentando no trabalho para conseguir sair do lugar de limitação, mesmo considerando que estão muito bem em relação a tempos mais distantes em sua vida, em Nazaré, (Fátima) que é *iaô* e está assumindo o *ilê* de sua mãe e em Santo Antônio, (Nelma de *Oya*, Neuza de *Iansã* e Paixão de *Iansã*, Baiana do *Acarajé*).

Por outro lado, temos um quadro que se delinea como mais injustiçado, em Nazaré (Cleuza e Antônia). Pessoas que continuam defendendo um pão por cada dia.

Os enfrentamentos são desde problemas com saúde e falta de recurso para tratá-la à moradia. Como Cleuza, que amputou a perna há pouco tempo, mas as condições da sua casa e *ilê*, num só, não oferece estrutura física suficiente que permita que esta senhora tenha um pouco de conforto, principalmente, pela situação que se encontra, nem mesmo para realizar seu culto ou trabalhos, tendo que realizar parte do lado de fora, necessitando de uma reforma. E ainda, a situação de Antônia de *Ogum* Menino, que também, recentemente, enfrentou problemas de saúde,

sofreu um AVC, sente fortes dores no estômago, mas para conseguir uma vaga pelo SUS, para daqui a dois meses, tem que dormir na secretaria, nem sempre encontra um médico para sua necessidade. Quem a socorreu foram os médicos do povo de santo pobre que não tem condições, os *Orixás*: (explicou sua filha) “O santo pegou ela e falou que era para levar pro médico para fazer exame. Quando fez, deu uma bactéria no estomago”. Continuou dona Antônia: “O *orixá* ainda passou remédio”. *Receita do orixá*: “Ir no pé de coqueiro, pegar um coco peco, no chão. Fazer tipo uma cruz no coco (cortar em cruz) e fazer um chá para tomar. Fiquei boa e me quietei. Agora com o AVC, o mesmo *Orixá* pediu para tirar o sumo da folha do arrumã e tomar. Deu certo, por isso, eu já estou falando, eu só ficava deitada”. *Além do básico do básico, o alimento*: “Mas tem dia que a gente não tem nada dentro de casa, quando vê, chega”. A sua casa também não tem espaço para realizar o culto, tendo que tirar tudo da sala, quando precisa fazer as obrigações ou trabalhos. Verificamos de perto o que Antônia de *Ogum* Menino afirma, de que a sua vida de não mudou muito de lá para cá. “A minha vida continua a mesma coisa. Recebo o salário, tem meio mundo gente dentro de casa”. Nos últimos anos cuida de cinco netos, em face do falecimento da mãe deles, dois deficientes e os outros menores. O pai das crianças, seu filho, não colabora e ela tem que arcar com tudo.

### Discriminação

Além de todos esses problemas de condição de sobrevivência, a mulher negra ainda tem que lidar com outros enfrentamentos sempre associados à cor da pele, à condição social, à sua ocupação na sociedade. Mesmo uma ou outra liderança não reconheça ou sinta dificuldade em percebê-los, mas, é evidente que o lugar ou a condição social em que se acha, os caminhos percorridos são frutos do racismo religioso ou não e da sua condição de pobreza. Esta situação é independente da cidade em que nasceu ou cresceu.

Assim, em Nazaré, (Cleuza), não reconhece esses enfrentamentos como racismo, mas o trabalho doméstico, ainda, muito cedo é proveniente disto. Fala que é convidada para eventos, sai num carro arrumado, que é aclamada, as pessoas tiram fotos, dizem que parece com Mãe Menininha, porém, no dia a dia continua com sua casa precisando de uma grande ajuda para reforma, ela precisa de um espaço para restabelecimento de sua saúde. Entretanto, reconhece que tem clientes que visitam a sua casa, mas não quer que ninguém saiba, pede sigilo: “Ainda tem.

Tem pessoas que vêm para o *candomblé* e pede para não dizer: ‘Não diga nada, não’.

Da mesma forma (Antônia), que teve que conviver desde sempre numa situação de confronto, predominantemente, pela religião e o seu trabalho como gari, hoje, precisando reafirmar-se, impor-se todo dia para continuar praticando seus cultos, precisando até assumir um papel que não é próprio da mulher negra, mas que serviu ou serve de escudo para defesa de si mesma e de sua família: “No meu trabalho como gari não tinha problemas porque se viesse, eu picava o cabo da vassoura”. E continua: “A gente do *candomblé* sofre[...]”. Conforme a mesma, falta até a vela, tendo que catar centavos para comprar. A sua filha ainda observa que tem vizinhos que é ligar o som com cânticos da religião, que chamam a sua mãe de macumbeira.

A sacerdotisa (Glígia), apesar do seu bom relacionamento com a igreja católica, chegando a motivar membros do seu *ilê* a levar seus filhos para missa aos domingos, deixou de frequentar esta instituição, porque percebeu que sua religião, ali, não estava sendo, devidamente, respeitada, com algumas falas indiretas, mas destaca: “Dizem que hoje mudou”. Lembra, também, de uma romaria que sempre faz para Bom Jesus da Lapa e, em uma das celebrações, um padre fez uma crítica ao *candomblé*, ela reagiu, fez uma carta de protesto, um escrivão que estava ao seu lado corrigiu e ela entregou ao bispo, o teor da carta que dizia: “As igrejas são feitas por seres humanos e nós também somos humanos e que muitos de nós estamos lá, é quem enche as igrejas. Eu tenho a cópia”. Ela, ainda relata, que o filho de um membro de sua casa foi proibido de entrar na escola, porque estava usando o *ojá* e que este fato foi parar na justiça. Informa não ser uma frequência o seu uso de símbolos da religiosidade, mais usa, embora, mais em eventos e reconhece: “Não percebi manifestações negativas, mas acontece. Porque os trajes de *candomblé* é muito olhado e criticado”. No pensar de (Fátima), tem lugar que na cidade de Nazaré que o povo de santo não é bem-vindo, então, ela não vai, e destaca que o povo de santo ainda carece de mais representantes na política que se assumam com adeptos da religiosidade afrodescendente. Afirma que apesar dos olhares, continua usando seus símbolos religiosos. Lembra que fez missa pedida e, muito, recebeu porta batida e outras nem abriram. Embora também confirme um bom relacionamento com pessoas de outras religiões, todavia, ela não tem coragem de convidá-las para visitar o seu *ilê* em dias de culto.



Por outro lado, há situações em que esses encontros são amenizados, quando a pessoa possui uma representação social de destaque fora do terreiro, na sociedade, contando com apoio social, nesta cidade. A *ialorixá* (Vilma), mesmo reconhecendo-a como uma das grandes lideranças religiosas, na cidade de Nazaré, entendemos que outros fatores contam à favor do ótimo relacionamento que mantém com pessoas de outras religiões. O primeiro é a cor da pele (branca) que a favorece; conta, também, com o prestígio social de seu filho e marido na política com vereadores. Embora não considere 100% esse bom relacionamento com católicos e evangélicos, afirma ser bem recebida por essas pessoas e, ainda, que tem uma igreja perto do seu *ilê*, mas que nunca sofreu discriminação devido à sua religião por parte dos membros deste templo.

Na cidade vizinha, Santo Antônio de Jesus, temos mais confirmações dessas associações. Quando a mulher negra de santo ocupa uma posição social mais favorável, o preconceito chega mais velado, mais filtrado, mas ele sempre está presente. (Neuza) afirma que nos espaços centrais e estabelecimentos da cidade, a pessoa for com roupa comum, até eles/as não descobrirem como mulher de santo, o tratamento é uma coisa, mas quando isso acontece, a coisa já muda, agora, se estiver usando símbolos, tudo muda totalmente de figura: “Ficam sempre com um pé atrás, muitos cochicham”. Porém, reconhece que antes era bem pior e, acrescenta que as invasões nos terreiros de *candomblé*, hoje, não é por causa da religião e sim por comércio e esses que deveria receber mais críticas, pois, na religião delas/es tudo é “ex”, ex-ladrão/ona, ex-trafficante..., os/as quais são usados/as e lubridados/as para agirem dessa forma”. *Família de ogã*: “Tinha um *ogã* aqui, quando ele morreu, a família toda crente foi e agradeceu a gente. ‘Hoje a gente veio entender o que ele falava, que aqui dentro tinha uma família’. Um outro caso foi um rapaz aqui virou *ogã* aqui. Todo desconfiado e só depois dele feito que ele veio relatar os horrores que a família dele, evangélica, falava: ‘Eu cresci dentro de uma religião ouvindo isso’. Depois ele foi contar para a vó o que realmente se passava”.

Da mesma forma, (Nelma) concorda que o racismo religioso é uma realidade na cidade, entretanto, não se deixa abater, muito menos, de usar seus símbolos religiosos. Sai livremente com representações do Sagrado, penetra nos espaços ou estabelecimentos que deseja, embora perceba que muitas pessoas incomodam-se: “Sempre vou para rua com roupa de *axé*. O pessoal não gosta, os crentes”. Relata um episódio que ocorreu consigo no coletivo desta cidade, quando falava num

celular com sua afilhada, uma mulher evangélica, que além de distribuir panfletos, começou a pregar diretamente para ela que, como sempre, trajando símbolos da religião, chegando a ofendê-la porque ela não deu atenção à sua doutrinação: “Eu no celular, falando com minha afilhada, a crente começou distribuir panfletos, como eu não dei muita atenção, começou a dizer que eu ia para o inferno, coisas mais”. A indiferença foi o meio que esta mulher de santo, abordada e destratada publicamente, encontrou como saída naquele momento. Quanto mais essas mulheres se expõem, mais o racismo expressa-se com menos pudor, sobretudo, quando entendem que a liderança religiosa é uma pessoa simples: “Coloquei as minhas músicas de *candomblé* e fiquei na minha. Depois que ela deu o show dela, ficou quieta. Ela saiu antes, pediu desculpas ao povo e foi embora”. Já (Paixão) afirma não misturar trabalho com religião. Verdadeiramente, esta tem que abrir mão do que mais gosta: vestir roupas de sua religião numa profissão que é típica do *candomblé*, para poder sobreviver, contando com a freguesia de outras religiões. Sonha em pegar o seu *Decar* e passar a viver somente para a religião e vestir-se como gosta: “Um dia eu ainda vou me arrumar e vou daqui até a feira”. Por enquanto, precisa “negar” a sua religião e justificar que seu trabalho é limpo: “Meu trabalho é limpo. A TV Subaé já entrou aqui de última hora, filmou, eu mostrei sem receio”. Reconhece que tem discriminação na cidade em geral, mas que nos eventos as pessoas recebem bem por causa do glamour. Também, explica que quando outras autoridades religiosas estão juntas terminam falando a mesma língua, mas, ao mesmo tempo, revela que, mesmo nesse momento, há olhares de repúdio ou silêncios repentinos, substancialmente, de evangélicos, algo que presenciou na câmara municipal da cidade, num determinado evento em que envolvia todas as religiões. Relata outro episódio, num supermercado, em que pediu a uma senhora evangélica para passar com um só produto que tinha em mãos, mas a senhora disse, grosseiramente, que não, ela falou “certo”, minutos depois a senhora disse novamente, “você é muito educada, pode passar”. Como que a grosseria fosse típico das mulheres negras de santo. Igualmente à Paixão, muitas vezes temos que está provando que somos gente, pessoas e humanas. Por outro lado, (Letícia Gambelegê) é enfática que os estabelecimentos da referida cidade são muito fechados ao tratamento ou recepção da mulher trajando vestes da religiosidade negra. Nestes espaços, a mulher de santo é recebida com desprezo, indiferença e discriminação. Igualmente, às outras vozes aqui presentes, afirma que o tratamento

num evento é totalmente diferente fora dele que muita gente quando nos eventos tira várias fotos com ela, e no outro dia passa por ela e finge que nunca viu. Houve casos, ainda, de pessoas se surpreenderem em vê-la falando em uma emissora, perguntando se baiana dava entrevista ou passava receita, como que fosse um grande trabalho intelectual para ela. Ainda ressalta que a discriminação se agrava muito mais quando se trata de pessoas que, além de negras, são gordas, trans e lésbicas. E continua explicando que isso se acirra, significativamente, caso uma pessoa de santo, dentro destas condições ou não, não ocupe nenhum espaço de representação na cidade, por esse motivo, suas irmãs de santo enfrentam situações difíceis a todo instante.

As exigências para com o povo de santo, particularmente, a mulher negra são muito maiores, quando se trata de aceitação, pela sociedade, dessa mulher como representatividade social. Precisa está respaldada de todos os atributos. Ser uma grande líder religiosa e ocupar um cargo de representatividade cultural na sociedade, ainda não são suficientes para frear o preconceito e a discriminação, outros são alegados ou requeridos, o grau de instrução e o trabalho, de onde tirar o seu sustento, contam bastante e, a falta desses, são motivos, para continuar discriminando. A *Mametu Zunkê* (Reizinha de *Angorô*), líder e proprietária de *Inzo N'Gunzo Zunkuê*, Coordenadora da Fundação Nacional do Culto Afro Brasileiro – FENACB, na região, líder, há mais de 20 anos, dos grupos culturais, *Samba de Roda* de Santo Antônio de Jesus e *Bumba Meu Boi*, além de Coordenadora da Caminhada dos *Ojas*. Reconhecida pela seriedade e eficiência de seus trabalhos e, ainda, como guardiã da tradição religiosidade, mas devido ao seu grau de instrução e à sua ocupação como auxiliar de serviços administrativos pelo município, a sociedade, inclusive mídia e academia resistem em dispensar o devido reconhecimento à mesma como autoridade religiosa na região, como mérito de seu cargo frente àquele órgão, convidando para grandes eventos outras pessoas para falar em nome da religião, na cidade: “Gente da prefeitura disse que eu era leiga e não sabia falar, teve um evento religioso e colocaram outra pessoa no meu lugar”. Acrescenta ainda, que na cidade como um todo, principalmente, no *shopping*, a mulher de santo não é bem recebida. Além disto, destaca que na sua casa, ela fala e ouve também, no seu *ilê*, ela fala e é ouvida, é considerada e reverenciada, mas no seu trabalho é mandada e criticada por causa da sua religião, através de suas/seus colegas de trabalho que são todas/os evangélicas/os. Destaca que em

outras cidades ela é bem recebida e acolhida e desabafa: “A cidade é boa, mas o preconceito é soberano”.

Entretanto, há aquelas que, apesar de muito sacrifício no início da vida, percorrem caminhos distintos e chegaram na atualidade com uma situação melhor na sociedade, tanto em relação aos estudos quanto ao emprego, com um poder econômico mais significativo, o enfrentamento social é bastante amenizado, muito mais velado. O que não significa que o preconceito não esteja presente quando perante às pessoas de outras religiões. Outras pessoas na cidade já ocuparam o referido cargo, tanto liderança masculina como feminina, no entanto, não passaram pela mesma situação desta última, por possuírem esses outros atributos que a sociedade santo-antoniense impõe. Lembramos que (Nilza de *Oxum*) é outra grande representação religiosa, nesta cidade. Mulher negra, também de muita luta, trilhou um caminho de empoderamento, hoje liderança e proprietária do terreiro *Ilê Axé Yepandá Odé* e da Associação com o mesmo nome, e que devido à sua formação, professora aposentada do Estado, viúva de polícia federal, consegue mais apoio da sociedade como um todo, desde a academia à administração pública. Esta relata enfrentamentos muito grandes na fase inicial da sua vida. Teve que lidar com momentos muito difíceis, conciliando estudo, trabalho e estágio, em pontos extremos da cidade de Salvador, lidando com situações de ônibus cheio e os abusos desta situação, mas que sabia que tudo era fruto da sua condição de mulher negra. Concluiu os estudos e casa-se com um tenente. Admite que hoje as coisas têm melhorado bastantes, pois, antes, um negro num carro só poderia ser chofer, fora isso, era suspeito e logo era abordado. Relata a discriminação pela qual seu companheiro passou, relata que ele havia feito uma grande encomenda fora da cidade e quanto chegou saiu à porta para tender, sujo de massa com uma colher de pedreiro na mão, então o encarregador recusou-se a entregar-lhe o pedido e, somente quando ele entra e troca de roupa, vestindo calça e camisa social novas, o encarregado o reconhece como digno daquele poder de compra e da casa que estava. Declara que pelo racismo religioso, diretamente, nunca passou, mas que seus filhos de santo sempre têm alguma reclamação, e que uma pessoa muito amiga dela, de grande consideração, trata-lhe com o maior respeito e cerimônia, todavia, demitiu um seu filho de santo, no dia em que vestiu uma camisa, deixando à mostra o contra *egun*. Lógico, o racismo apesar de presente, estava intimidado,

também, pela posição sua social, mas um filho de santo, um assalariado, para ele, o racismo foi, explicitamente, manifesto.

Falar ou discutir sobre gênero com tanta intensidade e abertura social, pode ser algo da modernidade, mas a reação do gênero feminino é tão antiga quanto a opressão masculina. É um assunto universal, possui diversos níveis de discussão, mas, algumas discussões muito profundas. Porém, as relações de poder podem apresentar-se com novas roupagens, visto à mudanças sociais, econômicas e tecnologias. Contudo, a discussão de gênero, é sempre no sentido da opressão do homem sobre a mulher. Entendemos que as nossas estratégias também, acompanharam as mudanças. Todavia, ainda é o assunto mais caro para as mulheres, principalmente, para as mulheres negras. Pois, ele acentua todos os outros enfrentamentos feminino. Ainda na escuta do que essas mulheres têm a revelar-nos, encontramos considerações parecidas, algumas muito boas em relação aos seus companheiros, outras de muitas queixas e, ainda, uma visão mais ampla do assunto. Em Nazaré, (Vilma e Glícia) fazem boas avaliações de seus companheiros, defendem que possuem uma relação controlada pelo respeito, que auxiliam em tudo no axé, no que lhes competem, tudo é conversado, com compartilhamento de despesas e outras tarefas. Para (Vilma), o seu companheiro é o tipo faz tudo, salienta que muita coisa no *candomblé* não pode misturar, mas conta muito com a ajuda deste: “Me ajuda muito, mas não se mete na hora do *candomblé*”. Destaca que o homem que entra para a religião, tem que passar a viver como determina os princípios desta religião: “Quando a gente decide entrar tem que esquecer até o lado de marido, de mandante, tem que seguir o que o *orixá* quer”. Afirma que ele já a conheceu nesta religião, por isso, desde cedo aprendeu a respeitá-la, quando está de resguardo, contudo, adverte: “Se acontece, tem que tomar banho e passar pomba. Mas quando a gente chega a uma certa idade como eu, a gente se entrega totalmente para o *orixá*”. Da mesma forma (Glícia), fala de uma relação muito boa sem brigas e ressalta a criação dos dois, não tem desigualdade, as desavenças considera normal de uma convivência: “Temos as desavenças que todo mundo tem”. Colabora em tudo, não é da religião, mas de qualquer sorte está envolvido: “Ele fica de fora e, ao mesmo tempo, de dentro. Ele sempre diz, ‘quem tá fora não entra e quem tá dentro não sai’. No início foi muito difícil ele respeitar os resguardos, mas, atualmente, supero”. E observa: “Eu acho que esse é o maior problema dos homens”. Em Santo Antônio, (Nelma, Neuza e

Paixão), da mesma maneira, destacam a parceria de seus companheiros, tanto no fazer religioso quanto em outros. (Nelma) admite que ele tem ciúmes, sempre a interroga quando coloca um batom, mas não passa disso, ajuda ela em tudo dentro de casa, principalmente, nas tarefas religiosas, é da religião também e respeita muito os resguardos. (Neuza) diz que não tem reclamações, que ele é um amante e curioso da religião, costuma viajar, quando pode, para conhecer mais e mais a religiosidade negra. Informa que não tem problemas com resguardo. Ressalta que um casal deve deixar as coisas acertadas logo no início da relação para não ter problemas depois: “Para entrar numa relação, você tem que ser sincero, dizer o que é logo no início, dizer como são as coisas, porque o outro já fica sabendo quem você é”. (Paixão) defende que seu companheiro nunca lhe deu trabalho, nem por ciúmes ou por traição. Que antes, ele era de outro terreiro, porém, nunca teve questões de disputa por causa de religião. Sempre respeitou as regras da religião: “É bom ser da mesma religião para não ter problemas. A vida do casal já começa de dentro do quarto”. Neste sentido, essas mulheres gozam de uma vida mais tranquila, em relação às seguintes. Em contrapartida e infelizmente, esta situação não é comum a todas essas mulheres e, no único espaço em que estas poderiam ter um pouco de paz, contar com o apoio de seus companheiros, ainda, esses enfretamentos continuam, e essas lideranças têm que conviver com a desconfiança pelo ciúme ou com a insegurança pela traição. Em Nazaré, (Antônia), considera que enquanto durou o relacionamento com seu companheiro foi bom, não havia ciúmes em nenhuma das partes, nem problemas com a religião, mas depois de 28 anos, flagrou-o com outra mulher. A partir desse momento ela decidiu que não o queria mais como homem, contando 5 anos que não tem mais nada como o mesmo, mas, em face de sua condição social, tem que suportá-lo, pois, como já colocamos antes, sobre sua condição financeira, conta apenas com a aposentadoria para enfrentar questões de saúde e criar netos e outros agregados: “Eu não botei para fora ainda, porque causa que me ajuda. Eu peguei ele com uma mulher. Não briguei. Só fiz dizer, você não pode ficar aqui, não tenho mais nada com você”. Esses é um dos grandes problemas enfrentados pelas mulheres negras pobres, principalmente, depois de uma certa idade, por não terem como se valer, sustentar a família sozinha, tem que suportar a humilhação de conviver com aquele que a desrespeitou, entendemos que na sabedoria desta mulher, retirada do contexto em que sempre viveu, geralmente, o homem quando sai ou é colocado para fora de casa, assumindo

ou não outra família, ele não abandona financeiramente a família anterior, seja com filhos ou netos, principalmente, no caso de traição, passando a assumir a “nova família”. Ao contrário desta última, (Cleuza) teve que conviver durante toda a sua vida com traições de seu companheiro, hoje, mesmo no presente, com um tom de “brincadeira”, ele fala sobre suas “puladas de cerca” (traição). A mesma relata que quando descobriu, logo no início do casamento, estrava com 18 dias de parida, deixou-o e foi para Salvador, quis se jogar debaixo de um carro, hoje, reflete: “como uma abobalhada”, mas que a fé em seu *Orixá Ogum* foi mais forte, voltou para casa de sua mãe e ele foi para a casa da outra. Fala que era muito mulherengo, só vivia atrás das mulheres nas casas de prostituição da cidade, mas, seu companheiro que participou o tempo todo da entrevista, interfere dizendo que a assistência ele dava, “trazia frutas caras, mas ela não comia”, ela continua: “eu jogava tudo fora”. Neste contexto, ele ainda se atreve a dizer: “Seu Congo de Ouro teve 10 mulheres, todas com casa mobilhada, eu não posso ter 3?”. A situação não foi pior para esta mulher, porque já desconfiada desde os tempos de namoro e sabendo com quem estava lidando, no momento da “conquista”, exigiu uma segurança dele. Como explica: “pobre naquele tempo não casava, após ‘tirar a moça de casa’ (a primeira relação sexual), o casal fugia”. Entretendo, Antônia não caiu nessa de qualquer jeito e tudo aconteceu somente depois que ele deu garantia de sua casa, um abrigo próprio. Ele explica a conquista de dona Cleuza: “Foi trabalho, mas foi rápido. Quando aconteceu, eu arrastei. O pai só foi ver quando a menina nasceu. Eu era cheio de mulher. Até hoje (sorri). Foi assim, eu queria fugir com ela, mas para ela fugir comigo, exigiu que eu comprasse uma casa e passasse a escritura no nome dela. A gente só apareceu, quando ela pariu. Cheguei pro pai, e disse, olha aqui a sua filha, mostrei os papéis do casamento. Porque eu era cheio de mulher”.

A inteligência feminina, sempre primou pela sua sobrevivência e das/os filhas/os. É evidente que esta mulher sabia que teria filhas/os e como este possuía outras mulheres ou namoradas, havia grande possibilidade dela e sua cria ficarem desamparadas em algum momento da vida. Na opinião de (Fátima) é muito complicado o relacionamento de uma mulher de santo com pessoas de fora, por isso, afastou-se da sua última companhia, pois, a maioria não respeita, acrescentou que só pode dá certo se for da mesma religião. Mora com seus filhos e acredita que não dá muita sorte, desde os tempos de sua mãe, quando ajudava nos trabalhos, tinha problemas, porque muitos não concordavam com os afazeres da religião,

então, ela terminava rompendo, onde estivesse, quando ela chegava em casa, fazia e entregava “trouxa”. Afirma da necessidade de paz para cuidar do outro e ela tem que ser a primeira e a última voz dentro de sua casa: “Se a gente não está bem, como vai cuidar do outro? Quem grita aqui dentro sou eu, sou o homem e a mulher”.

E, ainda, trazendo uma visão ampla da questão de gênero em Santo Antônio sobre gênero e raça (sexismo), (Nilza) relata que quando ainda estava começando a vida, sentiu o peso de ser mulher em Salvador, quando pegava ônibus 8 vezes ao dia, ouvia assédio de todos o tipo, livrou-se de um ataque graça a um socorro, mas continuou firme, sabia que enfrentava tudo aquilo pela cor de sua pele. Mas reconhece que com muita gente, naquela época foi bem pior, ele acredita que a forma como se colocava perante a tudo isso ajudou bastante a enfrentar outras situações de racismo: “[...] eu andava de cabeça erguida, muitas coisas evitava”. Porém, afirma a mesma, que a imagem da mulher negra para um homem, sempre foi negativa, o homem nunca pensava entrar num relacionamento com essa mulher esperando casar-se, ele tinha aquilo como um passatempo: “Era só para ter um contato, um envolvimento rápido”. Ou seja, apenas para exploração de seu corpo, como um objeto descartável, esse comportamento, de certo, representava a concretização de todos conceitos que a sociedade construiu e, ainda constrói, sobre a mulher negra. Conforme a mesma, caso essa uma mulher fizesse parte do *candomblé* ou de outra religião afrodescendente, um rapaz, de fora destas religiões, somente se aproximava dela escondido da família e de toda a sociedade, era coisa muito secreta, e acredita que ela mesma entendia que aquele envolvimento não duraria: “O rapaz só se aproximava de uma mulher de *candomblé*, escondido da família, sem pretensão de compromisso”. Acrescenta que até um certo momento da vida, ela se achava feia, de rosto, cabelo, etc. Todavia, aprendeu, ainda solteira, com uma pessoa que a ajudou muito e tornou-se seu amigo, conhecido como Kened Bahia, que possuía um *atelier* em Salvador: “[...] me ensinou que mulher negra é mulher bonita. Eu não tinha essa visão, achava feio os nossos traços”. Afirma que a mulher negra, no passado, nunca foi sinônimo de beleza e nem existia a possibilidade para que pudesse tornar mais bonita dentro do seu gosto, pois, quase tudo era cesurado, visto com inapropriado para a pele negra: “Negro naquela época, não usava roupas, nem esmaltes de cores fortes, vermelho, nem pensar, não combinava. Era só tons claros. Era isso que passavam para a gente”. Revela também, o momento em que começou o seu empoeiramento, contando como apoio



de uma pessoa que era referência em moda na cidade de Salvador: “Eu me empoderei do meu papel de mulher a partir dele, Kenedy Bahia. Comecei usar tudo que era criticado, inclusive uma pessoa me perguntou porque usava esmalte vermelho, se não combinava com minha pele. Respondi que não, ficava feio nas unhas dela que eram maltratadas. Nesse momento eu já ganhava o meu dinheiro e podia me arrumar, cuidar de mim”. E finalmente, temos (Reizinha e Letícia), a primeira, mãe de 3 filhos e a segunda, de 1 apenas, as duas solteiras, preferiram viver a solidão, talvez porque em seus relacionamentos não conseguiram encontrar o sentido da palavra felicidade ou mesmo pelo medo de avançar numa relação, num momento, em que as regras da vida de cada uma, bem como, da religiosidade que professam, já se encontram bem definidas, para aventurarem-se ou apostarem num novo relacionamento, igualmente, alertas pelo nível de consciência que se encontram sobre como se procedem a maioria dessas relações, quase sempre numa relação de exploração financeira, opressão e possessividade e dominação. Apesar dos avanços no mercado consumidor, a mulher negra ainda enfrenta muitas dificuldades para se vestir, usar um produto de beleza ou de tratamento adequados para a sua pele. No que se refere à cabelo, tem mais opções, porém, em relação à maquiagem, continua uma negação, pois, inventaram um tom *nude*, que quer dizer da cor da pele. É evidente, o tom fica muito aquém da tonalidade da pele negra, mas as empresas de cosméticos, tentam empurrar-nos isso como universal. Talvez essa discussão não tenha apresentado nenhuma novidade, porém, mas no último caso pode servir de alerta de que, após mais de 130 anos de abolição, de lá para cá, pouca coisa mudou em relação à figura feminina negra neste país.

*Ações coletivas: dificuldades das comunidades-terreiro, intenções e inspirações*

Nazaré e Santo Antônio de Jesus

Sem dúvidas, a carência de alimentos é a principal necessidade das comunidades-terreiro. Todas as vozes ouvidas nesta pesquisa foram unânimes. O órgão responsável pela segurança alimentar destas populações não está correspondendo. Não é por falta de conhecimento, pois, lideranças como a sacerdotisa Glícia, já procurou a FENACAB em Salvador, mas a resposta foi um monte de papel e depois a comunicação que a verba foi cortada. A *mametu* Reizinha

também tem colocado essa questão, de falta de correspondência do referido órgão, nesse sentido. Entendemos que as comunidades precisam, também, urgentemente, de emprego, pois, com o contexto dos últimos 3 anos para cá, deixou a população muito mais empobrecida, o custo de vida aumentou e o trabalho sumiu. Conforme depoimentos de várias lideranças, na cidade de Nazaré, há um certo tempo, antes do período do acima mencionado, havia distribuição de alimentos para essas populações, até pessoas de outras religiões também eram beneficiadas. Paralelamente à essas informações, observam, do mesmo modo, que havia algumas desonestidades, falcatruas, uma delas era o aumento do número de comunidades-terreiro para receber alimentos a mais, incluindo comunidades que não estão mais em atividade. Entretanto, o povo de santo não pode ser penalizado por uma falha do órgão que não verificou com mais precisão esses dados. Com falcatruas ou não, a verba tem que existir. Perguntamos, é uma estratégia para dizimar essas populações, a nossa gente?

Esse foi um dos apoios ideológicos pretendidos quando se idealizou essa pesquisa. Conhecer essas comunidades, as suas dificuldades – para quê? Lembramos da fala de uma palestrante, a saudosa *Makota Valdina*, em um dos seus cursos, há mais de 20 anos, angustiada ela dizia: “querem nos conhecer, conhecer a nossa cultura, chegam e saem, mas nada acontece, mas nada muda”. Então, esta pesquisa, trilha no propósito de identificar e informar às autoridades, caso “não saibam”, o que está acontecendo com as populações tradicionais, principalmente, a comunidade-terreiro, campo desta pesquisa. Por isso, assim, como ouvimos as mulheres da comunidade Reinado Congo de Ouro, preocupamos em ouvir essas outras lideranças, não só da cidade *locus* desta pesquisa como também da sua vizinha Santo Antônio de Jesus. Contudo, essas outras vozes que trazemos aqui, além de ansiarem pelo saciamento da fome destas comunidades, trazem sugestões de outras providências, que não solucionam o problema mais urgente, mas mostram algum caminho para uma solução a longo prazo. Vale ressaltar que as lideranças dessas comunidades, que ainda têm alguma condição, não ficam paradas, dividem o pão de sua família com pessoas da comunidade, mas até isso está difícil. Sabemos que não é somente a população das comunidades-terreiro que estão passando fome, como afirma seu (Cleuza/Maninho): “Mas muitos fazem o santo e depois passam para a lei de crente. Mas na hora de comer até crente vem. Teve um tempo que distribuiu muitos alimentos que era para as pessoas do axé, mas apareceu mais

crente que adeptos”. Mas, as populações de terreiro, dificilmente, contam com a solidariedade de outras instituições religiosas, inclusive, a comunidade citada, mas sim, predominantemente, com a liderança de sua comunidade-terreiro. Além disso, o que se questiona é que existe um órgão que devia assistir essas populações, mas não está atuando como deveria.

#### Dificuldades das comunidades-terreiro

Essas mulheres entendem que para vencer a fome de ontem só a doação de agora, porque a barriga não espera, por isso, se empenham em fazer alguma coisa para amenizar. *Em ação: Alimento* (Vilma): “Sou muito realista, a alimentação primeiro. Sim. Daqui a pouco vou distribuir sopa e pão em 5 ruas da cidade. Faço isso há seis meses. [...] Não. Só a sopa. Ajudo 8 famílias por semana com cesta básica. Outras pessoas com remédio, luz, água. Sempre tem gente recorrendo aqui”. E *Alimento e outros* (Reizinha): “Distribuo pão, mantimentos e roupas aqui no bairro e (Antônia): “Chegando em minha porta o que eu tiver eu divido”.

Mas há necessidade de criar oportunidades de trabalho, através de associações. *Trabalho*: (Glícia): “O que eu opinaria, seria uma instituição para os filhos e netos do povo do axé, principalmente, do *candomblé*. Para eles produzirem lá dentro, para ajudar a família, para que eles pudessem ter uma ocupação. É o que eu mais oro e peço”. *Oficinas e trabalho*: (Vilma): “Depois ou uma profissão, uma oficina de costura, uma mini padaria. Eu penso em prol do povo” e *trabalho*: “Gostaria de fazer algo mais. Uma associação, colocar as pessoas para trabalhar”.

Plantando hoje para se colher amanhã, através de escolas e abrigos para as crianças. *Abrigo* (Antônia): (Caso contasse com um grande apoio ou sorte). “Não ia comer só. Construía um abrigo para crianças e idosos. Porque estão abandonados. Eu gosto de cuidar de crianças. Eu crio cinco netos”. *Família*: “Fazer um terreiro grande para mim. Se eu tirasse uma sorte grande, dava um pedacinho de terra a cada uma filha, porque é quem me ajuda”; *instrução religiosa* (Glícia): “Escola de reforço e ensinamento da religião para as dos filhos de santo. Cheguei a fazer, mas tem um ano parado. Penso em retomar”; *instrução religiosa*: (Vilma): “Uma escola para os filhos dos filhos de santo, que vão crescendo, aprenderem as coisas (do *candomblé*) de dentro do terreiro, conhecer a religião. Tem que ir doutrinando, como manda a hierarquia mesmo”; *espaço cultural*: (Fátima): “A gente não pode ser só *candomblé*. A gente tem que ajudar uma criança, um filho. O meu sonho é comprar

um sítio para fazer coisas para ajudar a comunidade, para as crianças. Um espaço para ensaio, acabou o ensaio de quadrilha, acabou por falta de espaço com uma merenda”. E *escola integral* (Paixão): “Abria uma sala de aula ou escola para as crianças do axé. Período integral. Os pais deixarem pela manhã e pegar à tarde. Com aula normal num período e no outro os ensinamentos da religião. Vai ser um orgulho em minha vida”.

Houve também quem pensasse na saúde dos “de dentro”. Em cuidar dos nossos que também, buscam refúgio nas drogas, mas que querem se libertar, através de um *Centro de recuperação* (Glícia): “Fundar uma escola, tipo um centro de recuperação para tender às pessoas ligadas ao axé, esse seria o ponto fundamental, assim como todas as outras religiões têm”. E das mães de santo, assistência à saúde para aquelas que trabalham legalmente, uma carteirinha com direitos à benefícios, como plano de saúde e outros, mediante a *Públicas públicas para as lideranças femininas* (Paixão): “Que as mães de santo que trabalham, registradas legalmente, tenham atendimento médico e outras coisas”.

E ainda, a criação de uma associação e/ou instituição na cidade, como porta-voz, representante deste povo frente a um órgão maior. Com uma sede, e com possibilidades de reuniões para as pessoas colocarem suas necessidades e darem sugestões. Sugeriu a *Criação, na cidade, de um vínculo com a FENACAB* (Glícia): “Nossa religião, em Nazaré, não tem aquela congregação, eu também estou no meio. Deveria ter uma associação afro-brasileira, aqui em Nazaré. Seria um meio mais cabível para unir as religiões, ia ter um presidente para ouvir nossas necessidades e levar ao órgão um maior”.

Intenções e inspirações

Nazaré

(Glícia)

*Intencionalidade:* “A religião não tem ajuda, eu falo por mim, eu não vou lá buscar. Antes tinha distribuição de alimentos aqui em Nazaré, mas houve muitas falcatruas, deixou de acontecer. Cheguei na Federação disseram que tinha que se inscrever, trouxe umas fichas, mas também informaram que estava desativado (o benefício). Que eu devia ficar acompanhando. Isso já tem uns três anos, não procurei mais. Os terreiros passam muitas dificuldades. Eu mantenho o meu *ilê* com os meus esforços.

*Intencionalidade:* “Não sei. Uma vez, tive uma proposta para fazer isso. O coordenador da federação já me perguntou. Mas eu me vejo muito atarefada dentro do *ilé*. Além disso, eu tenho um irmão deficiente para cuidar. Mas esse meu pensar pode ser um refúgio meu, para não assumir uma responsabilidade dessa”.

*Conexão entre as partes:* (Contasse com um patrocínio) “Primeiro lugar, eu não sei sou preparada para me estender nesse lado. Eu não posso abraçar, mas posso dar apoio”.

(Vilma)

*Intencionalidade:* “Pretendo para o ano que vem, assim que eu acabar essa reforma aqui. Eu preciso colocar a minha Ceita avante, à frente” (de um projeto).

(Fátima)

*Intencionalidade:* Um rapaz me perguntou porque eu não faço uma associação na minha casa. *Conexão entre as partes:* É uma vontade, mas todos tem que estar juntos. Tem que ter união para sair. Tudo é à base do *cosi* (dinheiro)”.

Santo Antônio de Jesus

(Nilza)

*Inspiração:* Líder da Associação *Ilé Axé Yepandá Odé*. Um trabalho social com comunidades de matrizes africanas de Santo Antônio de Jesus-BA. Desenvolvido através do projeto *Oxó Odara*. A atividade oferece oficina de corte e costura para confecção de bolsas com materiais recicláveis. O projeto “*Axó Odara: Produção de acessórios recicláveis*”, da Associação *Ile Axé Yepanda Ode*, contemplado pelo Prêmio Grã-Mestre Roque em Santo Antônio de Jesus.

(Reizinha)

*Inspiração:* “Líder, há mais de 20 anos, do grupo de *Samba de Roda* em Santo Antônio de Jesus e do grupo de *Bumba Meu Boi*”. *Coordenadora da Caminhada dos Ojás*.

Conhecendo mais um pouco da bondade ou espírito solidário das mães de santo, isto é, do trabalho social que essas mulheres exercem, mesmo que através de ações individuais, socorrendo, indistintamente, as pessoas, sem escolher cor, crença ou gênero. Reizinha de *Angorô* é protagonista de uma de tantas narrativas de acolhimento, por essas mães, de pessoas em situação de abandono e/ou risco nesse nosso Brasil, ações as quais, só tomamos conhecimento, quando nos

aproximamos dessas mães protetoras. Assim, Reizinha nos conta a história de um de seus filhos de santo:

“Ele é um rapaz que mora comigo. Eu peguei ele para criar. A família abandonou, jogou na rua, porque ele é homossexual. A mãe dele também foi deserdada porque engravidou dele sem casar. Os avós são evangélicos e ricos. A vó pegou para criar, tomou da mão da filha, e registrou como filho seu. A mãe dele foi morar em Salvador, também chegou a morar na rua, hoje, trabalha. Quando a mãe biológica soube que ele estava tendo o meu apoio, veio até aqui e pediu para eu tirá-lo de perto dos avós, pois, ele estava correndo risco. Foi assim, quando os avós descobriram que o rapaz era gay, jogou na rua, lá o rapaz começou a usar drogas. Um certo dia, há, mais ou menos, 2 anos, ele me viu numa caminhada (evento religioso), se aproximou e me pediu para tirar ele daquela vida. Eu trouxe para cá e coloquei para retornar os estudos e arrumei um emprego temporário na prefeitura para ele. Eu disse, ‘vou fazer tudo por você, sem nenhum custo (iniciação), se você me deixar, eu te dou o teu’. Disse assim, para meter medo nele, se não, ele voltava pra rua novamente. Um dia, a vó dele viu a gente passando na rua, parou o carro e chamou, ele não queria, mas eu mandei ir. Poucos minutos ele volta chorando, porque sua vó falou que não era para ele ficar em Santo Antônio, não, melhor se ele tivesse morrido. Depois de 3 dias, a vó aparece na faculdade e oferece uma casa a ele, em troca de seu perdão. Ele se empolgou, me pediu desculpas, pegou suas coisas e foi. Com pouco tempo, ele descobriu que a casa era dentro do tráfico e que pertenceu ao mesmo grupo que ele se envolveu quando estava na rua. Ele ficou atordoado e me ligou dizendo que estava num posto de gasolina, ia tocar fogo na casa de sua vó. Eu não deixei, claro. A mãe dele é assalariada, mora em Salvador, e ele comigo. Mas eu estou lutando, atrás de um terreno, para ver se consigo fazer, pelo menos, um quarto e sala para ele ter o seu canto. Do que ele ganha, eu guardo um pouco para isso”. Enquanto as ações coletivas não chegam, ações individuais de muitas lideranças femininas de religiosidades afrodescendentes continuam minimizando a miséria secular instalada no Brasil pelo escravismo criminoso em parceria com o patriarcado político.

As políticas públicas é um direito de todos e todas, independente da escolaridade, de sexo, raça, religião ou nível social. É um dos caminhos para expansão da democracia, bem como, seu aprofundamento. Somente tem sentido quando traz ou amplia um bem-estar da sociedade ou comunidade. É por meio delas

que devem ser executadas as ações para correções das desigualdades sociais, as injustiças, seja qual for a área: na saúde, educação, meio ambiente, habitação, assistência social, lazer, transporte e segurança, ou seja, seu principal objetivo é contemplar a qualidade de vida como um todo. É uma mediação da relação entre Estado e sociedade e/ou comunidades, com o intuito de transformar a realidade indesejada. Mas, elas são fortalecidas com ações coletivas que dão resultados para a dificuldade de uma determinada comunidade. Pois, mostram às autoridades governamentais que o problema existe e que já se domina as técnicas e/ou ferramentas de solução e, por isso, torna-se uma possibilidade de estender a proposta a uma população maior, às outras comunidades ou pessoas que enfrentam a mesma dificuldade. Podem servir de parâmetro, inspirar outras iniciativas para soluções de questões afins em áreas diferentes e, ainda, revelar outras questões ou dificuldades imbricadas. As diversas aspirações, vontades para ajudar a amenizar a situação de vida em que se encontram estas comunidades ou populações, expressas por estas mulheres, revelam a intencionalidade de lideranças em buscar soluções para os problemas existentes, e que o estado em que se encontram, nada tem a ver com acomodação, mas sim, com o abandono social, pois, assim como, as demais populações não tradicionais, estas precisam de ajuda para suas ações. Desta forma, acreditamos que ouvir essas comunidades é, por enquanto, apenas um meio de provocá-las e convidá-las para consolidação dos laços comuns, através de conexão entres essas partes, as internas (a própria comunidade) e as externas (outras parceiras), principalmente, secretarias e empresas privadas, com intuito de fortalecer redes de sustentação das comunidades de santo já formadas neste país. Todavia, asseguramos que, a solução primeira deve partir de organismos governamentais, municipais, estaduais ou federais.

Como objetivamos, o contato com essas lideranças nos trouxe mais subsídios para as nossas discussões, apreciações e antecipações, bem como, para nossas confirmações e conclusões sobre o discurso das mulheres de santo da comunidade-terreiro em voga e, igualmente, sobre uma situação mais generalizada das condições de vidas das mulheres de santo, nesses outros contextos apresentados. Então, o discurso das mulheres de axé, mães e filhas, lideranças e lideradas faz parte de um mesmo ideal, socorrer, acolher, auxiliar, lutar, também, pela vida de seus iguais, independente de um contexto específico, pois o que é geral, comum, torna-se uma grande necessidade, é do mesmo modo, o que há de mais importante

e urgente para todas e todos. Através dos discursos dessas mulheres, aprendemos que é extensivo às outras populações as maiores preocupações das mulheres do *locus* desta pesquisa. A primeira delas é encontrar uma solução ou pelo menos um norte para amenizar os problemas sociais, não somente de sua comunidade, mas como de tantas outras. Conseguimos entender que a penetração nesses outros espaços, por mais que a mulher negra esteja empoderada de representação social e poder econômico, os traços transversais cor da pele e religião serão sempre motivos para seu subjulgamento, isto é, distingui-las entre brancas e brancos e pessoas de outras religiões, principalmente, de evangélicos. Constatamos, ainda que, por terem em comum a liderança de uma religiosidade de resistência e, que de certa forma e com muita luta, conquistou um lugar de respeito na sociedade, e ainda por apresentarem origens sociais semelhantes, bem próximas, de muita pobreza, o quadro social atual destas mulheres mostra que o favorecimento de melhoria mais significativa de vida, através do impulso da religiosidade, apenas para uma minoria, pois, a maioria continua enfrentando grandes dificuldades econômicas, e boa parte deste resultado deve-se à ausência do Estado nessas comunidades, pois, poucas conseguiram avançar alcançar uma mobilidade social, através de suas atividades frente à religiosidade, mesmo associada à outras ocupações, porque precisam dividir o que conquistam com filhas e filhos de santo e tantas/os outras/os abandonadas/os pelo governo e pela sociedade.

A contribuição de seus discursos não param por aí, através deles podemos atestar que o patriarcado nas famílias tradicionais sofreu e sofre grandes influências da configuração de gênero forjada, ainda, no pacto sexual, discutido por Carole Pateman (1993), e impera como um dos grandes entraves na vida da maioria das mulheres de santos. Além do mais, suspeitamos que a origem da representatividade feminina no *candomblé* que, tão aplicadamente, expôs Mãe Stella de Oxóssi, em uma de suas entrevista, de que as pioneiras do Axé na Bahia, fundaram suas casas, mas não permitiram a iniciação de homens, neste caso, como explica, não teríamos *babaorixás*, posteriormente, outras casas abriram mão, mas eles não chegariam a pai de santo, todavia, uma vez feitos, os homens saíam daquele espaço e abriam suas casas, dentro de outras condições e regras, isso, também, pode ter provocado ou contribuído para a sedução destes pelo desejo de superação das mulheres dentro da religiosidade africana. Enfim, tantas outras contribuições desses discursos fomentaram esta pesquisa.



#### 3.5.4. A quem incomoda o *candomblé*?

O *candomblé* incomoda a todos os “pais e mães” da colonização, àquelas/es que desde sempre aprenderam que tudo seu é melhor: a cor de sua pele, idioma, costumes, heróis, desejos, sua concepção de mundo, sua religião, em suma, que pensa a sua civilização como superior a de todas/os as/os outras/os seres humanos e que também aprenderam a trabalhar pouco ou nada e ganhar muito, gozar de privilégios, honra, conforto, respeito, não por merecimento, e sim, por dominação e exploração. Entendemos que não é apenas uma questão religiosa. O *candomblé* “perturba” também as lideranças sociais, políticas e cultural deste “pedacinho” do Novo Mundo que é o Brasil, mas, a ênfase em um ou outro segmento vai depender do contexto.

Assim sendo, foi o *candomblé*, no Brasil e, em particular, na Bahia, principalmente, em Salvador e no Recôncavo, a grande mira dos combates, da repressão dos governos. Entretanto, conforme Braga (1995), “a repressão policial aos *candomblés* não pode ser vista como uma simples reação a uma religião que de qualquer maneira, ficaria restrita às classes menos favorecidas da sociedade” (BRAGA, 1995, p. 19), e sim, como mecanismo de desarticulação de toda a população negra, tentativa de anular o seu passado. A possibilidade de o *candomblé*, enquanto religião, se propagar, em si, não era uma ameaça, mas todas as outras coisas que o representava, já mencionadas.

Segundo Ademar Ferreira Santos, no livro *O poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo Baiano*, 2009, no capítulo *Os anos 20: mudanças políticas e repressão policial*, remetendo-se às mudanças no cenário político de Cachoeira, iniciado em 1921, momento em que as autoridades políticas já “consagradas” no poder perdem as eleições e, aos poucos, antigos adversários vão substituindo cargos de domínios daqueles, secretarias, órgãos estaduais e federais, em geral, e assim, modificando a paisagem política da cidade, a situação que já era ruim, pode piorar muito mais com a chegada de um novo delegado do termo – o segundo tenente da brigada policial do Estado, o aterrorizante José Laudelino de Paiva, aclamado pelo jornal *A Ordem* para reestabelecer a ordem na cidade referida: ‘O regime da moralidade, dos bons costumes e das normas de povo civilizado’ (SANTOS, 2009, p. 127), alegando que seus antecessores nada fizeram. O capítulo

é um avivamento dos enfrentamentos que as populações negras tiveram que resistir, não só por aqueles que configuram à margem da sociedade oficial, mas também, por outros que, de um jeito ou de outro, estão “dentro dela”, geralmente, em decorrência de cargos ou funções conquistadas por grande merecimento.

O mesmo autor informa que as repressões não eram direcionadas apenas a um ou outro grupo ou segmento dentro das populações negras, atingiam a todos os gêneros, idade e de diferentes representações sociais:

No início da campanha contra os *candomblés*, o discurso civilizatório do jornal A Ordem dissimulava o racismo que alimentava suas críticas e perplexidades. Sobretudo nos anos que se seguiram a 1920, a preocupação do jornalista com a mistura social, biológica, moral e dos costumes não mais apareceu mal disfarçada, como em outro trecho da mesma notícia anteriormente mencionada, referindo-se aos *candomblés*, tabernas e casas de jogos: ‘A umas e outras, dezenas de crianças acorrem, inexperientes, mesclando-se com a indignidade, abastardando, conseqüentemente, os costumes, o que concorre demasiado para a degeneração da família, da sociedade e da raça’ (SANTOS, 2009, p. 123).

Lorena Michelle Silva dos Santos, mencionando Braga (1995), no VIII Encontro Estadual de História (2013):

Batidas policiais, assim como outras formas de reação da classe dominante, em face dos valores culturais afro-baianos, vão ser frequentes aos terreiros de *candomblé* da Bahia [...] a repressão policial tinha propósito de atingir a comunidade religiosa negra (BRAGA, 1995 *apud* SANTOS, 2016, p. 1).

As palavras do Pai de Santo Rodney de Oxóssi, em Carta Capital, mantêm correspondência com o pensar de Braga (1995):

Mais do que o culto dos *orixás*, ele reúne um legado de preservação cultural e uma história de luta e resistência [...]. As religiões de matrizes africanas, em geral, e o *candomblé*, em particular, nunca viveram dias de paz e tranquilidade. Durante e depois da escravidão, a perseguição, tanto da sociedade quanto do Estado, foi implacável. Sobretudo nas primeiras décadas do século XX, com o claro projeto de exclusão da população negra, todos os traços culturais africanos foram duramente reprimidos, entre eles a capoeira, o samba e o *candomblé*, que sempre estiveram profundamente imbricados (RODNEY, CARTA CAPITAL, 2017).

A pesquisa de Santos (2007) continua trazendo importantes contribuições para este estudo. Ao tratar dos enfrentamentos que pelos quais o *Candomblé* e todo seu povo continuam passando no século XXI, ele informa:

Os conflitos com vizinhos foram mencionados em menos de 8,6% dos terreiros, e os mais referidos são os adeptos de igrejas evangélicas, principalmente, os da Igreja Universal do Reino de Deus, Testemunha de Jeová e Assembleia de Deus. Conflitos com católicos apareceram somente em dois terreiros, enquanto a Igreja Universal foi destacada por 46 lideranças (SANTOS, 2007, p.13).

O pesquisador reproduz vários depoimentos de vítimas de intolerância religiosa. São dezessete depoimentos, todos de evangélicos, vizinhos ou não, que constam de todos os tipos de violência, desde a verbal, passando pela ideológica, até a física, tanto contra o patrimônio quanto as pessoas, o povo de santo. Este último, em formato de agressão física consiste de invasão e tentativa de homicídio:

[...] O vizinho tentou atropelar a mãe de santo, por conta das festas que estavam sendo realizadas no terreiro (*Ilê Axé Omijy, Cajazeiras*) [...] “[Uma filha de santo da casa levou uma pedrada atirada por uma criança que era filha de um fiel de outra religião] (*Ilê Axé Obá Oyo, Rio Vermelho*) (SANTOS, 2007, p.14).

A princípio, vale salientar que não temos a intenção de construir um conceito único do que venha ser uma mulher de santo, principalmente, dentro de um contexto cultural diverso, plural e múltiplo. Mas, reforçando, a expressão *mulher de santo* possui uma vasta simbologia da qual não temos a pretensão de contemplá-la totalmente neste estudo, mesmo porque, não é o nosso principal objetivo, por momento, e, entendemos ainda, que as raízes simbólicas desse entendimento são muito profundas, talvez incessíveis, caso seja, são para poucos. Discutiremos apenas os aspectos básicos em que compõe a expressão: gênero, etnia e religião.

No recorte de gênero, a primeira imagem é a de uma mulher, símbolo feminino, biologicamente falando. Aquele corpo do qual, na sociedade de cultura ocidental, colonizada em todos os sentidos, é esperado a “beleza”, a “doçura”, a “fragilidade”, “procriação” e a submissão ao patriarcado, assim como, colocado em oposição ao corpo masculino, considerando que a expectativa para o mesmo é de “forte”, “provedor”, “viril”, “autoridade”.

Em relação ao contorno racial, etnia negra, na expressão mulher de santo está subentendido de que grupo étnico estamos falando, considerando que o *candomblé* é majoritariamente representativo da população negra ou de quem assim se identifica como. Além do símbolo religioso negro, o *candomblé*, é também político, social, cultural, histórico e representa tradição, identidade e memória. Os enfrentamentos da mulher negra nas Américas mantêm algumas semelhanças entre

si. No parecer de Ângela Davis no O livro da Saúde das Mulheres Negras: *nossos passos vêm de longe – Viver e Continuar Lutando* (2002), o sofrimento da mulher negra não é algo restrito às diásporas negras em países em desenvolvimento, é questão de todo o mundo, e coloca que a situação das mulheres negras estadunidenses é tão preocupante quanto:

Mulheres negras em todo mundo sofrem problemas enormes de saúde. Nos EUA, por exemplo, a incidência de câncer de mama, de pressão alta e de anemia falciforme é maior entre as mulheres negras. Essa situação se agrava à medida que as mulheres negras encontram maior dificuldade de acesso a tratamento de saúde (DAVIS *apud* WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 68).

A religiosidade negra sempre foi o grande alvo na história de embates entre os povos, desde o início da colonização, porém, o olhar colonizado sobre a mulher candomblecista é impregnado, muito mais carregado de simbologias negativas. A história do europeu foi mais perversa com o sexo feminino que o masculino. O preço do seu reconhecimento, por uma certa parcela da sociedade, tal qual o *status* e o prestígio social do *candomblé* nos dias atuais, custou, e ainda, custa muito caro a nós mulheres. Somos tomadas como “feiticeiras”, “bruxas”, “criminosas”, “sacrificadoras de criancinhas”, “sujas”, dentre outros absurdos. Conforme relatos da Letícia Gambelegê Silva, mencionada anteriormente, em entrevista a nós concedida em junho de 2018, os maus tratos sempre foram uma constante na vida das mulheres de santo. Com maior agravante aquelas que não possuem uma profissão, emprego ou cargo de algum prestígio social, são “repreendidas em nome de Deus” e desrespeitadas todo o tempo, e acrescenta que muitas são as queixas de suas irmãs de santo que não têm outra representatividade social que não religiosa, a qual só tem valor dentro de sua comunidade-terreiro, inclusive ela mesma sofreu manifestação de racismo religioso, em praça pública, por um vendedor que a saudou com a expressão “Jesus te ama!”, ela o agradeceu e respondeu “Oxalá te ama!”, ele sentiu-se ofendido e agrediu-a com xingamentos aos berros.

Então, para termos uma noção do que significa ser uma mulher de santo é preciso compreendermos a expressão, no mínimo, dentro destas três dimensões abordadas anteriormente, contudo, interligadas, não se pensa mulher de santo sem remeter-se ao imaginário negro e feminino, nem etnia ou o ser negra sem pensar o gênero. Isto posto, entendemos que este é um título que nem todas as mulheres

estão preparadas para sustentar e defender. É uma situação, internamente um tanto conflituosa, acreditamos, pois, ao mesmo tempo que essa mulher, fora da sua comunidade, está sempre correndo o risco de ser rechaçada, humilhada por uma sociedade que se sente incomodada com tanta altivez feminina, um corpo representativo e simbólico, num espaço em que suas mulheres, em geral, apesar de seus esforços, possuem um histórico de submissão patriarcal, ela experimenta, dentro da sua religião, embora dificuldades existam, situações opostas. Em suama, referimo-nos a essa outra, mulher de *axé* que adentra esse espaço fora do terreiro, coloca-se perante a sociedade e impõe-se nessa “zona de risco”, em situações adversas, muitas vezes hostis, entretanto, dentro da sua comunidade, do seu coletivo, é símbolo de liderança e de heroísmo, é reverenciada constantemente, respeitada, reconhecida como representação do Sagrado.

Fernanda Carneiro em *Saúde Mental da População Negra: uma breve reflexão a partir da experiência com grupos de alta ajuda*, assevera:

A religião assegura à pessoa, singular, uma identidade cultural, uma exposição corporal e a condição de *sujeito*, de um *outro jeito*. A crença como ato corporal inaugura um modo de interrogar-se profundamente sobre as razões de viver (CARNEIRO, 2002 *apud* WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 27).

A autora Carneiro (2002), refere-se ao lugar das religiões negras em nossas vidas, e afirma que elas não nos alienam, muito pelo contrário, imprimem sentido ao nosso corpo e vida, integrando-nos com a realidade. E, para tanto, salienta que o diálogo com o passado é necessário, ouvindo as histórias das “velhas pretas”, observar suas palmas e danças, tudo isso, como fonte de aprendizagem.

3.5.5. A comunidade-terreiro como base para sustentação indenitária dos sujeitos pertencentes e de superação dos traumas da escravidão: demarcação territorial, construção histórica, espaço de sociabilidade, templo de culto aos *orixás* e residência

Uma vez compreendida ou, pelo menos, construída uma imagem conceitual de uma mulher de santo, precisamos imaginar, criar uma imagem do espaço de culto que, para ela tem representações múltiplas. O espaço-terreiro significa quase tudo na vida da mulher de santo, podemos arriscar tudo e, muito mais para aquelas

mulheres, as quais o terreiro, além de possuir uma representação territorial, histórica, social, religiosa, também, se configura como espaço de moradia, em que os parentes de santo são os mesmos da família biológica ou afetiva. Faremos uma abordagem, trazendo uma breve discussão sobre a concepção de espaço-terreiro em torno dos aspectos acima mencionados, para entendermos o quanto esse espaço é importante no sentido de fonte de forças para a formação de um conjunto, para tessitura de uma rede relações, coletivamente construída, com objetivos mais amplos e comuns à outras comunidades.

#### Demarcação territorial

A compreensão do espaço-terreiro, geograficamente falando, como uma extensão de terra fisicamente delimitada, que se encerra num perímetro, limitado para quem nele está contido e para quem de fora o visualiza e o pressiona. Ele também traz o sentido de propriedade, posse, divisão, apropriação, de direito. Contém ainda a ideia de lugar, “de onde” provém o ser e para onde ele se destina. Segue a consideração de espaço enquanto constituição física. Consoante Paulo Adriano Santos Silva, em *Território: abordagens e concepções*, Boletim *DATALUTA* (2015), referenciado em Raffestin (1993), quando define:

O espaço é, portanto anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, "dado" como se fosse uma matéria-prima. Preexiste a qualquer ação. "Local" de possibilidades, é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento e a qualquer prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um ator manifeste a intenção de dele se apoderar. Evidentemente, o território se apoia no espaço, mas não é o espaço (RAFFESTIN, 1993 *apud* SILVA, 2015).

#### Construção histórica

O espaço-terreiro numa perspectiva de construção histórica é percebido como espaço que guarda marcas, evidências, sinais, vestígios, sintomas da história da humanidade. Dentro desta concepção, o mesmo suscita fortes componentes que concorrem para o fortalecimento da consciência de “o que é” nação, povo, sociedade. Revela o indivíduo como sujeito dotado de merecimento, aquele que avança, conquista, luta e se realiza. Muniz Sodré, em sua obra *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira* (2002), ao afirmar: “A verdade da geografia, ciência da descrição dos espaços, é dada pela história”. Sodré (2002, p.28) sugere que o processo de elaboração do perfil de um espaço físico está intrinsecamente

relacionado à uma narrativa humana, a ação do homem sobre o espaço. O autor acima aludido, acordando com outros estudiosos como Carl Schmitt, Locke e Kant, discute a questão da dominação de espaço, explicando que a luta pela apropriação dita o caráter histórico do mesmo, além disso, revela que este é o conceito mais antigo, representativo de um estado de direito, ou seja, o termo de “posse”, é a primeira ideia de delegação de direito estabelecida entre os homens:

Esse domínio do espaço criador de historicidades dá-se em paralelo à tomada da terra como um fato jurídico no Ocidente. Na verdade, a ocupação da terra precede todo e qualquer ordenamento político, representando o tipo mais arcaico de um ato constitutivo de direitos. É o que sustenta Carl Schmitt, apoiando-se em pensadores como Locke e Kant: ‘A tomada da terra cria o título jurídico mais radical que existe, o *radicaltitle* no sentido pleno e amplo da palavra’. Em Locke, a essência do poder político aparece primeiramente como a jurisdição sobre a terra e, em Kant, a aquisição do solo precede toda e qualquer outra. Determinar ‘o meu e o teu solo’ é, para ele, um ato originário. A demarcação da terra, frente a grupos externos ou no interior do próprio grupo, é um fato histórico crucial (SODRÉ, 2002, p.28-29).

Os estudos de Silva (2015), trazem contribuições importantes para a compreensão da imagem de território que se pretende descrever. O pesquisador diz que o território historicamente esteve vinculado aos estudos da biologia, mas que outras áreas como Geografia, Antropologia, Sociologia, Economia, igualmente, o próprio Estado, adotaram-no como base de investigação. Todavia, critica a forma como geralmente é concebido por essas áreas de pesquisa – apenas como espaço físico, delimitado, submetido a um domínio – entretanto, não debate o quadro conflituoso que envolve a posse de um território por um indivíduo ou grupo:

Porém, o predomínio dessas abordagens o concebe como área física, superfície, ou simplesmente espaço de governabilidade, isto é, não analisa as contradições existentes no processo da sua apropriação, mascarando-o ao concebê-lo sem conflitos. Para além de uma área delimitada, o território, em sua essência, é marcado pelo domínio e poder exercido de acordo com suas intencionalidades (SILVA, 2015 *apud* Boletim *DATALUTA*, 2015, p. 7).

#### Espaço de sociabilidade

Retornamos, então, à Silva (2015) com a finalidade de entendermos mais um pouco sobre espaço social. Os estudos do referido autor, respaldados no pensar de Santos (1996) e Fernandes (2008), debate as construções conceituais que envolvem a palavra território, assim, dentre outras, a de espaço de sociabilidade. Ele levanta a questão de que o espaço é indissociável do território, porém, admite que o conceito

deste último determina um princípio social, o germe das relações diversas do homem com o meio, o trabalho, com outros humanos. Assim escreve Silva (2015):

O conceito de espaço não deve ser entendido de forma desarticulada do território, mas o território deve ser entendido como produto das relações sociais que se estabelecem no espaço. De acordo com Santos (1996, p. 51), 'o espaço é um conjunto de sistemas e objetos e sistemas de ações, que formam o espaço de modo indissociável, solidários e contraditório.' Nesse sentido o espaço é dotado de forma e função e corresponde ao social, ao espaço do homem, de trabalho, de vida, ou seja, o espaço é produzido através do resultado de relações sociais acumuladas através do tempo. Fernandes (2008) aponta que ao analisarmos o espaço, não podemos separar os sistemas, os objetos e as ações, que se completam no movimento da vida, em que as relações sociais produzem os espaços e os espaços produzem as relações sociais (SILVA, 2015 *apud Boletim DATALUTA*, 2015, p. 2).

Após a abordagem anterior, constatamos que o espaço de sociabilidade é o lugar em que se dá ou acontecem as relações humanas. Apoiamo-nos nos estudos de Beatriz Polivanov, no artigo *Reapropriações do conceito de “comunidade” na contemporaneidade*, em Docplayer (2018) para ratificar como as relações sociais podem formar um sentimento coletivo ou individual, concebendo conjuntos distintos de valores, a depender de seu alicerce histórico. A autora aborda a questão da transformação ou atualização das sociedades arcaicas na passagem do século XIX para o século XX. Também qualifica as sociedades antigas, tradicionais, como fundamentadas em princípios de mutualismo, cooperação, reciprocidade e caridade, enquanto que as modernas têm como base de sustentação o lucro, a vantagem, o benefício próprio. Vale lembrar que as comunidades-terreiro são tradicionais e, assim sendo, prezam por aqueles valores, os relacionados às sociedades antigas:

Desde o século XIX o conceito de “comunidade” foi apropriado e acionado por autores distintos, visando descrever e entender os modos através dos quais os sujeitos se relacionam uns com os outros. Se na modernidade da virada do século XIX para o século XX o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies propunha que se estaria vivendo um processo de transição das antigas comunidades, marcadas pela solidariedade e pelo afeto, para as modernas sociedades, nas quais as relações se dariam com base em interesses econômicos, [...] (POLIVANOV *apud* DOCPLAYER, 2018, p.1).

Outra colocação da Polivanov diz respeito à intensificação das associações comunitárias nos últimos séculos e sobre a necessidade de se entender que toda comunidade é sempre imaginária, ou melhor, que se constitui no plano das convenções das representações simbólicas e materiais, sistemáticas ou não.



[...] no século XX para o XXI o debate sobre as formas de associação comunitárias, ao invés de perderem força, se intensificam e se complexificam, culminando, conforme defendemos em trabalho anterior (POLIVANOV, 2012), no entendimento de que toda e qualquer comunidade é imaginada, isto é, trata-se de um constructo discursivo construído simbólica e materialmente, conforme argumentam Anderson (1991) e Cohen (1985) (POLIVANOV *apud* DOCPLAYER, 2018, p. 1).

### Templo de culto aos *orixás*

A compreensão que temos sobre o terreiro como Espaço Sagrado é de que essa condição, para o povo de santo, contempla todas as outras já expostas: de território, história de luta, sociabilidade, devido aos “códigos” sociais herdados, uma vez que o espaço de culto não é apenas o de oração, mas de comemoração, educação, cuidados, proteção, de expurgar dores físicas, espirituais e morais.

Assim, informa Sodré (2002): “Muitos reinos (cidades-estados) *Yorubás* – [...] – mantiveram ao longo dos séculos o que se pode chamar de estrutura um padrão estável das relações políticas, sociais e religiosas” (SODRÉ, 2002, p. 51). Outra concepção sobre o sentido que o espaço-terreiro assume na vida dos adeptos é discutida por José Benister, em *Orun Áiyé: o encontro de dois mundos* (2004), o mesmo atesta:

Todo espaço destinado ao culto do *òrisá* representa a ‘face’ da divindade. Daí a razão dos povos *Yorubá* denominarem esses locais de *Ojúbo* – o local principal de adoração, visto que *Ojú* significa face ou os olhos de uma pessoa; *bo*, adorar, reverenciar. Por ser a face de uma pessoa a parte que mais se destaca no corpo [...] (BENISTER, 2004, p. 251).

### Residência

Conforme a Lei nº 12.010/09, Constituição Federal de 1988, a família é a base social, a mesma traz uma ampliação do conceito anterior de família, concepção considerada limitada e conservadora em relação à atual, na qual passa a vigorar legalmente várias concepções de famílias, consideradas modernas, buscando atender a reforma do ECA. Todavia, vale salientar que o conteúdo traduz apenas o reconhecimento das diversas relações familiares já existentes em várias sociedades, desde os tempos remotos, porém, ignoradas, ocultadas, reprimidas e marginalizadas por um grupo conservador dominante. Entre outras relações familiares reconhecidas, está a família extensa:

*Parágrafo único: Entende-se por família extensa ou ampliada aquela que se estende para além da unidade pais e filhos ou da unidade do casal, formada por parentes próximos com os quais a criança ou adolescente convive e mantém vínculos de afinidade e afetividade' (C.F., 1988, Lei nº 12.010/09, Parágrafo único).*

Todavia, o conceito de família que se pretende discutir aqui é para além da família extensiva considerada na legislação. Primeiramente, é necessário entender o que se coloca como princípio familiar. Princípio familiar – as relações entre pessoas que dividem o mesmo espaço de moradia, devido aos laços consanguíneos primários e secundários ou por aproximação de afetiva, de amizade, ou seja, pela convivência em comunhão abaixo do mesmo teto. Assegurando as mesmas relações, regras de convivência de uma família natural, relativas às demandas do dia a dia como: divisão de atividades sociais e laborais. Considerando a agregação, também como um princípio de solidariedade humana e que a família no seu sentido original representa um caminho ancestral de humanização do indivíduo. Aquele que é aceito, acolhido por uma família, passará a gozar do direito a um lar, à proteção, como também à felicidade afetiva. Este será o tratamento dispensando à expressão *princípio familiar* nesta discussão, com a pretensão de relacioná-lo às famílias das comunidades-terreiro. Acreditamos ser de suma importância ouvir outros autores e atores, autoridades no assunto. A entrevista de *Makota* Valdina de Oliveira Pinto concedida à *Revista Palmares* (2011), nos dá ciência do seu conceito de família conforme a tradição afro-brasileira. *Makota* (cargo feminino: zeladora dos *orixás*, equivalente ao cargo de *ogã*), relata a sua experiência:

Aqueles negros, aquelas negras, mulheres e homens da comunidade onde nasci, cresci e moro até hoje, foram os meus primeiros mestres. Naquele tempo a família era extensa. A comunidade era uma família. E ali a gente ensinava o que aprendia. Toda criança era responsabilidade de todo adulto. A gente aprendia dentro de casa a fazer as coisas, a cuidar da casa, a cuidar de outros. Como era a terceira filha e a mais velha das mulheres, aprendi também a ter cuidado com os outros e com as crianças. A sabedoria que tenho hoje é que me foi passada por eles. (PINTO *apud* REVISTA PALMARES, 2011).

*Makota* Valdina também escreve sobre o tema *Família de Santo e Educação*, no ANTIGOMOODLE/UFBA. Ela lembra que muitos bairros populares são oriundos de famílias negras ou quilombos e que em muitos deles, até pouco tempo, a educação familiar era alicerçada nos modelos tradicionais das comunidades de países africanos, os quais pautados nos princípios hierárquicos, de respeito, solidariedade e fraternidade:

Até poucas décadas atrás famílias negras que viviam em pequenas comunidades, hoje transformadas em bairros, mantinham na base da educação familiar e da comunidade traços, valores oriundos de comunidades tradicionais africanas. Do nascer ao morrer, na alegria ou na tristeza, levantando casas de taipa, fazendo adobes no terreiro em frente das casas ou nos quintais para suspender as paredes, consertando as ladeiras, comemorando as datas festivas, religiosas, a ação das/dos mestras/mestres e aprendizes lá estava sendo passada no cotidiano dos grupos familiares, no grupo da comunidade. [...]. Guardando-se as devidas medidas de participação, observando-se uma hierarquia implícita e o respeito aos mais velhos, todos agiam e interagiam a partir do lugar em que ocupava na família, na comunidade; filhos e pais, irmãos mais novos e irmãos mais velhos, os mais antigos na comunidade e os mais novos. Os jeitos de resolver os conflitos (o 'aquietar acomoda') na família, na comunidade; [...] (PINTO *apud* ANTIGOMOOBLE/UFBA).

O autor Flávio Pessoa de Barros (2003), traz uma abordagem em torno da simbologia que o terreiro de *candomblé* possui para a comunidade que o frequenta e/ou habita, explica que a expressão “*Na minha casa*” – é usada de forma figurada, e envolve múltiplas significações para aquelas pessoas que têm crença nos *orixás*. Sobre um dos principais sentidos, o mesmo afirma: “Refere-se ao espaço onde as comunidades edificaram seus templos, referência de orgulho, aludindo ao patrimônio cultural de matriz africana, reelaborado em novo território” (BARROS, 2003, p. 25). Barros (2003), citando Halbwachs (1941), ressalta a importância do espaço na construção da memória coletiva e o seu significado na vida social: “[...] não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” (HALBWACHS, 1941 *apud* BARROS, 2003, p. 27). E acrescenta, Barros:

Lugar para onde está voltada a memória, onde aqueles que viveram em condição-limite de escravo podiam pensar-se como seres humanos, exercer essa humanidade, e encontrar os elementos que lhes conferiam e garantiam identidade religiosa diferenciada, com características próprias (BARROS, 2003, p. 27).

### 3.5.6. Coletividade: ação individual e ação coletiva

O sentido de coletividade pode diferir entre pessoas, grupos sociais, étnicos, etc. Observamos, porém, o quanto os sentidos distanciam em relação a grupos étnicos. No pensamento dos povos indígenas (Coroa Vermelha), na concepção de herança europeia, o colonizador e/ou colonizado, e no entendimento de herança tradicional africana, da diáspora.

As declarações de Kâhu Pataxó, de 27 anos, estudante de direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em entrevista à *G1-Rede Bahia* (2018), apontam que o significado de coletividade para o povo indígena passa pela possibilidade de um indivíduo sacrificar-se em prol do bem comum para a comunidade. A seguir trechos de sua fala que explicita e corrobora com o exposto neste parágrafo:

A gente já nasce na comunidade sabendo que tem compromisso com o coletivo. Então fica fácil para a gente saber que tem que passar por dificuldades para seguir. [...] É muito complicado para a gente ficar afastado da nossa comunidade por muito tempo. [...] Estou fazendo Direito pela necessidade da luta pelo meu povo. A maioria dos estudantes indígenas tem um propósito coletivo. É uma estratégia dos povos para que a gente tenha o conhecimento não indígena e colaborar o quanto pode (KÂHU PATAXÓ, G1 BA, 2018).

Sérgio Buarque de Holanda, ao discutir a cordialidade do brasileiro, dialogando com Nietzsche, em seu livro *Raízes do Brasil*, no capítulo *O homem cordial* (1995), mostra que atitudes e comportamentos de brasileiras e brasileiros vistos, ligeiramente, como cordiais, na verdade, são sustentados por interesses particulares, visando sempre a vantagem, o benefício próprio.

No homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros. Foi a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: ‘Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo’ (HOLANDA, 1995, p. 147).

Na voz do teólogo congolês e doutor em Sociologia, Bas’Ilele Malomalo, em entrevista à *IHU On-Line* (2013), verificamos que a concepção de coletividade na cosmovisão africana, é extensiva ao mundo natural e espiritual. Entendemos, assim, que pensar coletivo envolve a harmonia com o outro em todos os sentidos. O autor relata alguns conceitos que aprendeu na sua experiência com a comunidade congoleza.

Na República Democrática do Congo, aprendi que *Ubuntu* pode ser traduzido nestes termos: ‘Eu só existo porque nós existimos’. E é a partir dessa tradução que busco estabelecer minhas reflexões filosóficas sobre a existência. Muitos outros intelectuais africanos vêm se servindo da mesma noção para falar da ‘liderança coletiva’ na gestão da política e da vida

social. [...] Por outro lado, *Ubuntu* e felicidade são conceitos que andam juntos: 'Na África, a felicidade é concebida como aquilo que faz bem a toda coletividade ou ao outro'. E quem é o meu 'outro'? 'São meus *orixás*, ancestrais, minha família, minha aldeia, os elementos não humanos e não divinos, como a nossa roça, nossos rios, nossas florestas, nossas rochas'. [...] 'o ser humano tem uma grande responsabilidade para a manutenção do equilíbrio cósmico' (MALOMALO *apud* KUKALESA, 2013).

A fala de Mãe Beata de *Yemonjá* (na Nigéria), resume o sentido de fazer parte de uma coletividade, ou melhor, de comunidade para o povo de santo. Num texto de tom autobiográfico sobre o tema *Tradição e religiosidade*, em Werneck (2002), declara, com outras palavras, que a convivência no terreiro requer concordância e equilíbrio: "Toda minha família era do *Candomblé* e fui aprendendo a viver naquela comunidade. Para viver num terreiro tem que ter harmonia" (YEMONJÁ, 2002 *apud* WERNECK, 2002, p. 17). O estabelecimento desses acordos harmônicos, consonâncias, dentro de um terreiro, conforme pesquisas, não se faz por meio sistemático, ou seja, deliberações em assembleias, muito comuns nas narrativas eurocêntricas, ao contrário, são conhecimentos, legados, heranças da antiga tradição cultural presentes nas religiões afro-brasileiras.

#### *Ação individual*

A ação individual é resultado de uma atividade menos complicada, guiada mais pela emoção. É algo, que pode se chamar de natural, inerente ao homem, espontâneo, muito usada para corrigir pequenos problemas dentro de uma comunidade e fora dela.

A discussão de Polivanov (2018) ajuda-nos a entender o que é ação individual ao usar a expressão "vontade natural" em oposição à "vontade racional". Fazendo associações, temos: a "vontade natural" equivalente à ação individual e a "ação racional" à ação coletiva, sobre a qual aprofundaremos mais a diante, sob a luz de Silva (2016). A autora faz distinção entre comunidade e sociedade, sendo, no seu entender, a primeira mais simples e a segunda mais complexa. Inferimos, assim, que se comunidade é um agrupamento, sistematicamente, menos articulado e a sociedade o inverso, nesses agrupamentos humanos, a ação individual e coletiva correspondem-se na mesma ordem. Afirma autora:

A primeira, comunidade, está para uma “vontade natural” (Wesenwille), real e emotiva dos sujeitos, enquanto a segunda, a sociedade, está para uma ‘vontade racional’ (Kürwille), conceitual ou artificial. Segundo Tönnies, toda ação mental envolve o pensar – o raciocinar –, sendo assim, o que diferencia a vontade natural do racional é o fato de que, na primeira, a vontade inclui o pensar e na segunda o pensar circunda a vontade (POLIVANOV *apud* DOCPLOYER, 2018, p. 3).

Ressalvamos que o conceito de simples e menos complexa para a comunidade não pode ser, literalmente, considerado, pois, a comunidade também é complexa, todavia, não no sentido econômico, capitalista da sociedade, mas na sua estrutura relacional, no que se alude às relações, lideranças, cargos, valores morais, agregação de membros, etc., determinados não, necessariamente, por registros escritos.

### *Ação coletiva*

Conforme estudos, a ação coletiva é algo que necessita de forte motivação, isto é, não acontece naturalmente, por vontade própria dos indivíduos, ela é fruto da exigência de um contexto que pressiona um grupo da urgência de defender-se, de livrar-se de uma opressão, política, social, cultural, de calamidades naturais etc., ou seja, de proteger-se de uma situação que ameaça tirar-lhes ou negar-lhes algo imprescindível à sobrevivência, tal como a paz, saúde, a vida, a moral, dignidades. Consoante Silva (2016), a ação coletiva pode promover mudanças significativa numa sociedade. Nos indivíduos que vivem sobre a mesma condição de coerção, dominação e sujeição, nasce o sentimento de repúdio, uma ação isolada pode resolver a situação de uma ou mais pessoas provisoriamente, por outro lado, esses sentimentos quando articulados e direcionados para criar condições de proteção mais sólidas, consistentes, comum ao grupo ou a outros, a ação individual torna-se coletiva. O autor explicita, citando Araújo (2006) na obra *Formação Cultural: sentidos epistemológicos e políticos*:

Os três pontos listados (interdisciplinaridade, pregnância e intencionalidade) em seu conjunto, criam subsídios para instalação de uma ação coletiva, entendida como ‘fenômeno capaz de produzir alterações na camada social, levando ao enfrentamento e à defesa de interesses com direcionamento para ampliá-los do nível individual para o coletivo. A ação coletiva não é fruto da ação racional dos indivíduos de um grupo, por maior que ele seja, mas pode resultar de pressão de alguma coerção que o induz’ (ARAÚJO, 2006 *apud* SILVA, J., 2016, p. 61).

Outra posição defendida pelo referido autor, a qual valida o que defendemos neste texto, encontra correspondência nas palavras de Silvia Maria de Araújo, Revista *INTERTHESIS* (2006):

Ação coletiva é um fenômeno capaz de trazer mudanças às estruturas sociais em termos de bem coletivo, por isso remete à existência das classes como atores na sociedade. Não é um acontecimento desorganizado, pois apresenta interfaces com movimentos sociais e formas institucionalizadas tradicionais de reivindicações postas nas relações de trabalho, por exemplo, na ação dos sindicatos ou nas manifestações dos trabalhadores em seu ambiente, sem mediações. A ação coletiva implica enfrentamento e defesa de interesses com direcionamento para ampliá-los do nível individual ao coletivo, do *self* como reator ao sujeito como ator (ARAÚJO, S. *apud* Revista *INTERTHESIS*, 2006, p.2).

Com o intuito de explicar melhor essa pregnância como conexão: confluência de elementos, reivindicações, mediações, manifestações, etc., visando a formação de um todo, continuamos nos respaldando nas palavras de Silva (2016), quando diz:

[...] temos que a pregnância se apresenta como agrupamento das relações entre as partes que formam uma composição e que contribuem para a elaboração de um todo. Percebemos certa realidade através de um conjunto de relações e formas que tendem a se dirigir, tanto quanto o permitam, às condições oferecidas, no sentido de promover harmonia, ordem e equilíbrio (ANDRADE; SLUTER, 2012 *apud* SILVA, 2016, p. 61).

Esse “um todo” da citação anterior, neste caso específico do sujeito dessa pesquisa, podemos atribuir à materialização da força feminina, negra, de santo, em ações coletivas, a qual só serão possíveis se sistematizadas, articuladas com um propósito comum, isto é, com a presença de uma intencionalidade mais evidente. Interpretando Silva (2016), entende que intencionalidade significa atitude ou ação, planejada, encaminhada para realização de algo. Observa o mesmo, trilhando em considerações de outros autores:

Essas imagens e situações passam a se constituir enquanto objetos para os quais direcionamos nossa consciência num movimento de intencionalidade, a qual se confunde com próprio objeto e sua realidade pensada. Ou seja, os contornos tanto do conceito quanto do objeto continuam indefinidos, ou são os mesmos ao mesmo instante (SILVA, *apud* SILVA, 2016, p. 61).

Referenciado em Araújo o autor prossegue: “Seu objetivo é o de apresentar a complexidade com que a imagem ou uma situação é vista ou pode ser observada”

(ARAÚJO, 2006 *apud* SILVA, 2016, p. 61). Então, constata Silva (2016), parafraseando outro autor: “Assim, a intencionalidade, entendida como ‘a peculiaridade da experiência de ser consciente de alguma coisa’ (TOURINHO, 2013 *apud* SILVA, 2016, p. 61).

Essa intencionalidade voltada para os membros de uma comunidade como resultado da “ordem” e “equilíbrio” entre religião, espaço sagrado, família, numa atmosfera de coletividade que, alicerçada em princípios de solidariedade e harmonia com os Deuses e o universo, fornece-lhe “combustível” para defender sua religião, família e comunidade, torna-se uma poderosa ferramenta para maiores conquistas, se aliada às forças intencionadas de outras comunidades, em diálogo com outras/os atrizes e atores, público ou privado, com áreas sociais, políticas, comerciais, etc.

Para Silva (2016), tão importante quanto a intencionalidade no fortalecimento das ações, é a interdisciplinaridade, diálogo entre áreas de conhecimento afins, entretanto, conforme o mesmo, ela sozinha não dá conta de combater os enfrentamentos, apesar de permitir a passagem e a entrada em outros territórios (SILVA, 2016, p. 61). O autor explica citando Jesus (2007): “[...] será necessário o estabelecimento de um diálogo que tenha como base a interdisciplinaridade, mas que também agregue a pregnância, a intencionalidade e ação coletiva” (JESUS, 2007 *apud* SILVA, 2016, p. 61). A partir das considerações do mesmo, compreendemos que a interdisciplinaridade proporciona a ampliação de uma visão sobre um objeto, ao mesmo tempo, em que incorpora legitimidade. Entretanto, vale reiterar, que a interdisciplinaridade precisa estar articulada com a pregnância, a intencionalidade e ação coletiva. Sinaliza o autor sobre a interdisciplinaridade:

[...] mas, somente ela, sem a articulação com as demais, não poderá enfrentar preconceitos e paradigmas, firmemente instalados em nossa sociedade e que contribuem para uma visibilidade negativa do continente africano e da população negra (SILVA, 2016, 61).

É importante frisar que tais negociações precisam traduzir-se em bem comum, isto é, materializar-se em melhorias de condições de vida, dentro e fora do terreiro, respeitando sempre o contexto religioso do povo de santo. Concluindo, o autor reforça a importância de uma visão pregnante na vida da população negra:

Um olhar pregnante, em relação à construção de uma nova visão da população negra e de sua contribuição para a humanidade, requer uma



atitude que não fragmente as informações e as realidades; pois esse ato, ao isolar seu objeto, impede que ele seja visto e observado em sua essência. Esta visão e o entendimento do conjunto, e não de partes individuais, pauta existência de um pensamento complexo cujo 'fundamento é a negação da simplificação e pressupõe uma intencionalidade de dialogar' (SUANNO, 2010 *apud* SILVA, 2016, p. 61).

Sabemos que não existem receitas contra as manifestações de racismo religioso, mesmo porque o preconceito se reinventa a cada instante, pois, justamente por este motivo, precisamos a cada momento estar nos reinventando, atualizando e aperfeiçoando as ferramentas de defesa, as quais dispomos, tornando-as mais eficientes.

Acreditamos que a força do povo de santo resultante da energia proveniente dos cânticos, coreografias rituais, celebrações, rezas, orações, da lida com espaço sagrado como seu lar, com a natureza, rios, mares, florestas, árvores e pedras sagradas, da experiência do contato direto com os Deuses, o *transe* e outras incorporações, da composição de suas orações e cânticos atributivos, distintivos, divinatórios, reivindicatórios, laudários, dentre outros, em momentos de grandes sofrimentos, privações e dor, voltada para os membros de uma comunidade em formato de "ordem" e "equilíbrio", através da conexão religião, espaço sagrado, família, numa atmosfera de coletividade que, alicerçada em princípios de solidariedade e harmonia com os deuses e o universo, nos fornecerá mais "ferramentas" para defender nossa religião, família e comunidade, traduz-se, também, em poderoso mecanismo de maiores conquistas, aliada às forças de outras comunidades, em diálogo com outros setores, público ou privado, de áreas sociais, políticas, comerciais, etc. Enfatizando, buscando continuamente um caminho interdisciplinar entre essas esferas, visando formar uma rede de conhecimentos que permitam negociações, salvaguardando a equidade e a dignidade do povo de santo, é evidente, mas que tragam benefícios mais consistentes para todas as comunidades-terreiro. Entretanto, o diálogo com outras instâncias religiosas precisa estar articulado, é importante destacar que tanto com as relações internas e externas, quanto com o desejo explícito, planejado, assim como que tais negociações precisam se traduzir em bem comum, isto é, materializar-se em melhorias para as condições de vida, dentro e fora do terreiro, referente à infraestrutura, educação, saúde, profissionalização, comércio, etc. Teremos aí bases sólidas, instrumentos de negociação para permeabilidade em tecidos mais

profundos desses outros espaços da sociedade oficial, sobre os quais temos direito, sem prejuízo dos nossos valores, cultura, religião, em suma, de nossa alteridade.

Consideramos ser de suma importância para a população negra, principalmente, o povo de santo, manter “um olhar pregnante”, isto é, panorâmico, transversal e mediador entre tudo, a todo instante, em todas as atividades e relacionamentos. Busca permanente da percepção de si e do outro, através de uma visão global e coletiva, como nos ensina o *Ubuntu*, pretendendo entender o todo para conduzi-lo melhor. Não que não reconhecemos as diversas redes já formadas e suas conquistas, todavia, há um vasto campo a se conquistar, muitas comunidades-terreiro continuam desassistidas em todos os aspectos. Concluímos que as mulheres de santo possuem mecanismos potentes, construídos em bases sólidas, durante sua história de vida, como: condição feminina, religião e família, num só espaço, comunidade-terreiro, que têm funcionado muito bem para solucionar ou, pelo menos, defender-se de confrontos provenientes de racismo, dentre outras, a religiosa. E, desta forma, resta, então, fortalecer e conduzir os recursos latentes na comunidade para benefícios mais amplos, formando um composto maior, com agregação de outras competências como atitude e diálogo, transformando-os em ações coletivas capazes provocar mudanças relevantes no contexto social no qual estão inseridas tais comunidades, mediante projetos sociais e ações afirmativas de longo alcance das necessidades da população negra, no caso específico, das mulheres de santo.

**CAPÍTULO III – O “REINADO DE ROQUE CONGO DE OURO” – OBALUAIÊ: EM  
NAZARÉ DAS FARINHAS – RECÔNCAVO BAIANO**



**FIGURA 04 – Roque Congo de Ouro (1936-2009)**  
FONTE: [facebook.com/314240479240966/posts](https://www.facebook.com/314240479240966/posts). (Acesso 2019).

## 4.1. Historiografia da cidade de Nazaré

4.1.1. *Nazareth* – cidade onde tudo começou – localização – a fama das farinhas – transformações – Feira dos Caxixis: 300 anos – saveiros



**FIGURA 05 – Ponte sobre o Rio Jaguaripe que atravessa a cidade**  
FONTE: <http://www.nazare.ba.gov.br>. (Acesso 2019).



**FIGURA 06 – Praça principal de Nazaré**  
FONTE: Portal da Prefeitura municipal de Nazaré. (Acesso 2019).

*Cidade baiana onde nasceu e cresceu a comunidade-terreiro “Reinado Congo de Ouro”*

As informações seguintes sobre a origem do Município de Nazaré da Farinhas-BA foram baseadas no Plano Municipal de Educação (2015-2025). Secretaria Municipal de Educação. Anexo Único – Lei nº 0773/2015, constante no Diário do Município de Nazaré.

*Nazareth*, nome hebraico que significa flor, coroa, Cidade Nobre, Cidade Histórica; Cidade Cérebro. A partir da segunda metade do século XVI colonizadores portugueses adentraram na região, na qual surgiria o município de Nazaré. Cartas trocadas pelos jesuítas atestam que até o ano de 1561, data em que o bispo D. Pedro Leitão fez a primeira visita pastoral ao interior da Bahia, nada se sabia sobre o povoamento de Nazaré.

O padre Luís de Grã fundou as aldeias de São Miguel e Taperaguá na média da foz do Jaguaripe. O povoamento da região foi feito por abastados colonizadores portugueses, dentre os quais se destaca Fernão Cabral de Ataíde que nascera em Silves, em 1541, região de Alentejo e viera de Portugal para a Colônia na década de 1560, com idade entre 25 e 30 anos, acompanhado de sua mulher, D. Margarida da Costa, nascida em Moura, e seus sogros Manoel da Costa e Beatriz Lopes de Gouveia, deixando no Reino um filho por nome de Manoel Cabral. Fixou residência à margem esquerda do Rio Jaguaripe. Menção a seu nome foi encontrada em manuscritos do Padre José de Anchieta; do Reitor do Colégio da companhia de Jesus, Fernão Cardim; do Frei Vicente do Salvador e nos escritos de Gabriel Soares de Souza. Com a volta do governador Tomé de Souza para o Reino, assumiu o cargo de governador, D. Duarte da Costa. Nesse período, vários foram os levantes indígenas. Contra a ação indígena, o então governador Duarte da Costa envia como Capitão, o seu filho D. Álvaro de Costa. Como recompensa pelo seu empenho, das mãos do D. João, no ano de 1566, o nomeado Capitão recebe uma banda das terras entre o Rio Paraguaçu e o Rio Jaguaripe, mais o título de Capitão General e de Governador da Capitania do Paraguaçu. Gabriel Soares de Souza afirma que as terras pertencentes a D. Álvaro da Costa, descendo do lado direito do Rio Paraguaçu, eram bem povoadas, porém, nenhum engenho, contudo, mais abaixo existiam várias fazendas. No seu lado direito, o engenho de Lopo Fernandes e a capela de Nossa Senhora da Graça; em seu lado esquerdo o engenho de Antônio

Adorno. Antes de D. Álvaro da Costa chegar ao Rio Jaguaripe, as terras já estavam totalmente despovoadas. Junto uma canhoneira que estava há cinco léguas da barra sobre à direita do rio, encontrava-se o Engenho de água de Fernão Cabral de Ataíde construído nas terras do rei, portanto, livre de todo o foro e do domínio de D. Álvaro da Costa.

Conforme Silvia Maria Nascimento, no *A Tarde*: “No ano de 1859, Nazaré recebeu a visita do imperador D. Pedro II e sua família que ficaram hospedados num prédio, o qual, devido ao acontecimento, recebeu o nome da ilustre visita. D. Pedro II assistiu uma missa na capela de Nossa Senhora no bairro da Conceição e logo após seguiu para Salvador.

A passagem de D. Pedro II (1825-1891) marcou a cidade de Nazaré. O município foi um dos primeiros a serem visitados pelo imperador em sua passagem pela Bahia. O roteiro fez parte da célebre viagem do casal imperial pelo Nordeste brasileiro entre os anos de 1859 e 1860, quando ele cruzou o país, do Rio de Janeiro até a paraíba, navegando inclusive pelo rio São Francisco (NASCIMENTO *apud* A TARDE, 2007).

Vale destacar que no site do IBGE, na página da prefeitura Municipal de Nazaré contém a seguinte informação:

Apesar de já existir a aldeia de Santo Antônio dos Índios de Jaguaripe, o povoamento da região só se iniciou, em 1563, com colonizadores portugueses. Entre os quais, Antônio Ribeiro (dono de sesmaria concedida por Mem de Sá), Gabriel Soares, Diogo Sande e Fernão Cabral de Ataíde. Este, provavelmente o primeiro a penetrar no território do atual Município de Nazaré, estabeleceu, no local onde hoje está o bairro da Condição, um engenho, aldeando índios e negros em torno da igreja que construiu. (PORTAL DA CIDADE DE NAZARÉ, 2011).

A residência desta Fazenda era um sobrado com fachada datando de 1585, com ampla vista de todo o engenho e leito do Rio Jaguaripe. Neste local, à margem direita do rio, mais tarde, em 1742, ergueu-se a capela de Nossa Senhora da Conceição. Acredita-se que a inclinação de Fernão Cabral de Ataíde pela Inquisição tenha originado a decadência do referido povoado.

Alguns documentos encontrados sobre o povoado, a seguir: o auto de um requerimento foi lavrado no ano de 1571 pelo tabelião Diogo Ribeiro; em 1580, encontra-se os seus feitos relatados por Frei Vicente do Salvador, o capucho, que cita o levante dos índios Aimorés que tiveram como algozes os governador da época Manoel Teles Barreto, seus subordinados Diogo Correa de Sande e Fernão Cabral

de Ataíde; em 1584, uma ponte de madeira sobre o rio Jaguaripe servia ao engenho e à população, ligando as duas florescentes povoações; a prisão de D. Fernão e esposa, em 1591 por desentendimento com o Governador Manoel Teles Barreto, acusados pelo Santo Ofício de práticas de magia com os índios Aimorés; em consequência deste último episódio, engenho e povoado entraram em decadência; cresce o povoamento Camamu.

Na margem esquerda do Rio Jaguaripe, durante o século XVII, primeiramente, as terras foram doadas a Pero Carneiro, posteriormente, para Antônio de Brito, em face do desinteresse do primeiro. O desbravamento real dessa região deu-se a partir da segunda metade do século XVII, com o estabelecimento de alguns engenhos de açúcar e a extração de madeiras, seguidamente, com as notícias da aparição da Virgem de Nazaré.

Num 2 de fevereiro, quando uma graciosa cachopa se dirigia às margens para apanhar água, ocorreu-lhe ali, em grande esplendor, a aparição de Nossa Senhora da Purificação de Nazaré. A humilde camponesa correu ao povoado, contando o inusitado acontecimento. Os moradores acorreram ao local, ainda envolto em sua fragrância. A jovem, ajoelhada, pediu à Santa que reaparecesse para que todos a presenciassem. A aparição se repetiu com o mesmo esplendor, enchendo os presentes de inefável emoção. As romarias se sucederam e o povoado firmou o culto a Nossa Senhora de Nazaré. Aconteceram novas aparições e as graças se multiplicaram. O local passou a chamar-se Nazaré” (PORTA DO SERTÃO, 1996, p. 34-35).

Conforme Souza (1587), citado por Lamartine Augusto (1999), “em 1855, em decorrência de uma epidemia de cólera, no momento de aflição, fiéis se apegaram a uma imagem de São Roque do Paraguaçu” (SOUZA, 1587 *apud* AUGUSTO, 1999, p. 25). A imagem percorreu toda cidade e a peste foi vencida. Por isso, no dia 16 de agosto acontece a mais populosa procissão de São Roque, protetor da peste.

O povoado tornou-se local de turismo religioso, de romarias. Em 1649, o sucessor de Pero Carneiro, Antônio de Brito, proprietário e autorizado pelo Bispo D. Pedro Silva, construiu com a ajuda do povo uma Capela em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré. Em 1753, D. José Botelho das Matas, elevou esta capela à categoria de freguesia, logo em seguida, em 1831, à condição de vila – Vila de Nossa Senhora de Nazaré, com instalação em 1832. Em face de seu destaque no cenário regional, baiano e nacional, em 10/11/1849, a Vila é elevada à categoria de cidade, denominada *Constitucional Cidade de Nazaré*. Em 25 de outubro de 1932, o educador Anísio Melhor fez uma conferência pela passagem do 101º aniversário de

Emancipação Política de Nazaré no palco do *Cinema Rio Branco*, abordando o tema *Música Bárbara*, na língua de várias tribos, inclusive africanas, “cantou e declamou versos lindíssimos e populares, tocou pandeiros e bateu *atabaque* com graça, arte e extrema simplicidade. Nazaré, sem dúvida, viveu um dos momentos mágicos pela passagem do seu aniversário”.

### Localização



**FIGURA 07 – Localização da cidade de Nazaré**

FONTE: Site: Desbravadores do Recôncavo (Acesso 01/04/2019).

Nazaré, cidade histórica, localiza-se no Recôncavo Baiano, na Região Econômica Sul, junto à Baía de Todos os Santos, possui 253,780 km<sup>2</sup>, população estimada de 28.451 (IBGE/NAZARÉ, 2018). Cortada ao meio pelo Rio Jaguaripe. Fica à 239 km de Salvador, utilizando-se as rodovias BR-101 e BA-324, a partir de, aproximadamente, 1960. Tem como acesso alternativo o percurso de 60 Km pela BA-001, através da Ilha de Itaparica, até o terminal marítimo de Bom Despacho, de onde se faz a travessia da Baía de Todos os Santos pelo Sistema Ferry-Boat, até à Capital. Porém o acesso a Aratuípe pode ser feito por meio de saveiros.





**FIGURA 08 – Ponte sobre o Rio Jaguaripe no centro da cidade**

FONTE: A autora (11/04/2019).

**NOTA:** Ligando os dois lados da cidade.

O Município de Nazaré fez parte do território de Santo Antônio de Jesus, através da Divisão Territorial Administrativa estabelecida pela Lei Nº 628, de 30/12/1953, a qual incluía outros municípios citados a seguir, porém, em 30/07/1962, o desmembramento de áreas de seu território para formação do Município de Muniz Ferreira, promovido pela Lei Nº 1770/62, Nazaré deixa de fazer fronteira com o Município de Santo Antônio de Jesus, passando a limitar-se com o novo município, situação que permanece até a presente data. Atualmente, mantém divisa com os municípios de: MUNIZ FERREIRA a Oeste, SÃO FELIPE a Sudoeste, MARAGOGIPE ao Norte e Nordeste, JAGUARIFE a Leste e Sudeste e ARATUÍPE ao Sul. Juntamente com Santo Antônio de Jesus, o Município pertence à Região Econômica do Recôncavo Sul, junto à Baía de Todos os Santos.



**FIGURA 09 – Principal acesso à cidade de Nazaré**

FONTE: A autora (04/03/2019).

**NOTA:** Placa: Aratuípe – Jaguaripe – Valença - Camamu.

Nazaré, embora inserida no conjunto dos 33 municípios que compõe a Região do Recôncavo Sul, com os quais, em termos gerais, apresenta uma relativa homogeneidade de fatores físicos como: clima, solo, relevo, regime pluviométrico, dentre outros, congrega um conjunto de características geoclimáticas próprias, que lhe confere certa especificidade, destacando-a dentre esses outros municípios. A plantação de cana de açúcar e mandioca são economias tradicionais da cidade, todavia, com grande redução em relação ao passado. A fabricação de farinha, mesmo que reduzida, ainda é considerada uma das melhores do Brasil. Produto de ótima qualidade, de textura fina, chamada copioba, predicado que deu à cidade o codinome de “Nazaré das Farinhas”.

#### *A fama das Farinhas*

Devido à qualidade de farinha que produz e por ser o local de escoamento desse produto oriundo de outras cidades, em função do porto e ferrovia que existiam na cidade.



**FIGURA 10 – Farinha de copioba**  
FONTE: Foto de Rodrigo Paranhos (Acesso 2019).



**FIGURA 11 – Farinha de copioba – Mercado da Feira Nova**  
FONTE: O autor (06/07/2019).

Logo na segunda metade de 1500, deu-se o desmembramento da região de Nazaré, com o estabelecimento de alguns engenhos de açúcar e a extração de madeira. Nazaré procurou desenvolver culturas de subsistência para o abastecimento da capital e da banda açucareira do Recôncavo.

Devido à importância econômica que os produtos extraídos da mandioca, principalmente, a farinha, representavam para a cidade, destacando-se, entre derivados de outros produtos, a exemplo dos da cana de açúcar, o município passou a ser conhecido como “Nazaré das farinhas”. Nessa época, o Porto de Nazaré situado no limite da navegação do Jaguaripe, especializou-se como porto

“farinheiro”, da mesma forma, que Santo Amaro era um “porto açucareiro” e Cachoeira, São Félix e Maragogipe “fumareiros” no século XIX. A farinha de mandioca, ou de “guerra”, produzida com a mesma técnica indígena, servia, também, para abastecer a frota e foi amplamente utilizada pelos municípios produtores para o pagamento de contribuições à Metrópole, como ocorreu durante a reconstrução de Lisboa e na oportunidade de casamento de princesas que ainda hoje é considerada uma das melhores do Brasil. Os dois grandes produtores baianos eram: Nazaré, com sua famosa farinha “copioba”, muito fina e Cairu. (OVERMUNDO, 2009).

### *Transformações*



**FIGURA 12 – Rio Jaguaripe – Portal Férias**

FONTE: A autora (15/04/2019).

O acesso fácil por barcos fez a região ser povoada, logo no início da colonização portuguesa (1560). Na época, já existiam grandes engenhos de açúcar da Bahia. A abundância de farinha de mandioca deu origem ao cognome da cidade, “Nazaré das Farinhas”.

Todavia, o século XIX é a referência do apogeu econômico da cidade. Período no qual se inicia a construção dos principais estabelecimentos de linha de navegação regular e vapor para a Capital, em 1852, e da inauguração da Estrada de Ferro, em 1860. Posteriormente, a construção da ferrovia, ligando Nazaré à Cidade de Santo Antônio de Jesus, em 1880, estendeu-se mais tarde até Amargosa e

Jequié. No mesmo século, a estrada de ferro, ligando Jequié, no sertão, ao litoral, com ponto final na cidade, tornou Nazaré um dos maiores entrepostos mais importantes da Bahia.



**FIGURA 13 – A Estação de Nazaré, em 1890**

FONTE: Acervo Wanderley Duck (Exposição em 21/04/2019).

Segundo o historiador nazareno, Lamartine Augusto, em 1905, Nazaré recebeu a primeira agência de carros Ford do Brasil. Ainda segundo o mesmo, "Nazaré era uma cidade agrícola, comercial, polo atacadista e industrial. Fabricava óleo e exportava para o exterior. Havia várias filarmônicas, seis jornais, revistas" (AUGUSTO, 1905 *apud* OVERMUNDO, 2008). O historiador considera que até o início da república, possuía grande força econômica.



**FIGURA 14 – Solar dos Sampaio – Década de 40**  
 FONTE: Acervo Edgard Falcão (Exposição em 21/04/2019).

Desse período resta um apreciável acervo arquitetônico, civil e público, razoavelmente, preservados, com destaque para as igrejas, a prefeitura e o cemitério, além do Cine Teatro Rio Branco (1927).

Em 1960, a cidade experimentou um grande abalo econômico, com a desativação da ferrovia, amenizada, em parte, pela construção da rodovia BA 001, ligando Salvador o terminal do Ferry Boat, na Ilha de Itaparica ao Litoral Sul do Estado. Conhecida pela centenária Feira de Caxixis, na Semana Santa. Antiga e forte produção que movimenta, significativamente, a economia da cidade durante todo o ano, mais expressivamente na referida feira.



**FIGURA 15 – Itaparica 64 km – Terminal Ferry Boat 61 km – Salvador**  
 FONTE: Bahia é muito mais! (04/03/2019).

Desde que Nazaré perdeu a sua estrada de ferro – e a frota de saveiros foi extinta – o município ficou sem alternativa de transportes, a produção caiu e até os armazéns fecharam. Hoje, Nazaré e o seu povo vivem uma situação equilibrada. Mas a economia não cresce e isso preocupa os nazarenos. Nazaré busca sustendo na sua história e aposta na fé e no turismo como alternativas de desenvolvimento.



**FIGURA 16 – Via Sacra – Artista Plástico Félix Sampaio**  
FONTE: A autora (14/04/2019).



**FIGURA 17 – O Cristo Ressuscitado – Artista Plástico Félix Sampaio**  
FONTE: A autora (14/04/2019).

### *Feira de Caxixis – Tradição de mais de 300 anos*

Caxixis são artesanatos feitos de barro de retratando imagens de humanos e animais, utensílios domésticos e outros temas, em miniaturas.



**FIGURA 18 – Feira de Caxixis 1**

FONTE: O autor (21/04/2019).

Conta a história que há mais de trezentos anos, um oleiro de nome Patrício (alguns citam a companhia de um irmão) estando em Maragojipinho, vilarejo distrito de Aratuípe, maior centro de fabricação de cerâmicas artesanais das Américas, com seu estoque de caxixis em quantidade grande sem clientes interessados na compra, resolveu numa sexta-feira santa pegar sua canoa, enchê-la com as peças estocadas e ir para Nazaré das Farinhas expor na praça principal da cidade. Para sua surpresa a população que foi gozar os feriados da Semana Santa, comprou em pouco tempo, todo o seu material, além de ser solicitado pelos compradores para repetir a dose em outras ocasiões.

Patrício, voltando à Maragojipinho com a canoa vazia, contou o ocorrido aos outros oleiros, e assim, despertou interesses dos amigos que se prepararam. No ano seguinte, com os seus trabalhos e em comboio, levaram nas canoas suas peças na Semana Santa, nascendo, assim, a tradição. O tempo foi passando e a evolução da feira foi tomando força. Visitantes de todos os lugares começaram a despertar



interesses pela feira, indo inicialmente montados em animais, de barcos e até de trem que adentrava pela cidade levando mais visitantes.



**FIGURA 19 – Feira de Caxixis 2**

FONTE: A autora (21/04/2019).

Conforme conta o oleiro, seu Taurino, inicialmente, as peças eram produzidas em Aratuípe e trazidas para Maragogipinho pelos padres jesuítas, mas, logo perceberam que era mais vantajoso, devido à perda de muitas peças, trazer o barro de Aratuípe para Maragogipinho, local em que, juntamente com os índios, desenvolve a produção. Todavia, Nazaré era a cidade mais desenvolvida, por onde passavam pessoas de diversas regiões, principalmente, na Sexta-feira Santa, algo que motivou Patrício a trazer seus caxixis para vender no porto de Nazaré, exposto dentro de sua canoa. É unânime o reconhecimento de que a matéria-prima, o barro, continua proveniente de Aratuípe.



**FIGURA 20 – Feira de Caxixis 3**

FONTE: A autora (21/04/2019).

A tradicional de Feira de Caxixis, que movimentava a cidade durante os quatro dias de Semana Santa, chega a receber 50 mil turistas no período e fluxo de até 100 mil pessoas. Cerca de 400 oleiros vindos de Maragogipinho, distrito de Aratuípe, expõem no centro da cidade o colorido dos caxixis e da cerâmica artesanal do Recôncavo Baiano. Os oleiros expõem suas peças na Praça Alexandre Bittencourt e na Praça dos Arcos. Geralmente, hoje, são em torno de 200 barraquinhas padronizadas, porém, estima-se, ao todo, cerca de, aproximadamente, 300 expositores espalhados, próximos ao circuito. Além de Maragogipinho, recebe artesões do Recôncavo Baiano e de todo o Brasil como Marajoara, Alagoas, Pernambuco, Espírito Santo, dentre outros, e visitantes de diversas regiões do país, como também do exterior.



**FIGURA 21 – Feira de Caxixis 4**  
 FONTE: A autora (21/04/2019).

A exposição conta com grandes variedades de artesanatos: utensílios domésticos, como panelas, artigos de decoração, além de utilitários, moringas, potes, cofres em forma de porquinhos, jarras, porrões e imagens de santos católicos – tudo criado pelas mãos dos artesãos do Recôncavo, como o reconhecido santeiro Rosalvo Santana. O tradicional são peças em barro, argila, mas encontra-se muitos artigos em couro, madeira, sementes, ferros, palhas de todo tipo, tecidos, reciclados, associados ou não ao barro. Todos os objetos utilizados em rituais do *candomblé* provêm dessa localidade, que abastece com suas cerâmicas artísticas a famosa feira de Água de Meninos e o Mercado Modelo, em Salvador, de onde alcançam todo o país. Faz parte, também, da exposição, a gastronomia da região.

Paralelamente ao evento, ocorre a encenação da Paixão de Cristo nesta sexta-feira e shows musicais, com grandes atrações. Cada ano o evento traz um tema, sempre relacionados à arte com o barro e seus artistas. Em 2017, “Retratos de uma História”; em 2018, “Mãos que Criam – Arte e tradição”; em 2019, “O Barro e o Sagrado”, dentre outros. Em 2009, a Feira homenageou os oleiros, as grandes estrelas do evento, sob o tema “Feira de Caxixis 2009 – Ilumina”. Trazendo como símbolo uma luminária rústica, de cerâmica, que destaca a criatividade e inovação dos artesãos da Vila de Maragojipinho. A peça foi confeccionada pelos oleiros Almerentino Macário de Souza e Aldair Trindade de Souza.

A partir de 1999, a feira conta com dois grandes reforços para o turismo religioso. O fluxo de visitação ao Cristo, monumento *Jesus de Nazaré*, marco dos

150 anos de emancipação política da cidade, erguido no Morro da Fazenda Mercantil, conhecido como Morro do Silêncio, de 15 metros de altura, e às 14 Estações da Via Sacra, esculturas em tamanho natural, que relembram os últimos momentos da vida de Cristo antes de ser crucificado, artes sacras que fizeram crescer o número de visitantes na cidade. Especialmente, na Semana Santa, quando ocorre a feira, o fluxo se amplia consideravelmente. As obras são de autoria do artista plástico Felix Sampaio.



**FIGURA 22 – Feira de Caxixis 5**

FONTE: A autora (21/04/2019).

### *Saveiros*

A história dos saveiros no Recôncavo Baiano é tão antiga quanto da colonização nessa região, todavia, o intuito não é traçarmos um panorama de sua história, fazemos aqui apenas algumas abreviações, mais a nível ilustrativo e complementar para o estudo que por hora desenvolvemos, a partir de colaborações do livro *Bahia – Imagens da terra e do povo* de Odorico Tavares –1951, acessadas no site *Jaguaripe Tur* e outras, nos demais: *Jornal À Tarde* (2017), *Ambientes e Costumes* (2016) e *Guia do Turismo Brasil*.

Pequenos, leves, econômicos e movidos apenas pela força do vento, foram imprescindíveis para o desenvolvimento da economia do Estado. Eles eram

responsáveis pelo transporte de mercadorias e cargas pesadas entre as cidades do Recôncavo como Maragogipe, Cachoeira, São Felix e Nazaré das Farinhas.



**FIGURA 23 – Parte do porto dos saveiros**

FONTE:A autora (04/03/2019).

Sobre estes “astros” das águas, o escritor pernambucano, Odorico Tavares, poetizou: ‘Vejam-se os versos dos primeiros poetas e já os saveiros eram mencionados. Busquem-se as coleções dos primeiros poemas aqui publicados e já se encontrarão menções às embarcações [...]. Nem só de poesia é a história dos saveiros’ (TAVARES *apud* JAGUARIBE – TUR).

A história dos saveiros é também de luta e dificuldades. No passado, serviu como esconderijo e veículo de fuga de escravos, muitos deles, através dos saveiros, se escondiam em outras praias, conduzidos por seus irmãos libertos. Presentes, também, nas lutas pela independência e rebeliões pela liberdade. Tiveram grande importância na Independência da Bahia. Por exemplo, a flotilha formada por saveiros, de João das Botas, que combateu e expulsou a esquadra de Madeira de Melo, famoso comandante português, das águas da Baía de Todos os Santos.

Conforme Tavares (1967) em Ricardo Pinho (2015), todo o Recôncavo comunicava-se mediante os saveiros:

Traziam lenha e carvão de Itaparica e de Jaguaribe, café e cacau de Nazaré, farinha, bananas, laranjas e verduras de Maragogipe, charutos e fardos de fumo de Cachoeira e São Félix – toda a produção da fértil região da Bahia que ia expor todos os dias na Rampa do Mercado ou na feira de

Água dos Meninos. Retornando, levando para os pequenos portos de origem, entrando pelos rios adentro, conduzindo os produtos importados, a farinha de trigo, o querosene, os gêneros alimentícios que vinham do Sul e do Norte (TAVARES *apud* PINHO, 2015, p. 107).

O site *Ambiente e Costumes* (2015) nos dá notícias dessas embarcações:

No início do século XX, mais de mil saveiros navegavam pela nossa Baía. Na atualidade, apenas 26 embarcações deste tipo, que fizeram sua história na Bahia, continuam resistindo, principalmente na região do recôncavo, em cidades como Maragogipe e Caxixis (Nazaré), que tiveram o bom senso de dar continuidade a esse meio de transporte (AMBIENTES E COSTUMES, 2016).

Hoje, a sua produção pertence às empreiteiras e não aos marujos. São feitos nos estaleiros de Santo Amaro de Catu, em Mar Grande, Itaparica e Jaguaribe. Os tipos de madeiras mais utilizadas são: sucupira, itaipeba, camassari, louro, uricurana. São construídos conforme a função destinada: para o tráfego, pescaria ou carga. Geralmente são “batizados” com nomes característicos do povo baiano ou artísticos: *Flor das Candeias*, *Flor da Mangueira*, *Flor da Maré*, *Flor das Ondas*, *Flor do Paraíso* a religiosos: *Primeiramente Deus*, *Deus te salve!*, *Deus te guie!*, *Recreio de Deus*, *Auxílio de Deus*, *Proteção de São Roque*, *Sinal da Cruz*, *São Pedro*, etc.



**FIGURA 24 – Altar de *Iemanjá* e seus presentes**

FONTE: A autora (02/02/2019).

**NOTA:** Entrega dos presentes no Rio Jaguaribe algumas horas depois da cerimônia – *xirê*.



**FIGURA 25 – Cortejo de *Iemanjá* – Terreiro Reinado Congo de Ouro**  
FONTE: A autora (03/02/2019).



**FIGURA 26 – Porto de Aratuípe – Cortejo de *Iemanjá***  
FONTE: A autora (03/02/2019).

**NOTA:** Esperando a maré encher – Terreiro Reinado Congo de Ouro.

Em Nazaré, atualmente, embora, significativamente, reduzido em relação à época de seu apogeu, mantém-se a utilização dos saveiros para comunicação com municípios vizinhos, inclusive com Aratuípe, para transporte de pequenas mercadorias, passeios, cortejos, a exemplo da entrega de presentes para *Iemanjá*, no dia 02 de Fevereiro, realizado todo ano pelo Terreiro Reinado Congo de Ouro.

#### 4.2. Quem foi Roque Congo de Ouro?



**FIGURA 27 – O *Babalorixá* na Câmara Municipal de Nazaré**

FONTE: A autora (04/03/2019).

**NOTA:** (Ele) “Eu sou analfabeto, mas não sou burro!”.





**FIGURA 28 – Vista da entrada da Rua Juerana de Baixo**  
FONTE: A autora (04/03/2019).

**NOTA:** Local onde nasceu e morou seu Roque antes de fixar morada na Juerana de Cima (sentido à esquerda).



**FIGURA 29 – Seu Roque no Barracão**

FONTE: [maenilza.blogspot.com/](http://maenilza.blogspot.com/) (Postado em: 10 de março de 2010).

A palavra do Amigo Fiel de Roque Lima:

(Seu Nelson):

“Tenho 46 anos no terreiro. Sempre acompanhei Roque para tudo quanto era viagem aqui por perto, por isso, cheguei a ser chamado de “Maria gasolina”.

“Não gosto de muitas coisas que vejo hoje. Mas na hora que Nilza me liga, eu venho, pode ser a hora que for, às vezes até minha esposa reclama. Mas foi um pedido que Roque que me fez – que eu não deixasse Nilza só, sempre correspondesse a ela no que ela solicitasse. Eu continuo cumprindo, só saio do terreiro quando eu morrer”.

“O *caboclo Tupiaci* de Roque é “grego”. Precisava cantar mais de três vezes para saber o que ele estava cantando. Eu sou o mordomo da festa do homem. Ele fazia consulta aqui neste quarto, onde eu durmo hoje. Eu tomo conta das coisas

pessoais da feitura de Roque. Este foi o copo dele” (Acreditamos que a referência ao idioma grego deve-se ao fato da comunidade-terreiro reconhecer as línguas indígenas e africanas mais comuns entre os *caboclos* e *orixás*, mas, possuir dificuldade de identificar os termos dos cânticos puxados pelo *caboclo*).

“Nunca quis que fizesse nada em mim. Não fiz questão de cargo nenhum na casa. Dona Coizinha, Eugênia de Camassandi, disse: ‘deixa ele aí, se ele não quer, não vai fazer nada’. O velho daqui sou eu. Na real, o *pejigã* (o *ogã* que responde por tudo – é o chefe da casa) daqui sou eu. É mais que o Pai-Pequeno ou Mãe-Pequena. Roque confiava só a mim, a sua carteira, tudo ele deixava para eu resolver quando ele precisava sair. Roque, se foi, mas continuo fiel a ele, eu me aborreço, mas não deixo Nilza só. Só deixo essa casa, quando Deus me mandar buscar”.

“[...] No tempo dele (Roque). Eu fui fiel a Roque até a sua morte. Uma vez eu quis ir embora, *Ogum* das Sete me pegou, colocou nas costas, por cima do ombro e me jogou no quarto do *Exu* e disse que eu era dele. Mesmo após a sua morte eu continuo”.

O poder da Palavra de Roque Congo de Ouro. Quando a cidade o procurava como fiador na compra de casa, carro, aluguel, coisas de valor, ele não precisava assinar nenhum papel, apenas a sua palavra bastava, afirmam a sua neta Bura e sua filha Bal: “Bastava um telefonema”. Na África Antiga, a moral social do homem (uma pessoa) inspirava confiança (BÂ, 2010).

O terreiro *Ilê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*, situado em Nazaré – Bahia, título escolhido em homenagem ao *Orixá* dono da cabeça, *Abaluaiê*, mais conhecido como Terreiro de *Candomblé* Reinado Congo de Ouro, com reconhecimento na Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro, em 12 de novembro de 1977, matrícula 965 na cidade do Salvador-Bahia. Seu fundador, senhor “Roque Congo de Ouro”, nasceu em 22 de novembro de 1936, na Rua Juerana de Baixo, Bairro Muritiba, na referida cidade, do ventre de dona Marcelina Rosa Lima, que também chamada, carinhosamente, de dona Massu, trabalhadora doméstica e gostava de frequentar o *candomblé*. Seu pai era oleiro, uma das mais antigas funções da antiga civilização africana, praticada, também, pelos indígenas – preparar e moldar o barro – o uso da matéria-prima é diverso, encontra-se tanto na arquitetura, na construção civil, como na criação artística, através de moldagem de peças de ornamentação, brinquedos etc. Ressaltamos que não ficou evidente o local exato onde nasceu seu Roque, a

certeza é que ainda criança, morou na Rua Juerana de Cima, mas alguns depoimentos afirmam que ele nasceu na Ilha do Dendê, uma localidade próxima à Nazaré, onde seu pai biológico trabalhou também como pai de santo.



**FIGURA 30 – Placa de fundação do terreiro**

FONTE: A autora (05/03/2019).

**NOTA:** Após a primeira reforma (2006).

No ano de 1956, quando completa 20 anos de idade, na Rua Juerana de Cima, Muritiba, no mesmo bairro em que cresceu, o seu Roque funda o terreiro “Reinado Congo de Ouro”, denominado pelo próprio, no qual, inicialmente, sua principal função era jogar com 7 búzios, ou seja, trabalhava com o culto a *Ifá* – consulta ao Oráculo por meio de búzios ou dendezeiros. Depois começou trabalhando com *Orixá Ogum das Sete*, em seguida surgiu *Obaluaiê* e *Xangô*. Assim, *Obaluaiê* é o primeiro dono da cabeça por ser o mais velho, *Ogum* o segundo e *Xangô* o terceiro.

Amigas de grande consideração

(Dona Maria de Lourdes)

“Dia de quarta-feira, chegava com a caminhonete cheia de peixe para distribuir pro povo, ia cada um com sua vasilha”. *Suas observações:* “O único problema era ser mulherengo. Quando morreu, as muitas mulheres vieram para o enterro. Ela sabia de tudo. Sobre isso ela sofreu. Quando ele morreu, ‘o céu se abriu’, choveu tanto que o caixão foi coberto com um plástico”.

*O nascimento de Roquelina (Bura):* “Quando ela nasceu, era festa no barracão, Celinha, enfermeira antiga do hospital, era parteira, eu ajudei. *Ogum das Sete* incorporado em Roque, açoitou Bura de lá para Popó aparar, um pai de santo muito falado, também”.

(Maria Guiomar – dona Nini)

“Ele matava dois três bois, um dividia com os filhos de santo, assim como as coisas que sobravam, repartia, igualmente, para todos. No tempo dele era tudo unido. Com ele não tinha esse negócio de zanga. Quando meu marido morreu, o pai de meus filhos foi ele, e não foi dos meus só”.

*Descrição do espaço antigo da comunidade:* “Quando cheguei só tinha quatro casas: a dele, da finada Procheta, Bernarda e Crispim. Os pais dele morava na Juerana de Baixo. Nasceu na Ilha do Dendê, ao lado de Maragojipinho. Tapava casa dos outros para comer”.



**FIGURA 31 – Insígnias de *Ogum* (Ferramentas)**

FONTE: A autora (Foto de 08/2019).

Frequentou outros terreiros, inicialmente, levado pelas mãos de sua mãe. Participava de atividades festivas e internas do terreiro das *lajorixás* Mãe Railda e

Mãe Ester, de grande reconhecimento e prestígio na cidade, na época. Foi iniciado em 1974 aos 38 anos pela *Ialorixá* Mãe Helena de *Angola*. Os cultos seguem a linha *Ketu*. Uma das nações ou segmentos das religiões afro-brasileiras, sendo a maior e a mais conhecida nação do *Candomblé*. Pertence ao grupo *Nagô*, também chamado de grupo *Iorubá*. Suas crenças e rituais são parecidos com os de outras nações do *Candomblé* em termos gerais, mas diferentes em quase todos os detalhes. Por exemplo, essa nação possui diferenças no toque dos *atabaques*, nos símbolos e cores de cada *Orixá*.



**FIGURA 32 – Rua Juerana de Cima**

FONTE: A autora (04/03/2019).

**NOTA:** *Ogã Alabê* Grilo à esquerda.

Com a palavra seu filho Grilo, um apaixonado pela religião – um testemunho sobre o que viveu Roque Lima no contexto da religiosidade:

“Os terreiros mais antigos em Nazaré, hoje é: primeiro o de Mãe Ester; segundo o de Congo de Ouro e o terceiro o de Mãe Cutucha, a antiga casa de Três Orelhas. Hoje quem está na frente do terreiro dele é a esposa Maria (viúva) e as filhas: Cutucha e Liene. A mãe biológica de Mãe Vilma era Tereza de *Ogum*, popular Mãe Benta”.

“Roque Congo de Ouro gravou um disco. Quem fez a gravação foi o primeiro *Ogã* dele, seu Nery, já morreu. A família dele mora na Rua das Flores, aqui em Nazaré”.

“Começou com dona Ester. Todo carocento, com problemas no pulmão. Dormia na palha de banana. Depois abriu uma mesa branca, trabalhava aqui. Era um cabana de palha, da sala se via o quarto. Mas *Ogum das Sete* pegou ele e mandou procurar um pai de santo. Veio várias pessoas de Salvador se oferecer para raspar o meu avô, Joãozinho da Gemeia, mesmo. Mas quando apareceu dona Helena. Ele disse: ‘minha mãe de santo é essa aí’. A pesar de frequentar primeiro a casa de Ester. Teve disputa de Pai-Pequeno também. Os finados Filinho e Benedito. Ele escolheu seu Filinho, com a morte de dele, ficou Jorge de *Angorô* no lugar, sendo Pai-Pequeno da casa até hoje”. *Confirma seu Nelson*: “O velho Filinho também colocou a mão na cabeça dele (de Roque). Foi dona Helena e seu Filinho”.

“Meu pai e minha mãe de santo é Roque Congo de Ouro e Mãe Baratinha de *Oxum*, de Cachoeira. Depois que ela faleceu, Mãe Preta de *Oxanguian* assumiu. Fez um trabalho para tirar o espírito de morto. Ela é viva ainda. Jorge, meu pai biológico, é meu *Baba-kekerê* – pai pequeno. Minha *lakekerê* é Reizinha de *Angorô*.

“A *lansã* da mãe de santo de meu avô, falecida, pegou ele nos panos, quando ele estava fazendo (passando por) uma limpeza. Ele estava doente, é como se ela viesse completar a limpeza”.

“[...] O *candomblé* não é dinheiro, não. Tantas gente já chegou aqui, fez trabalho e ele não cobrou. O único rico aqui foi Congo de Ouro, deu caminho pra todo mundo. Ele foi o rei. Quando ele chegava todo mundo baixava a cabeça”.

Sem frequentar a escola, desde 10 anos de idade que ajudava no ganha-pão da família, aos 18 anos, trabalhava no Sindicato dos Carregadores no porto da cidade, desempenhando a função de estivador. Paralelo às atividades inerentes ao posto de *babalorixá* e líder do terreiro, seu Roque, também, ocupou por três mandatos o cargo de vereador eleito, na cidade de Nazaré (1986 a 2000). Reflexo de seu caráter solidário e atencioso para com todas/os aquelas/es que o procuravam em busca de ajuda, de um socorro, sendo prontamente atendidas/os com todo carinho à qualquer hora da madrugada, independentemente, de partido, religião, credo, idade, gênero, etc. qualquer pessoa necessitada de atendimento médico, remédios, condução para hospitais, cestas básicas, utilizava seu próprio veículo para socorrer, principalmente crianças, idosos e mulheres em trabalho de parto. O seu legado político continuou com a eleição de seu filho Antônio (Bitá) para a câmara e, em seguida, com sua filha Georgina, enfermeira, eleita duas vezes vereadora, trabalhando para o terceiro mandato.



**FIGURA 33 – Homenagem pelo Poder Público de Nazaré ao *babalorixá***

FONTES: *maenilza.blogspot.com/* (Acesso 2019).

**NOTA:** O trabalho da liderança – política, social e religiosa – do ilustre filho desta cidade, Roque Congo de Ouro.

Considerado o mais tradicional da região, de grande referência não só regional e estadual, como também, nacional, além disso, conhecido no cenário internacional por alemães, bolivianos franceses, suíços, etc. que frequentavam e/ou frequentam o terreiro.

Pai de 48 filhos, dos quais 12 foram criados pela esposa e matriarca do terreiro, dona Maria José, filha de dona Maria Jardelina (Adelina). Sendo 8 do casal: Béu, Dedéu, Nilza, Georgina, Kiki, Antônio, Antônio Raimundo e Antônio Carlos e mais 4 de seu Roque, fruto de outro relacionamento, que ela os criou e faz questão de dizer que são filhos igualmente: Balbina, Ana, Júnior e Ronaldo. Roque de Souza Lima, o popular Roque Congo de Ouro faleceu em 12 de junho de 2009, em casa, no seio de sua família, aos 71 anos de idade, vencido pelo diabetes e a doença de chagas, com mais de meio século de reinado.





**FIGURA 34 – Homenagem da família à Roque Congo de Ouro**  
 FONTE: A autora (Acesso 2019).

**NOTA:** Neta Bura (*Samburê*).

Adoentado, seu Roque convocou uma reunião com os membros da família, onde se encontrava Jorge Cassiano, seu genro e Pai-Pequeno da casa, segunda pessoa do *babalorixá*, por determinação do mesmo, desde 1978. Na referida reunião, comunicou que a herança do seu cargo, em caso de seu falecimento, seria sua filha de sangue Nilza, a terceira do matrimônio com dona Maria, devido ao motivo desta dá passagem e receber os *Orixás* nos rituais, todavia, comenta-se que outro nome feminino também foi cogitado. Todavia, pessoas da família informam que Mãe Preta fez uma reunião antes e começou a preparar a família com as mensagens dos *Eguns*. Ela já sabia que seu Roque queria dona Nilza, mas ela (Nilza) nunca quis, desde muito jovem. Mas foi confirmado nos búzios.

Portanto, o terreiro foi fundado e dirigido, por Roque de Souza Lima, o saudoso e renomado *babalorixá*, conhecido popularmente por Roque “Congo de Ouro”, como fora apelidado por amigos, após um episódio ocorrido na casa da *lalorixá* Mãe Ester, de *Oxanguian (Ketu)* – informa Grilo, filho de Mãe Nilza. Na

ocasião, acrescenta seu Jorge, “ele era ainda menino”, quando os *alabês* que estavam tocando para *orixá* mencionado, mudaram o ritmo, dobrando o toque, ele reclamou e disse que aquilo era *congo de ouro*, então, de brincadeira, os colegas começaram a chamá-lo de Congo de Ouro. Seu apelido não tem correspondência com a linha de seu trabalho, ele trabalhava com *Ogun das Sete* e o *Obaluaiê* dele nasceu na linha *Ketu*, até a sua passagem para *Orun*.

Então, dona Nilza herda o cargo. A *ialorixá* informa que casada com Jorge Cassiano da Silva, *Baba-kerê* do Terreiro desde 1978 e anterior ao falecimento de seu pai, devido às solicitações de pessoas que acreditavam no poder do *Orixá Obaluaiê* de seu Roque, bem como, ao respeito e crédito que sua pessoa inspirava, o casal já trabalhava juntos, viajando para realizar trabalhos em outros Estados, em razão da indisposição de seu pai para viagens longas.



**FIGURA 35 – Mãe Nilza e Saudosa Mãe Stella de Oxóssi**  
FONTE: [facebook.com/MaeNilzaDalansa/fotos/](https://www.facebook.com/MaeNilzaDalansa/fotos/) (Acesso 2019).

#### 4.2.1. Comunidade-terreiro Congo de Ouro: oralidade – localização – estrutura – o Sagrado é o limite

##### *O significado de “oralidade” em contextos pluriculturais*



**FIGURA 36 – Festa de *Obaluaiê* – Oralidade**

FONTE: A autora (17/08/2020).

Na tentativa de nos tornarmos mais compreensíveis em relação ao sentido de oralidade, de colocarmos a discussão mais num campo das africanidades e afrodescendências e, desta forma, ampliarmos o significado do que é comunicação oral, ideias que concebemos neste estudo, apoiamo-nos, ainda, nas observações de Marco Aurélio Luz, através do artigo *O significado de "oralidade" em contextos pluriculturais*, em Associação Crianças Raízes do Abaeté. 2012. Além das questões sobre a valorização ou desqualificação das modalidades de transmissão do conhecimento, escrita e oralidade, precisamos fazer-nos entender que sentido assumimos para a palavra *oralidade*. Primeiramente, necessitamos sair da limitação consagrada por alguns linguistas no passado ao associarem transmissão oral a tudo que é transmitido através da fala, isto é correto, ou seja, inclui, mas não é o suficiente, pelo menos, para a transmissão do conhecimento nas sociedades tradicionais. A ideia de oralidade que vem contemplar o presente estudo está para

além da pronúncia e audição de palavras, e comunga com as reflexões de Luz (2012).

Segundo o autor a noção de oralidade não se limita à “comunicação de boca orelha”, na qual as informações passadas por gerações ficam à margem do sistema, da escrita. A comunicação é um mecanismo de vinculação humana a uma cultura, um grupo, comunidade, sociedade, etc., e sua diversidade representa a riqueza dos povos. A comunicação entre os povos não acontece apenas por uma via ou forma de linguagem, mas envolve valores, comportamentos institucionais interligados, articulados entre si, de maneira que um auxilia o outro e tudo acontece ao mesmo tempo. Nas culturas africanas, a exemplo dos povos de origem *bantu* ou sudanesa a comunicação é caracterizada pela participação, pois, como já foi colocado em outro momento, a transmissão do conhecimento exige a presença física dos participantes, isto é, para que ocorra uma comunicação mais ampla, é necessário o contato pessoal direto, interpessoal ou intergrupar. Em relação à religião, Luz (2012) justifica que embora os textos escritos estejam presentes, configurando como auxiliares na transmissão do conhecimento, eles não são significativos ou determinantes no processo de comunicação da tradição oral, visto que esse tipo de liturgia se desenvolve num ambiente coletivo, comunitário e não é uma comunicação própria de escrituras, de livros.



**FIGURA 37 – O jantar de *Obaluaiê* – as flores de *Obaluaiê***  
FONTE: A autora (16/08/2019).

Desta forma, em se tratando de tradição sagrada dos afro-brasileiros, é necessário, em espaço e tempo litúrgicos, a combinação de todos os sentidos do ser humano para a decodificação de mensagens, a qual ocorre permeada numa conexão de emoção e estética, que dão o tom de magnitude do Sagrado. Assim sendo, não é o aguçamento de um ou dois sentidos que vai resultar numa melhor comunicação, mas a percepção do ser ou evento observado por vários ângulos, favorecendo a religião como mistério. Reforça Luz (2012):

Códigos e repertórios se entrelaçam para expressar a visão de mundo, a cosmogonia e variados prismas do saber que visam aplacar a angústia existencial proporcionando o enfrentamento dos desafios do desconhecido. Na tradição africano-brasileira, essa sociabilidade entremeada de sacralidade, caracteriza uma vasta comunalidade, isto é, uma rede de alianças comunitárias constituídas por distintas comunidades-terreiro e afins, que através da religião asseguram a formação das identidades (LUZ, 2012).

De acordo com o autor “a taxionomia da cosmogonia africana”, quer dizer, a classificação, os diferentes estágios ou momentos do princípio da criação e ordem do universo é vivenciada e percebida em diversas instâncias ou domínios da estética sagrada. Cita como exemplo a culinária sagrada e informa que o preparo – comunicação de conteúdos da culinária litúrgica, não se resume ao ato do fazer por si só, numa sequência de etapas, porém, que se traduz numa combinação de linguagens e sentidos concentrados entre si: olfato, tato, paladar e visão, desempenhando um esforço coletivo para absorver a confluência de informações, conceitos e concepções “desenhadas” e reconhecidas na leitura dos símbolos que emergem das oferendas – combinação esta, que acompanha toda a representação do preparo.



**FIGURA 38 – Alimento dos Sagrados Ogum e Oxóssi**  
 FONTE: A autora (16/08/2019).

**NOTA:** Festa de *Obaluaiê*.

Por melhor dizer, a comunicação do ângulo de quem, concomitantemente, participa e aprende, em determinado contexto, lugar e tempo, ocorre mediante a mobilização, simultaneamente, de todos os sentidos para assimilação e compreensão daquele evento ritualístico de preparo do alimento sagrado. Conferimos em suas palavras:

[...] com um passo de dança e gesto com um detalhe de uma vestimenta ou paramento sagrado, com um cântico de música percussiva, o ritmo apropriado, bem como os instrumentos, etc. Todo esse complexo de elementos de comunicação formam uma simbologia, ou como alguém já se referiu 'A Floresta dos Símbolos'. O tato, o olfato, a visão, a audição, o paladar se combinam para num aqui e agora, de acordo com o lugar e a temporalidade litúrgica, decodificarem mensagens através da emoção e das elaborações que caracterizam a comunicação estética que magnífica o sagrado, a relação com o mistério re-ligare (LUZ, 2012).

Como já abordado em outros momentos deste estudo e mencionado na citação acima, a tradição africana é sustentada por cargos. Assim, o referido ritual é função do cargo da *Iyá Base* – mãe que prepara os alimentos, a qual conhece o segredo e a sistematização ou operacionalização para a mobilização do *Axé*. O alimento, uma vez envolvido, impregnado de *axé*, proporciona a conexão, o contato, entre o plano material, *Aiyê* e o espiritual, *Orun*.

Visto que cada divindade possui personalidade própria, conseqüentemente, também possui culinária e ritual de preparo específicos. Neste sentido, a sinestesia de cada alimento remete-nos ao “retrato e caráter” de cada *orixá* ou ancestral. As considerações de Luz nos auxilia nesse entendimento. “Odor, sabor, textura, cor, composição e apresentação, são elementos conceituais classificatórios que expressam os diferentes aspectos cosmogônicos entre a ‘comida’ de *Iemanjá*, *Xangô*, *Oxum*, *Iansã*, *Oxossi*, *Ogum*, *Exu*, etc. (LUZ, 2012).



**FIGURA 39 – *Iabassé* distribuindo frutas dos *Caboclos***  
FONTE: A autora (08/07/2019).

O autor lembra que as regas da estética litúrgica mantêm-se mediante ao sistema hierárquico existente dentro das comunidades-terreiro, o qual é sustentado por de sucessivas heranças do sagrado, isto é, o rigor do fio da ancestralidade: “Uma série de saudações e modos ou etiquetas de relações comunitárias marcam e exprimem lugares hierárquicos entre os mais antigos e os mais jovens na dinâmica institucional” (LUZ, 2012). A participação é o trampolim de acesso ao conhecimento e a outros benefícios materiais e espirituais – recompensa pelas “obrigações e preceitos religiosos realizados”.

As comunidades-terreiro possuem seu calendário litúrgico estabelecido dentro de uma temporalidade e territorialidade próprias, pensado para ser realizado em espaço sacralizado próprio. Destacamos que pode haver algumas coincidências entre um ou outro evento, mas cada comunidade possui uma dinâmica diferente,

resultante da hierárquica vigente, lembramos que dentro de uma mesma comunidade ele pode sofrer alterações anualmente.



**FIGURA 40 – Alabês e a percursão do Sagrado**

FONTE: A autora (27/09/2019).

A oralidade permeia todo o fazer religioso, sem distinção das atividades ou do gênero que as realiza. O *ogã* mais velho da casa, fala sobre suas atividades na casa:

“Sou filho de *Oxóssi*. Já nasci no *axé*, fui crescendo vendo meu avô fazer as coisas, ele mandava pegar folha de quarana. Com 7 anos eu já pegava no *atabaque*, com 9 ele fez eu descer do *atabaque* porque eu fiz o toque errado, mandou eu tocar congo e eu toquei barravento. Mas de feitura tenho 16 anos. Sou filho de sangue de Mãe Nilza e o *ogã* mais velho da casa”. *Ogã-Alabê*.

*Sobre as funções*: “É cada qual no seu cada qual. *Alabê* é função masculina, é quem toca o *rum* (o *atabaque* que tira o chamado dos *orixás*). *Axogum* toma conta do *obé* (a faca). Tem que ficar de 15 a 21 dias de resguardo, dá mais força a ele e ao outro, a quem ofereceu. Ele é quem derrama o *ejé* (o sangue) no *ori* (cabeça). O *Ogã de Couro* é responsável pelos *atabaques* (*rum, pi, lé*)”.

*Regras*: “Para tocar tem que está limpo. Não pode ter relações, beber, usar drogas, farrar, brigar e depois sentar para tocar o *atabaque*. Tem que dormir no roncó ou barracão nas vésperas de festas ou obrigação para garantir. Depois do pai e da mãe de santo, ele é o mais importante no *candomblé*. Ele vê tudo, sem precisar



jogar búzios. Tem falha de *ogã*, sim. Tem *ogã* que bebe, se mistura com drogas em tempo de festa, de obrigação, sabendo que vai tocar. Fica ruim é para ele. Quando eu *azuelo* (canto), começo a chorar, porque eu sei que estou conversando com o *Orixá*. *Rum* é a chamada do *Orixá*, um dos *atabaques*".

Aprofundando na questão da oralidade, Luz ressalta a importância do *atabaque* – instrumento sagrado, que também é reverenciado e recebe oferendas, por ser o veículo símbolo de comunicação entre humanos e deuses, de invocação destes nos rituais litúrgicos. Voltamos à questão da personalidade das divindades para explicarmos que os rituais específicos de cada divindade, além de preparo dos alimentos, são compostos de cânticos, sons, ritmos, gestos, danças, composição de oferendas, etc., marcados pelo acompanhamento do tom e cadência dos *atabaques*, no momento de homenagem aos sagrados. O som, linguagem oral e simbólica, mantém ligação direta com *Exu*, patrono da comunicação, o mensageiro repensável pelo intercâmbio entre seres da Terra, *Aiyê* e do Céu, *Orun*. Melhor explicação nas palavras de Luz:

O som da percussão se combina com as danças que através da expressão corporal e do repertório de gestos promovem incrível interação estética entre os viventes e as entidades presentes num movimento solene de alegria e felicidade, dialética entre o *aiyê* e o *orun*, proporcionado pelo espaço e tempo da comunicação sagrada da religião, fonte contínua de sociabilização, cultura e civilização (LUZ, 2012).

Assim sendo, o conjunto de símbolos relacionados a um *orixá* ou ancestral se constitui num complexo sistema de comunicação e transmissão de conteúdo do patrimônio cultural e religioso herdado pela diáspora. Alguns elementos como dança e *atabaques* que se repetem em quase todos os rituais, dispõem de características singulares de culto, por conseguinte, emitem e enviam mensagens e conteúdos distintos.

Simultaneamente, essa comunicação dirige-se tanto para o *Aiyê*, onde se encontra a comunidade, a coletividade que celebra e participa do ritual ou comemorações, quanto para *Orun* que recebe e retribui a dedicação. Desta forma, garante que o elo entre o *ethos*, o coletivo e o *eidos*, o individual estejam sempre em sintonia.

Outro quesito salientado pelo autor está relacionado à leitura. Em concordância com o seu pensar sobre o assunto, concebemos a leitura como algo

de muito mais amplitude do que concerne o plano de decodificação e interpretação de letras, palavras e frases. Em conformidade Luz (2012), “a arte da leitura”, com se expressa, alcança a decifração, compreensão, interpretação de imagens, símbolos e comportamentos em geral, manifestos na estética da liturgia, e, somado a todas as percepções e entendimentos de linguagens: textos verbais, orais e escritos e não verbais, é imprescindível a leitura de distintos contextos, “histórico e natural” – circunstâncias e/ou cenários em que se desenvolve o ritual, num sistema de atualização e reelaboração do “repertório de conhecimentos acumulados”.



**FIGURA 41 – O Jantar de *Obaluaiê***  
 FONTE: A autora (16/08/2019).

Na perspectiva da tradição africana, do mesmo jeito que a escrita compreende outros registros, além dos códigos convencionais, a leitura, também, converge-se para esses outros elementos que a compõe: combinação de sinais, símbolos, desenhos, a exemplo hieróglifo ou *heroglifos* – escritas sagradas das antigas civilizações, como os egípcios e maias.

#### *Localização do terreiro Ilê Axé Alaketu Ajunson Zitozan*

Localizado em Muritiba, um dos bairros mais populosos da cidade de Nazaré, numa rua sem saída, denominada Juerana de Cima. O bairro como um todo, é formado, em quase sua totalidade, por pessoas desassistidas pelo sistema econômico, esquecidas – são crianças, jovens, idosos, ainda, mulheres e homens

desempregados, carentes de todo o tipo de assistência: de um teto ou moradia descende, trabalho, alimentação, saúde, vestuário, escola de qualidade, acesso a outras culturas, de informação em geral e, principalmente, de respeito, de reconhecimento de que também são filhos desta “Pátria-Mãe” que se mostra tão “madrasta”. Contexto em que nasceu e cresceu seu Roque e conseguiu sob a orientação dos *Orixás* e Ancestrais, com muito trabalho, caráter e determinação, erguer-se, salvar-se da morte prematura causada pela fome e o abandono, não só a si, como toda sua família e membros de comunidades vizinhas, independente de credo, que pediam e pedem socorro todos os dias. Andando pelo bairro nota-se o respeito que a comunidade-terreiro conquistou através da representação da figura caridosa de seu Roque, e que continua mediante aos ensinamentos e caráter herdados por filhas e filhos que hoje dão continuidade às suas ações sociais, ou melhor, tentam, visto às dificuldades pela qual passa o terreiro, situação observada em outras instituições brasileiras, no momento.

#### *Estrutura física do terreiro*



**FIGURA 42 – Imagem do limite da rua**

FONTE: A autora (04/03/2019).

O terreiro fundado oficialmente em 1956, sob a liderança de Roque de Souza Lima, hoje, possui ao todo 20 cômodos e/ou espaços do Sagrado, sendo: um grande barracão, uma grande cozinha do Sagrado (*orixás* e ancestrais), uma dispensa da cozinha, um quatro das roupas dos *orixás*, um quarto de consulta, um banheiro, um

quatro das *ibás* (louças), um para as/os filhas/os de santo que são da região, um outro quarto para os que são de fora, de outros estados, etc., um roncó, um assento/quarto de *Baba/Egun* do Velho Roque no fundo, de *Iemanjá*, de *Obaluaiê*, de *Oxalá*, de *Nanã*, de Tempo, de *Iansã Balê*, do lado de fora, de *Iansã*, no fundo, e dois assentos/quarto de *Exu*, uma na frente e outra no fundo.



**FIGURA 43 – Local da primeira residência de seu Roque**  
 FONTE: A autora (18/05/2019).

**NOTA:** Juerana de Cima – Antes era casa de taipa. Hoje, é residência principal de Mãe Nilza.



**FIGURA 44 – Segunda residência de seu Roque**  
 FONTE: A autora (18/05/2019).

**NOTA:** Casa azul. Juerana de Cima. Hoje, vizinha à casa rosa (de Bel).

*A convivência na comunidade-terreiro Congo de Ouro*



**FIGURA 45 – Todos contribuem – debulhando fava de contas**  
FONTE: A autora (04/03/2019).

*A relação entre as partes – interação com outras comunidades-terreiro*



**FIGURA 46 – Caravanas de outras comunidades-terreiro**  
FONTE: A autora (02/02/2019).

**NOTA:** Cortejo de *lemanjá*.

### *Rua Sem Saída*

A rua inteira forma uma comunidade-terreiro



**FIGURA 47 – Início da Rua Juerana de Cima**  
FONTE: A autora (04/03/2019).



**FIGURA 48 – O Sagrado é o “Limite”**  
FONTE:A autora (04/03/2019).

Porém, com duas exceções: os membros de 2 moradias não cultuam nenhuma religião afro, uma dessas famílias é evangélica e, entre elas, uma não tem parentesco com Congo de Ouro. Os demais são parentes consanguíneos ou

agregados familiares. Quase todos os moradores da Rua Jueirana de Cima, um total de 38 residências, dentre as quais 8 são sobrados, na maioria pequenos e 4 encontram-se inacabados, no geral 5 casas possuem garagem e 2 possuem pequeno comércio no térreo, ainda encontra-se na mesma rua da comunidade 5 terrenos sem nenhum tipo de construção. Numa predominância de quase 100%, quase todos são parentes de alguma forma, consanguíneos ou de santo. Como citado acima, há apenas uma casa, com 3 moradores, que não possui nenhum veículo, nem de sangue ou religioso, e outra, na qual os moradores são parentes de sangue, mas não comungam da mesma religião. Com exceção desses dois casos, todos são parentes de axé.

4.2.2. Família extensa e Família de Santo: consequências – espaço de convivência e sustentação indenitária – para além de uma Família Extensa – filhas e filhos de Congo – o Som da minha Fé



**FIGURA 49 – Compartilhando o alimento Sagrado**  
FONTE: A autora (04/03/2019).



**FIGURA 50 – “Um momento de descanso”**

FONTE: A autora (04/03/2019).

**NOTA:** Casa da matriarca dona Maria José (ela acima, à direita).

Apesar do senhor Roque ser pai de um número expressivo de filhos, do total citado anteriormente, adquiridos do matrimônio com dona Maria José, a matriarca da comunidade, são 7 mulheres e 5 homens, lembrando que dessa conta, 2 homens e 2 mulheres, já mencionados anteriormente, são apenas filhos afetivos dela, a mesma declara tê-los como filhos porque foram criados todos no mesmo terreiro, com iguais cuidados. O total de descendentes do casal em questão é de 74 pessoas, mais dona Maria, são 75, porém, 1 filho e 2 netos moram fora do Estado. Então são 72 parentes biológicos que moram na mesma comunidade-terreiro, somando com os parentes só de santo. De acordo com Balbina, sua filha mais velha, formam, aproximadamente, 100 pessoas do axé morando no mesmo espaço-terreiro, fundado e administrado no passado pelo saudoso *Babalorixá*, “Roque Congo de Ouro”.

Este é um conceito de família que nos dias atuais tende a desaparecer por várias motivações. Acreditamos que em face da ação dos meios de comunicação modernos que pressionam crianças e adolescentes para mudança de hábitos, muitas vezes também reforçados pelo sistema de ensino, que em sua maioria tende: a estimular e recompensar mais o desempenho individual que o coletivo; o simulacro, “o ser que não é”; o sistema capitalista, o acúmulo de tarefas vazias que



as pessoas passaram a assumir sem sentido para si, mas como referencial de poder na sociedade oficial; o ser que atendia ao chamado de um, dois ou três: pais, mãe, vó, agora, sente-se na necessidade de atender a vários chamados, em que quase 100% são eletrônicos e virtuais; os hábitos e comportamentos modernos que ensinam às novas gerações que elas podem ser o que quiserem, sem conquistar isso mediante a um esforço pessoal, as quais tendem a sair pela tangente, busca simulações virtuais ou ações ilegais. Tudo isso, traduz-se em grande desafio para as famílias tradicionais manterem seu contingente, membros, incluindo as novas gerações, sob orientações e valores próprios. Vale ressaltar que estas pessoas, jovens ou adultos, das populações tradicionais, afastam-se de uma zona de segurança, de confiabilidade e respeito, adentram um mundo diferente, espaço do qual não dominam as regras, afastando-se de suas raízes, tornando-se vulneráveis às armadilhas da Ideologia Terapêutica. A falta de recursos, de uma economia familiar em que, pelo menos a maioria de seus membros possam trabalhar e tirar o seu sustento, ficar mais próximo, fortalecer os vínculos consanguíneos termina contribuindo também. No particular da família extensa de santo está o desemprego, face ao baixo nível de escolaridade, provavelmente, na maioria dos casos. Por outro lado, encontra-se dificuldade de conciliar as obrigações da casa, para com o Sagrado, com o tempo cronológico que determina as atividades na sociedade em geral, que entra em choque com os fazeres religiosos, de igual modo, com o calendário e horário escolar, pensando nos adultos que desejam retomar os estudos, todavia, sabemos que existem leis que asseguram essas ausências, porém, na maioria das vezes ficam sujeitas ao subjetivo da administração, a compensação do prejuízo dessas aulas. Outro entrave e o mais perigoso, assim entendemos, é o racismo religioso entranhado nas instituições privadas que terminam deixando-os de fora do trabalho formal. Nessas condições, grande parte dos membros das comunidades-terreiro acabam atuando mais como autônomos e/ou na informalidade.

#### *Consequência da família extensa*

São maiores as vantagens da família extensa, composta por avós, tios, primos, etc., que da família nuclear, composta pelos pais e irmãos, todavia, aquela apresenta problemas também. Apesar da família extensa possuir sempre um

patriarca e/ou uma matriarca que a conduz, orienta, aconselha, corrige as falhas, que se dedicam em manter a união dos membros, o princípio da liberdade do ser humano, igualmente, é respeitado, daí então, as diferentes personalidades, desejos, sentimentos do ser humano, e quando reunidas num só espaço, os conflitos aparecem, mesmo tratando-se de família de santo.

As motivações são várias, uma das principais é a falta de recurso financeiro para sanar questões, principalmente, de alimentação e saúde, esta situação, muitas vezes, torna o patriarca e/ou a matriarca impotentes na manutenção da harmonia. A infraestrutura também conta muito, pois, nas famílias extensas está sempre chegando gente nova, bebês ou agregados e as acomodações vão ficando restritas, precisando sempre de um “jeitinho”, isso pode acarretar em disputa de espaços (SILVA, 2015 *apud* BOLETIM DATALUTA, 2015, p. 7). Caso o recurso familiar seja parco, dificilmente este espaço será ampliado.

A descrição feita anteriormente do terreiro *Ilê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*, intenciona desenhar o conceito de *família extensa ou ampliada*, muito comum na sociedades antigas, em que vários graus de parentesco conviviam num mesmo lugar, num só espaço, geralmente em virtude de uma atividade econômica, mas que continuou nas Américas por motivo de sobrevivência, de defesa da vida, em virtude, também, da continuidade de sua cultura.

*Comunidade terreiro – espaço plural de convivência e base de sustentação indenitária*

A comunidade-terreiro como base de sustentação indenitária dos sujeitos pertencentes e de superação dos traumas da escravidão, torna-se um espaço plural, dotado de várias referências: território, memorial histórico, residência, sociabilidade, templo do Sagrado. Desta forma, concebemos as concepções que permeiam o espaço-terreiro, acima citadas, totalmente aplicáveis à comunidade-terreiro “Reinado Congo de Ouro”.

O terreiro, no *sentido de território*, ou seja, geograficamente falando, é uma extensão de terra fisicamente delimitada que se encerra num perímetro, limitado para quem nele está contido e para quem de fora o “visualiza” e o pressiona. Ele também traz o sentido de propriedade, posse, divisão, apropriação, de direito. Contém ainda a ideia de lugar, “de onde” provém o ser e para onde ele se destina.

O espaço-terreiro numa perspectiva de *construção histórica*, é percebido como espaço que guarda marcas, evidências, sinais, vestígios, sintomas da história da humanidade. Dentro desse espaço emergem fortes componentes que concorrem para o fortalecimento da consciência do signifi ca nação, povo, sociedade, melhor dizendo, comunidade e coletividade. Revela o indivíduo como sujeito dotado de merecimento, aquele que avança, conquista, luta e consegue realizar-se.

Desta forma, depreendemos das palavras do autor conceitos totalmente aplicáveis à comunidade-terreiro “Reinado Congo de Ouro”. Visto que as imagens e impressões do espaço são de uma grandiosa família, com todos os problemas das famílias tradicionais pressionadas pelo conceito “dito” moderno e que também sofre, de certa maneira, a influência da tecnologia que invade desregradamente todos os espaços sociais, a começar pela escola oficial. Todavia, com um diferencial, com o *fazer religioso*, inerente ao cotidiano familiar de todos os membros, torna impossível separá-los, fragmentá-los, não deixa que o individualismo predomine e consegue, com um certo mistério, reuni-los em qualquer horário, principalmente, o chamado “horário nobre”, todos os seus membros para zelar, adorar, cultuar os *orixás* e ancestrais, de diversas maneiras. No terreiro, tudo só acontece quando todos se movem, assumem sua função, tudo dependem de todos, o outro é a sua continuidade, o resultado das realizações é mérito de coletivo, independentemente de idade ou gênero, aconteceu, porque todos atuaram, entretanto, dentro dos seus limites. Porque existe uma hierarquia que precisa ser mantida para que tudo dê certo, para que o *ethos* o *eidos* se sustentem, isto é, os princípios individuais e os coletivos, que juntos formam o *arkhé*, a raiz de todas as coisas, de onde as coisas vêm e para onde vão, mantenham-se de pé. O que se percebe e compreende, a partir da experiência com a comunidade, é que as partes sempre estão unidas a favor do *axé*.

*Para além de uma Família Extensa*



**FIGURA 51 – A grande família**

FONTES: [facebook.com/MaeNilzaDalansa/photos/](https://www.facebook.com/MaeNilzaDalansa/photos/) (Acesso 2019).

O conceito de família discutido pelo ECA, baseia-se mais nas relações entre pessoas que dividem o mesmo espaço de moradia devido aos laços consanguíneos primários e secundários ou por aproximação de afetividade, de amizade, ou seja, pela convivência em comunhão abaixo do mesmo teto. Assegurando as mesmas relações, regras de convivência de uma família natural, relativas às demandas do dia a dia como: divisão de atividades sociais e laborais. Porém, a família extensa de santo alcança um plano muito maior que este, pois, além de todas estas relações contempla o parentesco religioso.

Esta referência de família é encontrada em quase todas as comunidades-terreiro. O terreiro, em particular, se caracteriza, conforme o ECA, como família extensiva pela convivência de grau de parentesco de mais de uma geração: pais, filhos, netos e bisnetos no mesmo espaço, porém, junta-se a este tanto todos os agregados: por vínculo matrimonial, afetivo, estendendo-se ao religioso. Este último, refere-se aos membros que foram atraídos pela fé, mas que passaram a morar, habitar, definitivamente, no espaço-terreiro, a isto é, que escolheu o espaço religioso, também, como sua casa, seu lar, incorporando-se, concordando e aderindo as regras da família já constituída no local, espaço, todavia, podendo esta

questão ser somada às questões sociais, necessidade de um abrigo, acolhimento, proteção, etc.

O terreiro numa perspectiva de ligação, aproximação, *interação social*, é ainda o lugar das festanças das populações negras, a energia da sociabilidade, e encontros sociais: festas de saída de *iaôs*, confirmações de batizados, iniciados/as, aniversários, casamentos, encontros de final de tarde, reuniões, etc. No espaço terreiro em voga, após o culto, depois de ter cumprido toda a parte do sagrado, abre-se espaço para a alegria, a diversão, porém, tudo é uma continuidade, pois, comer e beber o alimento do Sagrado não pode ser profano. As pessoas conversam, riem, contam casos, falam de seus *orixás* e ancestrais, o tempo todo pedem *agô*, licença, e bênçãos, relembram outros momentos de alegria, reforçam convites e laços de amizades com membros de outras comunidades, dançam e cantam envolvidos pelo encanto do ambiente.

O espaço de sociabilidade é o lugar em que se realiza ou acontece as relações humanas. Segundo Polivanov (2018), as ações e/ou relações sociais podem formar um sentimento coletivo ou individual, concebendo conjuntos distintos de valores, a depender de seu alicerce histórico. As sociedades antigas, tradicionais, são fundamentadas em princípios de mutualismo, cooperação, reciprocidade e caridade, enquanto que as modernas são organizadas com vistas ao lucro, à vantagem, ao benefício próprio.

A compreensão que se tem sobre o Terreiro como Espaço *Sagrado* é de que essa condição, para o povo de santo, contempla todas as outras já expostas: de território, de história de luta, de sociabilidade e de residência (família), pois, o espaço *Sagrado* não é somente o de oração, é ainda, o de comemoração, educação, cuidados, proteção, de expurgar dores físicas, espirituais e morais.



**FIGURA 52 – Cerimônia que antecedeu o Cortejo de *Iemanjá***  
 FONTE: A autora (02/02/2019).

Como esses espaços foram muitas vezes, porém, hoje bem menos, os mesmos de moradia fixa dessas pessoas, implica numa forte relação da religião, do *Sagrado* com o espaço onde reside, transformando-se numa moradia de convivência espiritual, convivência com a *Energia Sagrada*, em que a representação feminina também é singular, devido ao convívio com a espiritualidade nas funções exercidas para o bom andamento da comunidade. Barros (2003) traz uma abordagem em torno da simbologia que o terreiro de *candomblé* possui para a comunidade que o frequenta e/ou habita, explica que a expressão “Na minha casa”, é usada de forma metafórica, uma vez que a mesma pode envolver múltiplas significações para aquelas pessoas que têm crença nos *orixás* e ancestrais. Sobre um dos principais sentidos o mesmo afirma: “Refere-se ao espaço onde as comunidades edificaram seus templos, referência de orgulho, aludindo ao patrimônio cultural de matriz africana, reelaborado em novo território” (BARROS, 2003, p. 25).

#### *Filhas e Filhos de Congo*

Os filhos do seu Roque de Souza Lima gerados a partir da família que construiu com dona Maria José de *Nanã*, a matriarca da comunidade-terreiro, de 84 anos, quase todos possuem apelidos carinhosos. As mulheres somam sete: Balbina, rodante na casa, possui outro espaço de moradia, porém, permanece

constantemente no terreiro, a mais velha, mãe de quatro filhos, vó de oito netos, pessoa comunicativa, alegre e que fala do pai com muito orgulho; Dedéu, *Ekede*, tem quatro filhos, oito netos e um bisneto, mulher simpática, também alegre, que se encontra sempre no labor da cozinha; Bel, *Iya kekere* (mãe-criadeira) da comunidade, responsável pela educação, supervisora geral, mãe que é encarregada de orientar, educar, mostrar o melhor caminho aos filhos da Casa, possui quatro filhos e três netos, está presente em todas as atividades do terreiro, pessoa muito paciente, prestativa, supra sincera com seus sentimentos; Georgina, rodante, mãe de uma filha, sem netos, ainda, vereadora de forte representação na Câmara, mulher negra e de santo que busca no espaço da sociedade oficial mais direitos e/ou benefícios para as comunidades, tradicionais ou não, carentes que a reelegeram, mulher muito determinada; kiki, tem dois filhos, um neto, mora com a mãe, a matriarca dona Maria, de quem cuida com todo carinho, assim como todas, mas ela sempre está mais perto, pessoa discreta, ajuda nas atividades do terreiro, mas não se envolve diretamente como o *axé*, fala com um tom de prazer que sua filha de 16 anos de idade é iniciada, filha de *Iansã*; Ana, *Ialorixá* (mãe de santo), 4 filhos e 4 netos; e Nilza, Mãe Nilza, *Ialorixá* e líder espiritual do terreiro, mães de 7 filhos, hoje apenas 6, um partiu para *Orun* e vó de 10 netos, sendo um afetivo, mulher única, introvertida, séria, autêntica, direta com as palavras quando se expõe, vive para a família, mostra-se muito preocupada com o futuro da comunidade-terreiro e as pessoas necessitadas como um todo que o terreiro acostumou a amparar.

Todas elas, são mulheres guerreiras, se empenham nas atividades do terreiro, se desdobando em muitas funções, noite e dia, com finalidade maior – dá continuidade ao patrimônio religioso e social erguido pelo pai, seu Roque Congo de Ouro, e ainda, de preservar sua memória ancestral, conservando, confirmando, renovando em cada atividade ritual: cortes, iniciações, *bori*, *ebó*, danças, cânticos, rezas, cortejos, obrigações, orações, mensagens, enfim, atualizando dos conhecimentos do *axé*, assim como, a memória coletiva da família, da caridade, dos ideais filosóficos da civilização africana relativos à concepção de existência, embasado nos princípios de humanidade *ubuntu*, na qual a existência de um depende da existência do outro: “*Eu sou porque nós somos*”(ubuntu).

Os filhos homens são cinco: Júnior, pai de dois filhos, mora fora do Estado; Ronaldo, nenhum filho; Raimundo, Zé do Couro, um filho, quatro netos; Antônio

Carlos, (Índio), dois filhos, nenhum neto; Antônio (Bitá), dois filhos e dois netos, foi vereador por um mandato, sucedendo seu pai, antecedendo Georgina. Alguns cargos masculinos dentro do terreiro: Pai-Pequeno (administrador/assessor), Jorge Cassiano; *Gibonâ* (Zelador de *Exu*), Gê e Yiuri; *Cugebó* (que leva o *ebó* para mato), Bui; *Ogã Xogum* (sacralizador de animais), Roque, Dani, Neiinho e Edi; *alabês* (percussionistas), Grilo, Febrônio, Wesley, Negão, Yuirí, Zé de Daminana; *Calofé* (puxador do repertório), Grilo, Jorge e Neniinho, e o *Ogã* de honra (ocupa lugar de destaque dentro do terreiro por ser uma pessoa de prestígio na sociedade), seu Osvaldo.

Esta dedicação observamos em tantos outros e outras, homens, mulheres, idosos/as, jovens e crianças, todos que habitam o espaço-terreiro, imbuídos também, em tantas outras funções que a demanda do culto e do cotidiano exigem, necessárias para levar o legado em frente. A figura masculina exerce importantíssimas funções dentro de um terreiro. Existem algumas funções que são consideradas como específicas dos homens, não que as mulheres não saibam fazê-las, porém, é desnecessário ocupá-las com funções que são muito pesadas, mesmo porque, elas já acumulam outras tarefas. Esse pensar abre espaço para reflexões sobre essa divisão. Também, algumas das funções masculinas chegam a ser perigosas, principalmente, a de sacralizar animais e levar *ebós* em lugar ermos e horários tardios. Os homens são considerados “os donos destas funções”. Porém, ressaltamos que, na falta de um *ogã*, as mulheres assumem suas funções normalmente. É pertinente enfatizar o seu Roque é genitor de 48 filhos, citamos apenas aquelas/es que foram criados no terreiro por dona Maria.

#### *Filho de Congo: o Som da minha Fé*

O grupo de samba *Filhos de Congo: o som da minha fé* é um projeto novo, iniciado em 2018. O bloco é composto, predominantemente, por integrantes da comunidade.





**FIGURA 53 – Momento antes da saída do bloco**  
FONTE: A autora (20/04/2019).

**NOTA:** Conexão entre as partes.

A criação do grupo é uma homenagem à memória de Roque Congo de Ouro, seu grande líder ancestral, fundador da referida comunidade-terreiro, assim como, a confirmação do compromisso de Mãe Nilza em manter viva a memória de seu pai, dá continuidade ao axé por ele plantado e manter a comunidade fortalecida.



**FIGURA 54 – O bloco na Rua – O Som da minha Fé**  
 FONTE: A autora (20/04/2019).

**NOTA:** Descendo a Juerana de Cima.

Obedecendo o calendário da Feira dos Caxixis, sai no domingo de Páscoa à tarde. Este ano, 2019, o abadá foi composto de camisa azul e chapéu tipo de palha, branco. Na estampa, dois tambores, um percussionista e pequenos símbolos do axé.



**FIGURA 55 – Os Filhos de Congo – Feira de Caxixis**  
 FONTE: A autora (20/04/2019).

Concebemos essa ação como “De dentro da porteira, para fora”, ou melhor, a comunicação do terreiro com outros espaços e/ou grupos sociais, pois, além de promover a aproximação e o fortalecimento dos laços familiares, oportuniza, de certa forma, o “diálogo” com outras instituições e, mais importante, proporciona momentos de afirmação da identidade do grupo, dos membros da comunidade, no seio da sociedade, através da continuidade e atualização do seu *arkhé*, de suas origens.

Percebemos o esforço coletivo para que tudo aconteça. São mulheres e homens, jovens e adultos, dentro do seu limite, contribuindo para que o grupo *Os Filhos de Congo* faça bonito na praça da cidade, em um de seus mais importantes eventos.

**CAPÍTULO IV – A IALORIXÁ MÃE NILZA DE IANSÃ – LIDERANÇA FEMININA  
NA CONTINUIDADE DO LEGADO DE CONGO DE OURO**



**FIGURA 56 – Entrega dos presentes à Iemanjá**  
FONTE: A autora (03/03//2019).

### 5.1. Do *Babalorixá* Congo de Ouro – *Obaluaiê* à *lalorixá* Nilza – *Iansã*



**FIGURA 57 – Mãe Nilza – Presentes à *Iemanjá***

FONTE: A autora (03/03/2019).

Maria Nilza de *Iansã* herda o cargo de liderança do terreiro *Ilê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*. Como ficou definido em reunião com O seu Roque, na qual conforme Bel, também filha de seu Roque, encontrava-se ela, a própria, Nilza, Mãe Preta, o Pai-Pequeno, Jorge Cassiano (o genro) e algumas pessoas da família que ela não se recorda no momento, com um intervalo de mais ou menos seis meses antes do falecimento do *Babalorixá* Roque Congo de Ouro, ficando a *lalorixá* Bel, temporariamente, respondendo, até a *lalorixá* Nilza assumir oficialmente, visto que a mesma precisava terminar uma obrigação para herdar o cargo de *Orixá Obaluaiê* e

*Ogum. A Ialorixá Mãe Nilza designada herdeira do cargo, sob a autorização dos Orixás, após a morte do pai, assume definitivamente a liderança do terreiro Ilê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan.*

5.1.1. O bolo da vovó – crioulização – filhas dos Sagrados – calendário litúrgico – cultura – lavagem da Igreja de S. R. e N. S. P. N. – crioulização na comunidade



**FIGURA 58 – A matriarca dona Maria na varanda de casa**

FONTES: A autora (29/03/2019).

**NOTA:** Última morada de seu Roque.

Uma pessoa admirável, virginiana, completou em 24 de agosto 84 anos de idade, mostra-se estar sempre de bem com a vida. Apesar da complicação em um dos olhos, amenizado com uso de uma lente de contato que reduz a dor, ela está atenta a tudo e a todos, envolvida, também, na educação daquelas crianças, jovens e adultos que por aí transitam, chamando a atenção, aconselhando e abençoando. Gosta muito de dançar não só ritmos do axé. Tivemos o prazer de vê-la embalando um desses outros ritmos das antigas, mesmo apoiada numa bengala. Relembra

saudosa do tempo de moça que dançava tango. “Eu dançava de tudo um pouco, valsa, bolero, samba...”. Relata uma juventude difícil. Nasceu em Ubaíra e veio para Nazaré se empregar em casa de família. Primeiro morou na Juerana de Baixo onde conheceu seu Roque, casaram-se, depois mudaram para a Rua Juerana de Cima, onde criou seus filhos.

Nas rememoráveis manhã, tardes e noites que passamos ao lado de dona Maria, descobrimos que ele fazia um bolo de milho maravilhoso. Sua neta Nanda que trouxera alguns pedaços de bolo para ele menrender e chamou-a atenção que não era igual ao que ela fazia. Então, tivemos a ideia de tentar fazer o bolo de milho através do possesso o qual dona Maria fazia. Devido às atividades do terreiro, passamos uma semana na expectativa. Ela nos deu a receita e compramos os ingredientes. Chegou o grande dia. Tomamos todos os cuidados para compramos os ingredientes exatamente como ela havia explicado.

#### *O bolo da vovó*

“Dissolve a flor do milho (o creme) em um pouco de água. Acrescenta a manteiga. Coloca o leite líquido comum. Um pouco de sal e açúcar, chá de cravo (coado), erva doce e canela. Também meio um pouco de água de flor. Colocar o leite de coco quando tiver engrossando”. Mãos à obra. Contamos com a ajuda de mãe e filha, Dedéu e Nana (Testemunha de Jeová). A primeira, filha e a segunda, neta de dona Maria. Várias vezes viemos à sala revisar os passos do preparo com dona Maria. Faltou leite duas vezes. Fui comprar no mercado de Antonia (Evangélica), outra filha de Nilza, da qual relembro a sua presença na casa da mãe apenas um vez – quando dona Nilza passou mal. Íamos colocando todos os ingredientes, um após outro. Sempre duas, uma mexendo e a outra acrescentando as substâncias. Dedéu ficou preocupada com a panela que já não cabia a mistura. Tudo feito à mão, inclusive, desembolar. Nana começou a mexer e passou para Dedéu. Foi uma vida para deixar a massa lisa, batendo com a colher de pau. Acrescentamos manteiga demais. Finalmente, a massa ficou pronta. Fui pedir mais as assadeiras à dona Nilza. Distribuimos em 4 assadeiras grandes, combrimos com leite de coco. Precisávamos de mais um forno, saímos para vizinça. Colocamos na casa de Bel, mas acabou o gás. Terminou assando na casa de dona Nilza, no sobrado, onde ficam as visitas. Como água fria na brincadeira, fiquei sabendo que

somente serviria para comer no dia seguinte, na terça-feira. Fui dormir na ansiedade. Moral da história: a textura do bolo não tinha nada a ver com o bolo da matriarca, mas ela aprovou o sabor. Foi distribuído para toda a comunidade que comeu e gostou. Inesquecível.



**FIGURA 59 – Aniversário de dona Maria – 84 anos de idade**  
FONTE: A autora (24/08//2019).

Trouxemos as vozes de duas de suas amigas e parceiras das antigas, de bons tempos:





**FIGURA 60 – Dona Maria de Lourdes (à esquerda) e dona Nini (à direita)**  
 FONTE: A autora (10/09/2019).

**NOTA:** Amigas das antigas da matriarca, dona Maria.

(Dona Maria de Lourdes de Oliveira)

“Sou de São Felipe. Trabalhei no terreiro no tempo de Roque, mas nunca tomei um banho de folha. *Candomblé* é uma responsabilidade muito grande. Fiz duas cirurgias na perna. Tenho uma cicatriz enorme. Tenho meu dinheiro, mas conto com a ajuda de meus filhos e vizinhos”.

*Sobre dona Maria:*

“Moravam em casa de taipa. Ela que muito ajudou seu Roque. Trabalhava em casa de farinha, quando chegava, ir para a maré buscar o que comer, porque não tinha. Quando ele morreu, quem ficou na vantagem foi uma que mora aqui perto”.

“Dona Maria era boa, a gente fazia tudo junto, um povo muito bom, pra mim é como uma irmã. Dona Maria tinha tipo um mercado aqui de junto, vendia todo tipo de mercado (produto). Ficava eu, Maria, Nelson e a finada Damiana, a gente lavava fato de boi a noite toda”.

“Morei na Fazenda de Jane. Tive 13 filhos pela roça, morreram 4. Cheguei ali, seu Roque era morador velho, muito antes dele falecer. Eu trabalhava na cozinha. Quando chegava dois, três caminhões de gente, ele só chamava por mim, as

finadas Mirela e Mariinha. Era dois bois, três porcos, a gente ia pro rio lavar os fatos”.

*Festa dos caboclos:*

“Era três dias e três noites. Era bonito. Tocava na noite do dia primeiro de julho, no dia 2, à tarde ia tudo por esse mundo afora. Ia para debaixo de um pé de gameleira, a coisa mais linda, que parecia uma casa. A gente levava tudo daqui. Lá a gente fazia os cortes pros *caboclos*, fazia comida, todo mundo comia. Isso aí (a rua) era uma multidão de gente, os carros, fazia filas aqui embaixo”.

“Finado Filhinho, era o velho antigo da casa. Dona Rosa fumava cachimbo e pediu a mim para colocar o cachimbo dentro do caixão, quando ela morresse. E coloquei (risos)”.

“Ela sabia de tudo. Sobre isso ela sofreu. Quando ele morreu ‘o céu se abriu’, choveu tanto que o caixão foi coberto com um plástico. As outras é que levaram vantagem, porque ficaram com a aposentadoria. Era para dividir, então as filhas não quiseram”.

E (Maria Guiomar – dona Nini)

*Como acontecia as festas:*

“Quando tinha festa, todo mundo tinha que fazer roupa. Um fizesse e o outro não, então quem fez não vestia. Ele cansava de comprar peças e mais peças e dividir com a gente para fazer roupa. Até dona Maria concordava que todo mundo tinha que vestir novo. Ela também tirava do dela para comprar roupa para mim e para os outros. Ficaram no costume. Até hoje, nas festas todo mundo veste novo”.

*Sobre as amantes de seu Roque:*

“Mas, de vez em quando, ela reagia, ia lá e enfrentava a situação com a outra”.

Conforme outros sujeitos, dona Maria teve muitas alegrias, porém, sofreu muito porque seu esposo dividia a sua atenção como outras mulheres. Porém, conforme os mesmos, ela nunca se manteve passiva na situação, ia à luta e reivindicava o respeito que merecia enquanto esposa dedicada e respeitosa. A sua grande participação na criação, erguida e sustentação do terreiro não é reconhecida devidamente. Ela não é iniciada na religião, todavia, afirma que nunca mediu esforços para contribuir em tudo, apesar, do número de filhos que criou, somando 12. Esteve ao lado do marido, apoiando-o em todas as suas ações, segurando a

barra junto com ele. Trabalhando em casa de família, inicialmente, depois em casa de farinha, assim que chegava, ia buscar alguma coisa na maré para completar o pão. Em fase melhor da vida, tomava conta de uma venda, espaço onde, além de despachar, tem que organizar as coisas, fazer os tira-gostos, lavar pratos e copos toda hora, limpar chão, arrumar mercadoria, controlar a caderneta dos fiados, dentre outras coisas, suportar desaforos, por menores que fossem. Mesmo com a idade que possui não se acomoda, ideologicamente, digo isso porque só pode avançar de sua casa até a pequena varanda, em face do problema em uma das pernas, em consequência do diabetes, mas, dessa varanda, fica atenta a tudo que acontece, no dia a dia do terreiro, que seus olhos possam alcançar, e não se conforma quando ver algum comportamento que a desagrade. Presenciamos várias vezes reclamando com crianças e adultos sobre vários aspectos, inclusive chamar marido e mulher para corrigir ou ajustar problemas da relação. Vale ressaltar que na primeira candidatura de Jorgina, estava um impasse na família sobre quem seria a/o candidata/o da comunidade, visto que Bita não tinha interesse em se reeleger, mas Índio queria concorrer e Jorgina também (irmãos), mas a palavra final foi de dona Maria que decidiu por Jorgina, justificando que dois homens já haviam participado e conquistado (o esposo Roque e o filho Bitá), porém, era hora de colocar uma mulher. Entendemos que dona Maria foi e é uma matriarca presente neste espaço e protagonista da história desta comunidade-terreiro.

Dona Maria não pode mais ir à Igreja como fazia com suas amigas no seu tempo de moça, mas a Igreja vem, através da atitude do Padre Edésio, saudar, não só este, mas outros terreiros.



**FIGURA 61 – Procissão de São Roque em visita ao terreiro**  
FONTE: A autora (16/08/2019).

A presença da procissão com a imagem de São Roque emociona a todas e todos no terreiro. É como reviver os alegres e eternos momentos com seu Roque. A memória viva de seu ancestral querido.

### *Crioulização*



**FIGURA 62 – Imagem de São Roque (casa de dona Maria)**  
FONTE: A autora (mês de agosto de 2019).



**FIGURA 63 – Altar da festança dos *Caboclos***  
FONTE: A autora (06/07/2019).



**FIGURA 64 – Festança de *Iemanjá***  
FONTE: A autora (03/02/2019).



**FIGURA 65 – Procissão de São Roque**

FONTE: <http://maenilza.blogspot.com/> (Acesso em 2019).

Antes de adentrarmos no assunto propriamente ditos, apresentamos os cargos ou funções das mulheres de santo entrevistadas na comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro. Não foi entrevistada nenhuma *abiã*, entretanto, compõe para marcar o início da hierarquia. Reunimos essas mulheres por *Orixá* para averbarmos de uma única vez as características e simbologias dos *Orixás*, suas possíveis correspondências com os santos católicos, relacionados tanto no *Candomblé* quanto na Umbanda. Também, um mito associado, narrado por Reginaldo Prandi, em *Mitologia dos Orixás* (2009). Embora não tenhamos nenhuma filha dos *orixás Exu* e *Ossãe*, os colocamos porque são referências, depois de *Oxalá*, em todo culto candomblecista, o primeiro, porque é o senhor da comunicação, quem abre os caminhos e leva as mensagens ao Ser Supremo; e o segundo, por ser o patrono das matas, tem sob seu domínio o *Axé* das folhas. É de consenso do povo de santo de que não existe *candomblé* sem folhas. Assim, temos a seguir, cargo ou função e descrição:

*Abiã* – Noviça/o, primeiro degrau da hierarquia. Após iniciada/o, será filha/o-de-santo.

*laô* – Filha-de-santo, segundo degrau na hierarquia. Podem ou não “receber” santo.

*Ebômi* – Terceiro degrau. *laô* que cumpriu as obrigações de sete anos. “Recebe” santo.

*labassê* – Quarto degrau. Não “recebe”. É a responsável pela cozinha do terreiro.

*Ya Mayê* – Quarto degrau. Mexe com as coisas mais secretas do Axé, ligados à iniciação do (*adoxun* – *iaô*).

*lalaxé* – Quinto degrau. Zela pelas oferendas e objetos de culto aos *orixás*. Não “recebe” santo.

*lakekerê* – Sexto degrau. Pai ou mãe-pequena. “Recebe”. Ajuda o pai ou mãe-de-santo no comando do terreiro.

*lalorixá* – Pai ou mãe-de-santo, chefe do terreiro, último degrau da hierarquia. “Recebe” santo e joga búzios.

*Ekede* – Paralela ao *Ogã*. Não “recebe”. Cuida dos *orixás* “incorporados” e de seus objetos.

#### *Filhas dos Sagrados*

EXU: Mensageiro entre os homens e os deuses, guardião da porta da rua e das encruzilhadas. Só por meio dele é possível invocar os *orixás*. Personalidade: atrevido e agressivo. Elemento: fogo. Símbolo: *ogó* (um bastão adornado com cabaças e búzios). Colar e roupas: vermelho e preto. Sincretismo: Santo Antônio/São Pedro. Dia da semana: segunda. Oferendas: farofa com dendê, feijão, inhame, água, mel e aguardente. Sacralização: bode e galo preto.

MITO: *Exu* era o filho caçula de *Iemanjá* e *Orunmilá*, irmão de *Ogum*, *Xangô* e *Oxóssi*. *Exu* comia de tudo e sua fome era incontrolável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e comeu os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho. Ingeriu todo o azeite-de-dendê e todos os *obis*. Quanto mais comia, mais fome *Exu* sentia. Primeiro comeu tudo de que mais gostava, depois começou a devorar as árvores, os pastos, e já começava engolir o mar. Furioso, *Orunmilá* compreendeu que *Exu* não pararia e acabaria por comer até mesmo o Céu. *Orunmilá* pediu a *Ogum* que detivesse o irmão a todo custo. Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios *orixás*, *Ogum* teve que matar o próprio irmão. A morte, entretanto, não aplacou a fome de *Exu*. Mesmo depois de morto, podia-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho. Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam, todas as colheitas, até os peixes iam

sendo consumidos. Os homens não tinham mais o que comer e todos os habitantes da aldeia adoeceram e de fome, um a um, foram morrendo. Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de *Ifá* e alertou *Orunmilá* quanto ao maior dos riscos: *Exu*, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção. Era preciso aplacar a fome de *Exu*. *Exu* queria comer. *Orunmilá* obedeceu ao oráculo e ordenou: “Doravante, para que *Exu* não provoque mais catástrofes, sempre que fizerem oferendas aos *orixás* deverão em primeiro lugar servir comida a ele”. Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é parecido dar de comer a *Exu*, em primeiro lugar (PRANDI, 2009, p. 45-6).

**OSSAIM:** Deus das folhas e ervas medicinais. Conhece seus usos e as palavras mágicas (*ofós*) que despertam seus poderes. Personalidade: Instável e emotivo. Elemento: matas. Símbolo: lança com pássaros na forma de leque e feixe de folhas. Colar: branco rajado e verde. Roupas: branco e verde-claro. Sincretismo: São Roque, Santo Onofre. Dia da semana: quinta. Oferendas: feijão, arroz, milho vermelho e farofa de dendê. Sacralização: galo e carneiro.

**Oxanguian** (Neidinha – *Ekede*): Deus da criação. É o *orixá* que criou os homens. Obstinado e independente, é representado de duas maneiras: *Oxaguiã*, jovem, e *Oxulafã*, velho. Personalidade: equilibrado e tolerante. Elemento: ar. Símbolo: oparoxó (cajado de alumínio com adornos). Colar e roupas: branco. Sincretismo: Jesus Cristo. Dia da semana: sexta. Oferendas: milho branco, xinxim de galinha, ovos e peixes de água doce. Sacralização: cabra, galinha, pomba, pata e caracol.

**MITO:** No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio d'água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o Céu, onde viviam *Olorum* e todos os *orixás*, que às vezes desciam para brincar nos pântanos insalubres. [...] Ainda não havia terra firme, nem o homem existia. Um dia *Olorum* chamou à sua presença *Orixanlá*, o Grande *Orixá*. Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo e pediu-lhe que realizasse tal tarefa. Para a missão, deu-lhe uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. *Orixanlá* desceu ao pântano e depositou a terra da concha. Sobre a terra pôs a pomba e a galinha e ambas começaram a ciscar. Foram assim espalhando a terra que viera na concha até que terra firme se formou por toda parte. *Orixanlá* voltou a *Olorum* e relatou-lhe o sucedido. [...] O lugar mais tarde foi chamado *Ifé*, que quer dizer ampla morada. Depois *Olorum* mandou *Orixanlá* de volta à Terra para plantar árvores e dar



alimentos e riquezas ao homem. E veio a chuva para regar as árvores. Foi assim que tudo começou (PRANDI, 2009).

IEMANJÁ (Pipiu – *Ekede*, Karol – *Ekede* e Andressa – *laô*). Considerada a deusa dos mares e oceanos. É a mãe de todos os *orixás* e representada com seios volumosos, simbolizando a maternidade e a fecundidade. Personalidade: maternal e tranquila; Elemento: água. Símbolo: leque, espada e espelho. Colar: transparente, verde ou azul-claro Roupas: branco e azul. Dia da semana: sábado. Oferendas: feijoada, xinxim e inhame. Sacralização: cabra, galinha e porco. Sincretismo: Nossa Senhora, Nossa Senhora dos Navegantes ou Nossa Senhora da Glória.

MITO: Da união entre *Obatalá*, o Céu, e *Odudua*, a Terra, nasceram *Aganju*, a Terra firme, e *Iemanjá*, as Águas. Desposando seu irmão *Aganju*, *Iemanjá* deu à luz *Orungã*. *Orungã* nutria pela mãe incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, *Orungã* raptou e violou *Iemanjá*. Aflita e entregue a total desespero, *Iemanjá* despreendeu-se dos braços do filho incestuoso e fugiu. Perseguiu-a *Orungã*. Quando ele estava prestes a apanhá-la, *Iemanjá* caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras. De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios, que adiante se reuniram numa só lagoa, originando adiante o mar. O ventre descomunal de *Iemanjá* se rompeu e dele nasceram os *orixás* (PRANDI, 2009, p. 382).

IANSÃ (Nilza – *Ialorixá*, Vanessa – *laô* e Luana – *laô*): Deusa dos ventos e das tempestades. É a senhora dos raios e dona da alma dos mortos. Personalidade: impulsiva e imprevisível. Elemento: fogo. Símbolo: espada e rabo de cavalo (representando a natureza). Colar: vermelho ou marrom-escuro. Roupas: vermelho. Dia da semana: quarta Oferendas: milho branco, arroz, feijão e *acarajé*. Sacralização: cabra e galinha. Sincretismo: Santa Bárbara.

MITO: *Iansã* (*Oiá*) *Ogum* caçava na floresta quando avistou um búfalo. Ficou na espreita, pronto para abater a fera. Qual foi sua surpresa ao ver que, de repente, de sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda. Era *Oiá*. E não se deu conta de estar sendo observada. Ela escondeu a pele de búfalo e caminhou para o mercado da cidade. Tendo visto tudo, *Ogum* aproveitou e roubou a pele. *Ogum* escondeu a pele de *Oiá* num quarto de sua casa. Depois foi ao mercado ao encontro da bela mulher. Estonteado por sua beleza, *Ogum* cortejou *Oiá*. Pediu-a em casamento. Ela não respondeu e seguiu para a floresta. Mas lá chegando não encontrou a pele. Voltou

ao mercado e encontrou *Ogum*. Ele esperava por ela, mas fingiu nada saber. Negou haver roubado o que quer que fosse de *lansã*. De novo, apaixonado, pediu *Oiá* em casamento. *Oiá*, astuta, concordou em se casar e foi viver com *Ogum* em sua casa, mas fez as suas exigências: ninguém na casa poderia referir-se a ela fazendo qualquer alusão a seu lado animal. Nem se poderia usar a casca do dendê para fazer o fogo, nem rolar o pilão pelo chão da casa. *Ogum* ouviu seus apelos e expôs aos familiares as condições para todos conviverem em paz com sua nova esposa. A vida no lar entrou na rotina. *Oiá* teve nove filhos e por isso era chamada *lansã*, a mãe dos nove. Mas nunca deixou de procurar a pele de búfalo. As outras mulheres de *Ogum* cada vez mais sentiram-se enciumadas. Quando *Ogum* saía para caçar e cultivar o campo, elas planejavam uma forma de descobrir o segredo da origem de *lansã*. Assim, uma delas embriagou *Ogum* e este lhe revelou o mistério. E na ausência de *Ogum*, as mulheres passam a cantarolar coisas. Coisas que sugeriam o esconderijo da pele de *Oiá* e coisas que aludiam ao seu lado animal. Um dia, estando sozinha em casa, *lansã* procurou em cada quarto, até que encontrou sua pele. Ela vestiu a pele e esperou que as mulheres retornassem. E então saiu bufando, dando chifradas em todas, abrindo-lhes a barriga. Somente seus nove filhos foram poupados. E eles, desesperados, clamavam por sua belevolência. O búfalo acalmou-se, os consolou e depois partiu. Antes, porém, deixou com os filhos o seu par de chifres. Num momento de perigo ou de necessidade, seus filhos deveriam esfregar um dos chifres no outro. E *lansã*, estivesse onde estivesse, viria rápida como um raio em seu socorro (PRANDI, 2009, p. 297-9).

OGUM (Sueli – *Ya mayê* e Nega – *laô*) – Deus da guerra, do fogo e da tecnologia. No Brasil é conhecido como deus guerreiro. Sabe trabalhar com metal e, sem sua proteção, o trabalho não pode ser proveitoso. Personalidade: tímido e vingativo; Elemento: terra. Símbolo: espada. Colar: azul-marinho. Roupas: azul (com verde-escuro, vermelho ou amarelo). Dia da semana: terça. Oferendas: farofa com dendê, feijão, inhame, água, mel e aguardente. Sacralização: galo e bode avermelhados. Sincretismo: Santo Antônio e São Jorge.

MITO: Na Terra criada por *Obatalá*, em *Ifé*, os *orixás* e os seres humanos trabalhavam e viviam em igualdade. Todos caçavam e plantavam usando frágeis instrumentos feitos de madeira, pedra ou metal mole. Por isso o trabalho exigia grande esforço. Com o aumento da população de *Ifé*, a comida andava escassa. Era necessário plantar uma área maior. Os *orixás* então se reuniram para decidir como

fariam para remover as árvores do terreno e aumentar a área da lavoura. *Ossaim*, o *orixá* da medicina, dispôs-se a ir primeiro e limpar o terreno. Mas seu facão era de metal mole e ele não foi bem-sucedido. Do mesmo modo que *Ossaim*, todos os outros *orixás* tentaram, um por um, e fracassaram na tarefa de limpar o terreno para o plantio. *Ogum*, que conhecia o segredo do ferro, não tinha dito nada até então. Quando todos os outros *orixás* tinham fracassado, *Ogum* pegou seu facão, de ferro, foi até a mata e limpou o terreno. Os *orixás*, admirados perguntaram a *Ogum* de que material era feito tão resistente facão. *Ogum* respondeu que era o ferro, um segredo recebido de *Orunmilá*. Os *orixás* invejavam *Ogum* pelos benefícios que o ferro trazia, não só à agricultura, como à casa e até mesmo à guerra. [...] os *Orixás* decidiram então oferecer-lhe o reinado em troca de que ele lhes ensinasse tudo sobre aquele metal tão resistente. *Ogum* aceitou a proposta. Os humanos também vieram à *Ogum* pedir-lhe o conhecimento do ferro (PRANDI, 2009, p. 86-7).

OXUM (Jorgina – *Ebomi*, Bal – *Ebomi*, Dedéu – *Ekede*, Ximena – *laô*): Deusa das águas doces (rios, fontes e lagos). É também deusa do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor. Personalidade: maternal e tranquila. Elemento: água. Símbolo: *Abebê* (leque espelhado). Colar e roupas: amarelo-ouro. Dia da semana: sábado. Oferendas: milho branco, xinxim de galinha, ovos, peixes de água doce. Sacralização: cabra, galinha e pomba. Sincretismo: Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora das Candeias.

MITO: *Oxum* era a rainha de um grande e rico território. Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado *ioni*. Os invasores derrotaram as forças de *Oxum*. Para não ser aprisionada, *Oxum* teve que fugir na escuridão da noite. Do lugar onde se escondeu, mandou uma mensagem a seus súditos fiéis. Deviam cozinhar um *ebó* de milhares de *abarás* e depositar o alimento nas margens de um rio, por onde passariam os conquistadores, que continuavam a guerra com outros povos. Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio, depararam com as irresistíveis guloseimas. Estando os soldados cansados e famintos, os *abarás* do *ebó* de *Oxum* foram imediatamente devorados. Os *abarás* comidos pelos inimigos foram veneno mortal e todos os guerreiros *ionis* tiveram morte imediata. *Oxum* voltou a reinar e daí por diante, devido à vitória, tomou para si o nome do invasor derrotado e foi por todos chamada *Oxum Ioni* (PRANDI, 2009, p. 343).

OMULU (Alaíde – *Ebomi*) e OBALUIAIÊ (*Bura Ebomi*): Deus da peste das doenças da pele. É o médico dos pobres. Personalidade: tímido e vingativo.

Elemento: terra. Símbolo: *xaxará* (feixe de palha e búzios). Colar: preto, branco e vermelho. Roupas: vermelho e preto (tudo coberto de palha). Sincretismo: São Lázaro e São Roque. Dia da semana: segunda. Oferendas: pipoca, feijão preto, farofa e milho – tudo regado a dendê. Sacralização: galo, pato, bode e porco.

MITO: Quando *Omulu* era um menino de uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida. De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços, procurando emprego. Mas *Omulu* não conseguia nada. Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava. E ele teve que pedir esmola, mas ao menino ninguém dava nada, nem do que comer, nem do que beber. Tinha um cachorro que o acompanhava e só. *Omulu* e seu cachorro retiraram-se no mato e foram viver com as cobras. *Omulu* comia o que a mata dava: frutas, folhas, raízes. Mas os espinhos da floresta feriram o menino. As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo. *Omulu* ficou coberto de chagas. Só o cachorro confortava *Omulu*, lambendo-lhe as feridas. Um dia, quando dormia, *Omulu* escutou uma voz: “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”. *Omulu* viu que todas as feridas estavam cicatrizadas. Não tinha dores nem febre. *Obaluaiê* juntou as cabacinhas, os atós, onde guardava água e remédios que aprendera a usar com a floresta, agradeceu a *Olorum* e partiu. Naquele tempo uma peste infestava a Terra. Por todo lado estava morrendo gente. Todas as aldeias enterravam os seus mortos. Os pais de *Omulu* foram ao *babalaô* e ele disse que *Omulu* estava vivo e que ele traria a cura para a peste. Todo lugar aonde chegava, a fama precedia *Omulu*. Todos esperavam-no com festa, pois ele curava. Os que antes lhe negaram até mesmo águas de beber agora imploravam por sua cura. Ele curava todos, afastava a peste. [...] Curava os doentes e com o *xaxará* varria a peste para fora da casa, para que a praga não pegasse outras pessoas da família (PRANDI, 2009, p. 204-6).

OXUMARÉ (Sônia – *Yalaxé*): Deus da chuva e do arco-íris. É, ao mesmo tempo, de natureza masculina e feminina. Transporta a água entre o céu e a terra. Personalidade: sensível e tranquilo Elemento: água; Símbolo: cobra de metal. Colar: amarelo e verde. Roupas: azul-claro e verde-claro. Sincretismo: São Bartolomeu. Dia da semana: quinta. Oferendas: milho branco, *acarajé*, coco, mel, inhame e feijão com ovos. Sacralização: bode, galo e tatu.

MITO: Conta-se que *Oxumarê* não tinha simpatia pela Chuva. Toda vez que ela reunia suas nuvens e molhava a terra por muito tempo, *Oxumarê* apontava para o céu ameaçadoramente com sua faca de bronze e fazia com que a Chuva

desaparecesse, dando lugar ao arco-íris. Um dia *Olodumare* contraiu uma moléstia que o cegou. Chamou *Oxumarê*, que da cegueira o curou. *Olodumare* temia, entretanto, perder de novo a visão e não permitiu que *Oxumarê* voltasse à Terra para morar. Para ter *Oxumarê* por perto, determinou que morasse com ele, e que só de vez em quando viesse à Terra em visita, mas só em visita. Enquanto *Oxumarê* não vem à Terra, todos podem vê-lo no céu com sua faca de bronze, sempre se fazendo no arco-íris para estancar a Chuva (PRANDI, 2009, p. 224).

NANÃ (Bel – *Yakekerê*, Xuxa – *laô* e Paty – *laô*): A matriarca representa *Nanã* por ser a mais velha da casa, mas ela afirma que não fez iniciação. Deusa da lama e do fundo dos rios, associada à fertilidade, à doença e à morte. É a *orixá* mais velha de todos e por isso muito respeitada. Personalidade: vingativa e mascarada. Elemento: terra; Símbolo: *ibiri* (cetro de palha e búzios). Colar: branco, azul e vermelho. Roupas: branco e azul. Sincretismo: Sant'Ana. Dia da semana: sábado. Oferendas: milho branco, arroz, feijão, mel e dendê. Sacralização: cabra e galinha.

MITO: Dizem que quando *Olorum* encarregou *Oxalá* de fazer o mundo e modelar o ser humano, o *orixá* tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que *Nanã Burucu* veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu *ibiri*, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. *Nanã* deu a porção de lama a *Oxalá*, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é *Nanã*. *Oxalá* criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de *Olorum* ele caminhou. Com a ajuda dos *orixás* povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de *Nanã Burucu*. *Nanã* deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu (PRANDI, 2009, p. 196-7).

A crença nos deuses africanos, os *Orixás*, foi introduzida no Brasil paralelo ao advento da escravidão mercantilista, prática criminosa, fruto do processo de expansão europeia, o qual seus autores denominaram, pretensamente, de colonização, pois, não passou de um processo exploração e práticas criminosas. Desde o início do XVI, estendendo-se ao meado do século XIX nas Américas. Assim, como em outros países deste continente, no Brasil, a associação dos santos católicos às divindades da diáspora, deu-se através algo conhecido ou denominado popularmente como sincretismo religioso, porém, esse termo não é bem o

apropriado. Dizemos isto, primeiro, porque o que houve foi uma justaposição e não assimilação. Isto é, a proibição de culto à qualquer outra religião que não fosse a católica, em face da Contra-Reforma Católica, religiosidade que sofria pressão do Protestantismo e, por isso, foram várias as missões de jesuítas pelas colônias, fazendo, forçosamente, a conversão de populações originárias e, mais tarde, esta imposição estende-se sobre as populações africanas que para as Américas foram transportadas. Todavia, em alguns países, como os Estados Unidos, ocorreu sob o imperativo do cristianismo protestante. Desta forma, com a obrigatoriedade de todos os moradores das colônias de professarem a fé católica, isto é, a crença nos santos europeus, o culto aos *orixás*, somente seria possível em face de uma dissimulação. Então, o que ocorreu – proprietários de engenhos exigiam que seus escravos fizessem festa em dias santos, visando, em alguns contextos o relaxamento do corpo pelo trabalho árduo, mas, com mais possibilidades de promoção de avivamento de memórias das rivalidades no passado e, conseqüentemente, desencadeando rupturas entre as diferentes nações, afastando assim, a possibilidade de uma revolta em massa. Assim, em “obediência” ao seu senhor, negras e negros de nações diferentes tinham oportunidade de praticar a dança Sagrada e evocar seus deuses através de cânticos suas línguas, coisa que seus senhores não dominavam, em torno de um altar para o santo ou santa homenageada/o pela igreja católica. Em relação aos episódios, observa Roger Bastide,

[...] diante do modesto altar católico erguido contra o muro da senzala, à luz tremuladas velas os negros podiam dançar impudentemente suas danças religiosas e tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem a Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos *orixás* ou dos *voduns* [...] (BASTIDE, 1989 *apud* REVELETEO, 2017, p. 41).

O contato entre práticas do *candomblé* e do catolicismo, mesmo com toda a desmistificação da história, ainda nos tempos atuais, configura-se no imaginário de parte da população brasileira como um sincretismo, com mais frequência do povo de santo, como que uma crença substituísse a outra por assimilação. Embora, ciente de que São Jorge nada tem a ver com *Oxóssi*, as associações forjadas no passado, mediante suas características, moldaram aproximações de personalidades entre divindades católicas e africanas, somadas ao longo período da história em que

tiveram de sustentar essa dissimulação por questão de sobrevivência, e ainda, pela obrigatoriedade de, “nos melhores tempos da história”, a feitura, iniciação no *candomblé*, precisar de um respaldo católico, desta maneira, no final da feitura no terreiro, rigorosamente, ainda, em alguns *ilês*, finalizava-se com uma missa na igreja católica como confirmação e legitimação. Todavia, esses comportamentos não configuram assimilação de uma cultura ou crença por outra, são práticas religiosas que convivem juntamente, uma perante à outra ou outras, ou seja, elas não se aglutinam, fundem ou amalgamam e nem tornam-se uma coisa só. Entedemos que são heterogêneas, transformando-se em outra forma cultural ou religiosa, inaugurada a partir do contato entre povos de culturas distintas, mas que as características ou traços de cada uma são mantidas, isto é, permanecem diversas, dessemelhantes, mesmo que uma das etnias reivindique a “posse”, a identidade de tudo que permaneceu durante o longo período da experiência, da composição. Acreditamos, também que, a grande distância temporal, desde quando deu-se o contato, em África e nas Américas, entre africanos, indígenas e europeus, terminou formando uma memória afetiva – lembrada, reproduzida ou reelaborada como: as práticas de “meus entes queridos”, “eles faziam assim”. E, dessa forma, tenha contribuído para tal entendimento, de haver uma homogeneidade, uma coisa única, apesar das atividades, práticas das crenças religiosas, continuarem paralelas, sem uma excluir ou diminuir uma ou outra/s. Assim, a despeito dos questionamentos e esclarecimentos, inclusive de autoridades religiosas sobre esse assunto, que chamou-se de sincretismo, mas, de fato ocorreu foi uma criouliização, representa uma das estratégias que o povo africano encontrou para proteger a sua cultura, mesmo sob repressões aviltantes, em terras estranhas e hostis, dessa maneira, a homenagem a um santo católico sempre termina com o culto/homenagem a um *Orixá* “correspondente” no *candomblé*. Isto revela-nos ainda, a presença do aspecto heterogêneo desses cultos crioulos, pois, a homenagem destinada há uma entidade católica, santo ou santa, não serve para as entidades dos cultos candomblecistas ou outros afro-brasileiros, os *orixás*, *inkices* e *caboclos*, estão juntos, porém, mantendo seus traços originais.

Na verdade, as funções dos dois sistemas de crença convivem em paralelo. Vale salientar que o catolicismo das populações negras da igreja católica não é o mesmo que o dos brancos, nem dos europeus. Podemos chamar o catolicismo praticado pelas populações negras, como catolicismo de preto. Temos ciência de

que a paisagem social em que vivemos está sempre em transformações, principalmente, quando há mudança de espaço, enfrentamentos sociais e grande evolução no tempo. Isto posto, o que observamos é que as práticas ou funções do catolicismo desenvolvidas pelas populações negras nas Américas e, particularmente, no Brasil, são distintas daquelas praticadas por populações brancas e europeias, pois, assim como africanas e africanos criaram um novo sistema de crença baseado nos cultos aos *Orixás* de diferentes nações ou estados africanos, a partir de reelaborações do patrimônio cultural guardado na memória, o catolicismo trazido e imposto pelo escravismo criminoso, também, foi reelaborado por negras e negros que foram escravizados. A maioria do elenco sacrossanto cultuado por fiéis brancas/os e, até mesmo, europeus não são cultuados e festejados por pretas e pretos. O exemplo disso é que a canonização de religiosas/os católicas/os é um processo contínuo, isto é, o surgimento de novas/os santas/os, continua acontecendo, e não necessariamente, estas/es devem ou são associadas/os à *orixás*. Existe um elenco sacrossanto mais restrito cultuado por pretas e pretos de religiões afro-católicas, geralmente, são aquelas/es santas/os com que a diáspora africana teve que fazer associações, num passado distante, como condição para a preservação de seu culto, como também, sua sobrevivência, na defesa da vida. Mas, tais elementos religiosos que configuraram numa convivência paralela, isto é, esses elementos/crenças e fazeres religiosos, de diferentes origens, são praticadas por um mesmo grupo de pessoas, porém, não obrigatoriamente, uma ou outra é eliminada, elas não se confundem ou se fundem, mas são exercitadas com novos significados. Conforme Glissant (2005), cada uma guarda a sua raiz original, denominada pelo mesmo de *rastro/resíduo*.

A palavra crioulização, conforme discussões de autoras/s que se dedicam ao tema, significa junção de teorias, práticas e comportamentos desenvolvidos por populações de diferentes origens que, a partir do contato entre si, aderem e passam a conviver com elementos culturais ou religiosos heterogêneos, concomitantemente. No geral, crioulização religiosa é definida como a reunião de doutrinas diferentes, com a manutenção de traços perceptíveis das doutrinas originais. Podemos definir crioulização como toda prática religiosa que provém da junção de práticas distintas, resultante de processos históricos repletos de misturas culturais e étnicas. Eis que esse conceito ou temática não é um tão comum, mesmo em parte do universo acadêmico, em face disso, buscamos aporte de um especialista para maiores



explicitações e fundamentações sobre esse assunto. Assim sendo, ouvimos as palavras de Édouard Glissant, em *Introdução a uma Poética da Diversidade*, no capítulo *Crioulizações no Caribe e nas Américas* (2005). Para início de conversa, o autor chama a atenção para o sentido pluricultural do mar do Caribe como diferencial do mar Mediterrâneo, por ser o primeiro é aberto e o segundo, centrado, fechado. Então, a partir desse mar de possibilidades e de encontros de populações díspares, por permitir o intenso trânsito de pessoas, para o autor, o mar do Caribe representa o celeiro perfeito para crioulização de culturas. Afirma o autor que ao redor da bacia Mediterrânea desenvolveu-se “um pensamento do Uno e da unidade. Ao passo que o mar do Caribe é um mar que difrata e leva à efervescência da diversidade. Ele não é apenas um mar de trânsito é também um mar de encontros e de implicações” (GLISSANT, 2005, p. 17). Isto é, encontro de culturas diversas e, conseqüentemente, leito de surgimento de formas culturais inéditas, o fenômeno da crioulização. Ainda defende Glissant (2005), que, assim como o Caribe, outros espaços continentais crioulizam-se, e isto é uma tendência mundial:

A tese que defenderei é a de que *o mundo se criouliza*. Isto é: hoje, as culturas do mundo colocadas umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si, através de choque irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e de esperança que nos permite dizer – sem ser utópico e mesmo sendo-o – que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo o que se obstinavam há muito tempo – a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis. E é essa mutação dolorosa do pensamento humano que eu gostaria de decantar com os senhores (GLISSANT, 2005, p. 18).

Enquanto que os migrantes europeus, escoceses, italianos, franceses, alemães, etc. trouxeram consigo seus elementos culturais como canções, instrumentos, tradições, imagens dos deuses de seus países de origens, e ainda, algumas comunidades étnicas, entre esses povos, tiveram condições de conservar heranças mais específicas, de mais de um século, a diáspora africana transportada para as Américas, chegaram – palavra do autor – “nus”, desprovidos desses elementos de sua vida cotidiana, despojados de referências culturais pontuais, particularizadas, como: cantos fúnebres e batismo, componentes que traduzissem sentimentos mais familiar e possibilitasse-lhes o alcance de uma continuação ou conservação uma herança cultural, de uma identidade Una, com uma certa unidade de pensamento, nem mesmo linguística, pois, foram “despidos” ainda nos navios,

submetidos às estratégias nulidade cultural, através da mistura de nações e/ou grupos linguísticos distintos: “Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e momento em que as línguas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no mesmo navio negreiro, nem em plantações, pessoas que falavam a mesma língua” (GLISSANT, 2005, p. 19). Restando-lhes apenas os *rastros/resíduos* mais gerais, aqueles, conforme o mesmo autor, válidos para todos. Todavia, a capacidade da memória dos povos africanos permitiu-lhes algo imprevisíveis, trilhar os *rastros/resíduos*, traços ou marcas culturais, mais comuns entre eles e reconstituírem ou recomporem “linguagens crioulas e formas de artes válidas para todo”, a exemplo do jazz, resultado da composição de instrumentos adotados pelos mesmos e de *rastros/resíduos* de ritmos guardados na memória coletiva. O autor, explica que esses *rastros/resíduos* criou uma falsa imagem da universalização de um sistema de pensamento.

O autor defende a importância do fenômeno da criouliização e explicita que nessa condição, as culturas são colocadas na presença uma das outras e convivem em pé de igualdade, e isto gera um equilíbrio cultural, contrariamente, a falta dessa equidade cultural, a desvalorização de uma das partes, acarreta um desequilíbrio, e não se constitui numa criouliização justa:

Uma abordagem que passa por uma recomposição da paisagem mental dessas humanidades presente hoje no mundo. Porque a criouliização supõe que, os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente ‘equivalentes em valor’ para que essa criouliização se efetue realmente. Isso significa que se os elementos culturais colocados em relação, alguns são inferiorizados em relação a outros, a criouliização não se dá verdadeiramente. Ela se dá mas de modo desequilibrado, que deixa a desejar, de maneira injusta (GLISSANT, 2005, p. 20-21).

Entretanto, destaca que nos países formados por processo de criouliização, em que as culturas foram colocadas umas perante as outras, através de povoamento, mediante ao processo de escravização, a exemplo do Caribe e do Brasil, as culturas dos africanos foram inferiorizadas. Todavia, aconteceu a criouliização, mas não verdadeiramente, pois, tais problemas de desvalorização “deixa um resíduo amargo incontrolável”, isto é uma insatisfação, “a diminuição de si mesmo”. O autor alega que as culturas das diásporas restaurou-se, restabeleceu-se na *Neo-América*, considerada pelo mesmo de América da criouliização (o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas, Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa

caribenha da Venezuela e da Colômbia e uma grande parte da América Central e do México), firmando uma verdadeira criouliização, através da revalorização da herança africana e de outros povos na América.

“A criouliização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação “se intervalizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser que nesse contato ou nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro” (GLISSANT, 2005, p. 22).

Explica que a criouliização não é a mestiçagem porque esta é previsível e aquela não, isto é, é possível calcularmos os efeitos de um cruzamento entre duas espécies de vegetais ou animais, utilizando-se de técnicas e procedimentos. A mestiçagem, como se dá no campo biológico, no caso de pessoas também, podemos prever as possíveis transformações do tom de pele, cabelo, olhos, tipo físico etc. Por outro lado, a criouliização não nos permite essa prévia de avaliação, pois, o pensamento do *rastro/resíduo* mantidos por um povo ou nação podem variar infinitamente entre esses, bem como, como algo totalmente diferente quando do seu contato, de sua relação com outras culturas. Um grande exemplo foi a presença dos povos africanos nas Américas que criaram línguas e formas artísticas únicas, singulares, inéditas. Contudo, o autor observa que a mestiçagem, é a criouliização acrescida da imprevisibilidade, ou seja, a mestiçagem que traz um sentido mais voltado para o biológico, a mistura de etnias – isso dentro da concepção taxionômica, que classifica, agrupa os seres vivos conforme as características morfológicas –, ampliada do acontecimento, do inesperado, do incerto. Assim, fazendo analogias com a formação de uma língua crioula, sobre a qual defende ser fruto de composição por elementos linguísticos heterogêneos, o autor associa, também, a outras formas de culturas, explica que há duas formas genéricas de culturas, a atávica e a compósita. A primeira, a criouliização ocorreu num passado distante e a segunda, na atualidade. O autor salienta que a criouliização compósita tende a tornar-se atávica, ou seja, a composição que começa heterogênea, com o passar do tempo alguns povos começam reclamar uma identidade, baseado no que permaneceu, durou, continuou, perdurou por durante um longo período, o que segundo o mesmo, os europeus e as culturas ocidentais têm feito por muito tempo, mas que se constitui num erro, pois, reivindicam uma identidade, uma raiz única, ao passo que as culturas as quais foram postas em relação são excluídas por eles. Neste caso, a criouliização atávica opõe-se à compósita, pois, a concepção desta

entende que a raiz de uma identidade abre caminhos para o encontro com outras identidades. Neste sentido, toda cultura já nasce crioula.

Porque de fato, é disso que se trata: de uma concepção sublime e moral que os povos da Europa e as culturas ocidentais vinculam no mundo; ou seja, toda identidade é uma identidade de uma raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à visão hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulação, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única mas como raiz indo ao encontro de outras raízes (GLISSANT, 2005, p. 27).

O autor lembra o ideal de Nelson Mandela revelado na sua autobiografia e, na análise do autor, quando Mandela nos diz: “Todo caminho que percorri até agora [de 1912 a 1994], todas essas lutas não representam nada comparado ao que nos resta fazer, porque o que nos resta fazer é o mais importante, ou seja, conseguir que todas essas populações vivam juntas” (MANDELA *apud* GLISSANT, 2015, p. 29), sua proposta convida-nos para vivenciarmos a realidade da crioulação no mundo. Isto é, entendermos que as culturas não devem sobrepor umas às outras, pois, isso confere um princípio de dominação, como um sistema de pensamento, e sim, aceitarmos, nos familiarizamos como um não-sistema de pensamento, que não seja “nem sistemático, nem imponente”, seria a adoção de um “não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo”, quer dizer, compreendermos ou defendermos um mundo como um complexo cultural, extraordinariamente múltiplo, com culturas diversas, heterogêneas e igualmente relevantes.

Inicialmente, como matrizes religiosas o Brasil possuía o culto aos *caboclos* dos Tupis, os Guaranis, os Tapuias, e suas variedades, depois o cristianismo europeu ocidental, em seguida, a crença nos *orixás*, paralelo ao tráfico de africanas e africanos dos grupos *Angolas*, *Congos*, *Fons*, e *Iorubás*, e outro com fortes influências do islã ou islamizados, a exemplo dos *Malês*. Com o domínio da Igreja Católica, que representava a administração colonial, e mantinha o controle dos demais seguimentos religiosos presentes, impedindo a difusão de outras religiões ou crenças, o que não logrou muito sucesso, visto que as religiões, além dos aspectos culturais, envolvem os sociais, principalmente, as tradicionais originárias e de matrizes africanas, pela sua força cultural, dentre outros aspectos, a oralidade – a participação e a vivência como meio de transmissão, destacando populações negras e que a sua resistência foi tão grande quanto à repressão

sofrida. Pois, castigos e torturas eram as determinações para aqueles que insistissem com seus cultos, era, expressamente, proibido cantar e rezar na língua de origem.

Apesar do contexto acima descrito, essas religiões agruparam-se e resultou na junção das práticas indígenas com cristãs; africanas com cristãs; indígenas com africanas; e indígenas com cristãs e africanas. Vale ressaltar que as populações negras, particularmente, Angola e Congo já haviam entrado em contato com o cristianismo em suas terras, desde o período de espera nos portos da costa africana. Posteriormente, alcançando um século ou mais, o “sincretismo” foi desvencilhando-se do seu principal objetivo – a dissimulação da crença nos santos católicos para preservar o cultos aos *Orixás*, e passou a configurar como crença no imaginário de descendentes da diáspora africana e também dos europeus – os primeiros passaram a crer nos santos católicos e os segundos nos *Orixás*, mesmo que em proporção menor. Existem, também, outras implicações. Apesar do “intercâmbio” de crenças mesmo que forçado, por uma das partes, a fusão religiosa (no sentido de mistura e não de nulidade de uma delas), não dependem somente de incorporação de rituais e símbolos entre dois ou mais segmentos religiosos, mas de aspectos do campo filosófico, a ética. Pois, as concepções que permeiam o pensamento cristão sobre o bem e mal, céu e inferno, o pecado, Jesus Cristo versus Satanás não fazem parte da ética da crença nos *Orixás*, sendo mais presente no Umbandismo, *candomblés* de *caboclos*. Talvez esse até seja um dos traços decisivos para que o culto aos *Orixás* tenha, apesar das misturas simbólicas, se mantido mais reservado, distante, em alguns grupos, com relação aos cultos cristãos. Essa contradição entre a lógica das tradições africanas e a cristã em relação à moral das entidades formou a base do pensamento, da crença preconceituosa, não somente no Brasil, assim como, em toda a América e países de África que foram colonizados.

Sobre a devoção católica, conforme Mãe Estela de *Oxóssi*, uma vez ciente do que narra a história, o povo de santo deveria manter separado do culto aos *orixás*, afirmando que podemos ter crença em representações religiosas de diversos seguimentos, todavia, entendendo cada uma isoladamente, e não uma religião como extensão ou prolongamento, de outra.

### *Calendário litúrgico*

Trazemos um calendário das comemorações religiosas anuais das principais divindades para ilustrar essas homenagens e sua culinária Sagrada. Muitas delas não têm dia certo para acontecer. Como vimos, normalmente, estão associadas aos dias santos do catolicismo. Porém, algumas datas podem variar de terreiro para outro. Vai depender muito das particularidades de cada um, disponibilidade e as possibilidades da comunidade, pois, tais comemorações demandam um gasto substancial. Todavia, com muito ou pouco, o mais importante é a comemoração, principalmente, na sua época. O calendário estende-se por quase todos os meses do ano. A expressão “qualquer dia” refere-se ao dia da semana, exemplo: o dia 16 de agosto pode cair numa segunda, terça ou quarta-feira.

(Janeiro) Festa de *Oxalá* (coincide com a festa do Bonfim, em Salvador), no segundo domingo, depois do Dia de Reis, 6 de janeiro.

(Abril) Feijoada de *Ogum* e festa de *Oxóssi* (associado a São Sebastião), em qualquer dia.

(Junho) Fogueiras de *Xangô* (associado a São João e São Pedro), dias 25 e 29.

(Agosto) Festa para *Obaluaiê/Omolu* (associado a São Lázaro e São Roque) e festa de *Oxumaré* (associado a São Bartolomeu), em qualquer dia.

(Setembro) Começa um ciclo de festas chamado *Águas de Oxalá*, que pode seguir até dezembro. Festa de *Erê*, em homenagem aos espíritos infantis (associados a São Cosme, São Damião, Crispim, Crispiniano, Mariazinha...). Festa das *iabas* (esposas de *orixás*) e festa de *Xangô* (associado a São Jerônimo), em qualquer dia.

(Dezembro) Festas das *iabas Iansã* (Santa Bárbara), dia 4; *Oxum* e *Iemanjá* (associadas a Nossa Senhora da Conceição), dia 8. *Iemanjá* também é homenageada na passagem de ano.

(Quaresma) O encerramento do ano litúrgico acontece durante os 40 dias que antecedem a Páscoa, com o *Lorogun*, em homenagem a *Oxalá*.

## *Cultura*

A origem de uma das grandes manifestações religiosas mais populares de Nazaré narrada por um umbandista. O seu Centro de *Caboclo* Boiadeiro (Umbanda e Angola), encontra-se na Rua Dr. Milton Costa, 38, no Bairro Muritiba. Filho de boiadeiro, Domingos Tavares Pinto, popularmente, conhecido como seu Dojão:

“Sou de Santo Antônio de Jesus, mas não sei dizer se minha família é de lá. Quando eu rodei, ainda era criança. Cheguei em Nazaré sem raspar. Não empato filho meu nenhum frequentar outros terreiros ou religião. Acho errado as pessoas prepararem crianças para ocupar cargos, pois, pode acontecer que quando chegar a idade adulta, a pessoa não querer nada disso. Eu conheço uma criança que já está comprometida sem saber de nada”.

*Lavagem da Igreja de São Roque e de Nossa Senhora da Purificação de Nazaré*



**FIGURA 66 – Lavagem da Igreja de N. S. da P. de Nazaré**

FONTE: A autora (janeiro/2020).

(Seu Dojão)

“A lavagem de Nossa Senhora da Purificação de Nazaré e do Glorioso Senhor São Roque, começou há uns 55 anos atrás. Quem começou foi dona Ducarmo, já falecida. Ela morava aqui, em Nazaré, no Bairro Muritiba, na Rua das Flores. E sempre eu saía com ela, fazendo essa lavagem. Na época não existia

pote, não existia nada e a prefeitura também, não se envolvia com isso. A gente arranjava lata de manteiga redonda, enfeitava de folha, de pau, flores e saíamos pela rua fazendo folia e fazendo a lavagem. Muito tempo depois a prefeitura começou a comprar potes, flores e dá para gente fazer a lavagem. Por um determinado tempo, eu me afastei, comecei a trabalhar, mas continuou, depois Ducarmo adoeceu, não fez mais. Passado tempo, Mãe Vilma *Oxum* começou a fazer a de São Roque, ela reiniciou. Aí eu voltei a fazer novamente, só que eu saía do meu centro e Vilma do terreiro dela. A gente combinava de se encontrar em pontos estratégicos e continuar a caminhada. O ano passado eu resgatei a lavagem da igreja de Nossa Senhora da Purificação de Nazaré, a padroeira da cidade, já é o segundo ano. No ano passado saiu somente eu e Pai Mundinho, esse ano já apareceram três pessoas, Mãe Vilma de *Oxum*, Mãe Toinha de *Ogum Menino* e o padre Edésio, que vem acompanhando esses dois anos, até agora, a lavagem de Nossa Senhora da Purificação de Nazaré que eu resgatei, a qual eu já fazia, mas ficou para trás. Contamos com o apoio da prefeitura. Comecei com 15 anos de idade. Já incluímos outras igrejas também. Tem uma igreja pequena aqui no bairro que as pessoas não param, mas eu paro”.

*Dificuldades:*

“Estou preparando o meu carro para acompanhar a lavagem esse ano (2019). Porque houve problemas. Teve um ano que Mãe Nilza de *Iansã* participou, colaborou com o carro como apoio, mas houve uma confusão com os horários. Esses últimos anos a prefeitura colaborou, basicamente, com mantimentos para a feijoada, cerveja, refrigerante e mais de dois carros. Mas continua com problema com os horários. Aconteceu no dia dos pais. Queria que reunisse mais pessoas, pois, tem muitas casas que ficam de fora, não participam, e muitas lideranças não participam de nada na cidade. Então, essas pessoas vão caindo no esquecimento”.



*Crioulização religiosa na comunidade-terreiro Congo de Ouro*



**FIGURA 67 – Nilza de *Iansã***  
 FONTE: A autora (04/12/2019).

**NOTA:** A devota de Santa Bárbara e a família Congo de Ouro.

(Nilza)

Devota de São Roque, Santa Bárbara e Santo Antônio;

(Sueli)

“O meu retiro é a igreja católica e outros terreiros que visito, de Mãe Neide de *Ogum* e Pai Igo de *Odé*”.

(Bal)

“Na igreja de Nossa Senhora de Nazaré, a padroeira da cidade. Eu acredito não só nela, no São Roque, Nossa Senhora da Conceição, praticamente, a dona da minha cabeça, *Oxum* no *candomblé*, a mesma divindade. Então, São Roque não é *Obaluaiê?*”.

(Bura)

“Resumindo a história do meu nascimento. Meu avô me botou no tabuleiro de pipoca, fez todos os processos, me deu o nome de Roquelina, porque era dia de São Roque e Bura é porque ele me chamava de *Samburê*. Na hora que eu estava nascendo, estava cantando esta música de *Samburê*: ‘*Samburê rê rê/Sambê popa de maná*’.

(Andressa) (racismo religioso)

“Não. Porque quando faz o santo, leva para a igreja”.

(Jorge, Pai-pequeno) (fora do terreiro, onde sente-se bem)

“Quando eu vou para Bom Jesus da Lapa. Aqui em Nazaré a igreja de São Roque que eu frequento, eu sempre vou lá”.

A convivência com os dois sistemas religiosos, a crença nos *Orixás* e nos santos da Igreja Católica, é uma forte realidade na referida comunidade-terreiro, percebemos isso, logo nos primeiros contatos, pois, ao nos dirigirmos para o altar de *lemanjá* e Nossa Senhora, seu Jorge, foi logo explicando-nos com “toda certeza”, mas, como esperasse uma confirmação ou não de nossa parte, que *lemanjá* era Nossa Senhora, assim como, *lansã* era Santa Bárbara, lembrando-nos a correspondência entre essas divindades. Em face da história do terreiro, a crença de que os santos católicos e os *orixás* são correspondentes permanecem por parte de seus membros, pelo menos, na relação de *Obaluaiê* e *Omolu*, com São Roque e São Lázaro, respectivamente, *Ogum* com Santo Antônio, *Oxóssi* com São Jorge e de *lansã* com Santa Bárbara, por serem os *Orixás* do *ilê*. No cortejo de *lemanjá*, pelo Rio Jaguaripe, que acontece todo ano, saindo do terreiro, obedecendo o horário da maré cheia, festança que dura três dias e mobiliza toda a população de Axé da cidade, como de fora desta, traz no altar a imagem de uma mulher branca, vestida de azul, a cor de *lemanjá*, lembrando, mais, a representação de Nossa Senhora, santa do catolicismo. O mesmo acontece nas homenagens à *lansã*. No culto para o *Orixá*, o seu altar é composto da imagem de Santa Bárbara. Vale salientar que a imagem é de uma santa/o católica/o branca/o, mas, o culto ritualístico é nos padrões e formato do culto aos *Orixás*. Adicionalmente, podemos apreender e/ou sugerir, ainda, que este comportamento da diáspora e descendentes, vigorando nos dias atuais, além de outros fatores, funcione também, como uma forma de proteção social, isto é, é como nossa gente não tivesse segurança, e sim, o receio de que esse rompimento definitivo com o catolicismo possa vir acentuar as manifestações de racismo, perder aliados e ficar sujeitos ainda mais aos ataques de protestantes, visto que a aplicabilidade da lei não é tão eficiente como esperamos que seja.



**FIGURA 68 – Conexão entre Igreja Católica e a comunidade-terreiro**  
 FONTE: A autora (16/08/2019).

Pelo que apreendemos a partir da experiência de convivência nesta comunidade-terreiro e, também, anunciado anteriormente, a criouliização, além de significar o convívio paralelo por diversos fatores, talvez mais sociais que culturais, visto as diferenças éticas entre as referidas culturas, possuem vieses contrários, aliás, operam em lógicas distintas em relação à moral das entidades religiosas, a qual resume-se: a católica, sobre a divisão do mundo e da humanidade em bem/mal ou bom/ruim, enquanto que o *candomblé*, baseado na cosmovisão africana, o mundo dos *orixás*, não existe dicotomia entre esses adjetivos, nem associação de pessoas ou entidades religiosas à estas adjetivações ou concepções, construídas e/ou descritas no imaginário cristão. A ideia de dupla polaridade, como pecado e santidade, propagada pela tradição judaico-cristã, influenciou todas as outras referências de sentimento e comportamento humano, principalmente, no mundo ocidental, abrindo um abismo, um distanciamento entre as pessoas, funcionando como pretexto para exclusão. Consideramos que o fenômeno da criouliização no terreiro em voga é, também, mantida pelo traço afetivo que os envolveu na história de seus entes queridos. Assim, o que seu Roque iniciou permanece, este, por sua vez, pode ter se orientado pelo seu pai que também era pai de santo.

## 5.2. *Ialorixá* Mãe Nilza: filha de dona Maria e seu Roque



**FIGURA 69 – Dona Maria José e Roque Lima**

FONTE: A autora (04/03/2019).

Maria Nilza de Lima da Silva, mais conhecida como Mãe Nilza de *Iansã*, filha terceira de dona Maria José e seu Roque, nascida em 22 de junho de 1962, *ialorixá* e líder espiritual do referido terreiro, mãe de sete filhos, atualmente apenas seis, o primeiro partiu para *Orun*, e vó de dez netos, sendo um afetivo, do seu matrimônio como seu Jorge Cassiano da Silva. Mãe Nilza, apesar do cargo que ocupa é uma pessoa muito simples, realiza todas as tarefas do cotidiano, da cozinha à limpeza, do acordar ao dormir, para não deixar falta o básico, tanto aos membros da comunidade quanto às visitas. Mulher única, às vezes introvertida, séria, autêntica, direta com as palavras, empenhada nas atividades do terreiro e nas atividades de uma grande mãe. No seu *Blog* assume o papel de uma mulher forte, decidida, determinada e até destemida, mas para quem a conhece de perto, entende que essas forças são concentradas para defesa de sua família, de filhas/os de santo. Dona de um coração muito grande, pois, tudo que faz é em prol de sua comunidade. Mesmo sofrendo com o diabetes, costuma acordar de madrugada para cozinhar para filhos, netos, genros e agregados, todas e todos, chegando a acordar até nas primeiras horas do dia, para que o almoço esteja pronto às 11 horas, e muitas vezes antes disso. Quando senta para descansar, o sono a domina. Chegou a revelar-nos

que uma de suas preocupações hoje é com a alimentação dos membros da comunidade, porque muitos dependem do terreiro. Conforme o *ogã* Genilson (Gê), por dia, às vezes, chega a sair uns sessenta pratos ou mais da cozinha da casa de Mãe Nilza. Ela deixa transparecer a sua preocupação para com o futuro do terreiro e com as pessoas necessitadas, como um todo, que o terreiro acostumou a amparar.

Mulher, negra, de origem humilde, que além de seu papel de *ialorixá*, se esforça para manter a comunidade-terreiro de pé, criou há três anos o bloco de samba *Filhos de Congo: o Som da minha Fé* como estratégia para manter viva a memória de seu pai, a qual ela acredita ser um referencial para o seu *ilê*, em face de sua história, mas também, como forma de criar um diálogo com a sociedade em geral e, ao mesmo tempo, aproximar os membros da comunidade. Luta, juntamente, com sua irmã Georgina, a vereadora, para que o *ilê* seja tombado como patrimônio histórico de Nazaré.

Recebe a todos e todas com muita presteza e solicitude. Filha de *lansã*, não se conforma quando as coisas não estão seguindo o rumo certo, chama a tenção dos membros sempre que preciso, visando reparar eventuais atitudes que não comungam com a filosofia do terreiro, do *ilê* e/ou com dos *orixás* e ancestrais. Acredita que a união entre a família de sangue e a de santo é indispensável para o andamento das atividades, por isso, não abre mão de uma liderança que abraça, acolhe, aconselha, socorre, mas que, no momento certo, busca o alinhamento dos atos, ações, importantíssima para a sustentação da comunidade e continuidade do legado Reinado Congo de Ouro, entretanto, tudo acontece e caminha, devido ao auxílio dos *Orixás* e Ancestrais, sem os quais nada sobreviveria. Assim, o terreiro guiado por *Obauaiê*, passa a vigorar sob a liderança, ou melhor, as orientações de *lansã* com auxílio do pai, afirma Mãe Nilza. Destacamos que é a passagem de uma liderança masculina para feminina, dentro de uma sociedade patriarcal.

### 5.2.1. Patriarcado e suas especificidades

Para a compreensão das relações de gênero dentro da família extensa, julgamos necessário abrirmos um parêntese para explicarmos de qual patriarcado estamos falando e quando nos referimos a um ou a outro. Muitos aspectos da história de nosso país, nossa sociedade, podem ser compreendidos a partir dele formato de família patriarcal inserido na formação da social brasileira,

especialmente, no período da colonização do Brasil, no século XVI. A configuração patriarcal, como o próprio nome indica, caracteriza-se por ter como figura central o patriarca, ou seja, o “pai”, que é simultaneamente chefe do clã (dos parentes com laços de sangue) e administrador de toda a extensão econômica e de toda influência social que a família exerce. Esta organização social é fruto da herança cultural portuguesa, as quais, na época, estava referenciada nas raízes ibéricas, que se encontravam fortalecidas e vinculadas com o passado medieval europeu, somado, ainda, ao patriarcado muçulmano, dos quais muitas características foram absorvidas pelos portugueses. Salientamos que o patriarcado ao qual nos referimos, por momento, não significa, literalmente, o poder do pai sobre sua descendência, mas o poder masculino, centrado na figura do homem.

O grupo formado por senhores de engenho e agricultores representava o setor açucareiro – articulados pelo interesse e pela dependência em relação ao mercado internacional. Porém, prevalecia o domínio do primeiro sobre o segundo. Igualmente, suas esposas agiam em relação às esposas destes, tratando-as como criadas.

Nas regiões onde o engenho de açúcar foi de grande importância econômica, principalmente, Bahia e Pernambuco, formou-se a sociedade patriarcal açucareira – estrutura social articulada em torno dos senhores de engenho, cujo poder se estendia a todos os planos, do familiar ao político. E, outras palavras, este tipo de sociedade, poder ser denominado patriarcado político – aquele difundido através dos escravizadores, senhores de engenho. Independentemente de serem pai, de haver uma relação biológica e/ou afetiva, algum tipo de parentesco – o chefe de família. Sua dominação é extensiva ao plano social e político, controlando todas as estruturas: esposa, filhos, escravos, terra, engenho, agricultores e lavradores, inclusive sobre a família destes, sobrepondo-se ao Estado. O nosso pensamento dialoga com as considerações do *MULTIRIO*: Educação:

A sociedade açucareira era patriarcal. A maior parte dos poderes se concentrava nas mãos do senhor de engenho. Com autoridade absoluta, submetia todos ao seu poder: mulher, filhos, agregados e qualquer um que habitasse seus domínios. Cabia-lhe dar proteção à família, recebendo, em troca, lealdade e deferência. Essa família podia incluir parentes distantes, de status social inferior, filhos adotivos e filhos ilegítimos reconhecidos. Seu poder extrapolava os limites da suas terras, expandindo-se pelas vilas, dominando as Câmaras Municipais e a vida colonial. A casa grande foi o símbolo desse tipo de organização familiar implantado na sociedade

colonial. Para o núcleo doméstico convergia a vida econômica, social e política da época (MULTIRIO – SME, 2020).

Apesar de sua decadência na segunda metade do século XIX, de sua posição como fornecedor de açúcar no mercado internacional, em regiões como Bahia e Pernambuco, dominadas pela indústria açucareira, a classe dos senhores de engenho permaneceu atuante.

Esta é a ideia de patriarcado a qual nos referimos, quando nos reportamos à herança patriarcal nas sociedades das cidades do Recôncavo Baiano em geral e, particularmente, em Nazaré das Farinhas, contexto no qual nasceu e reinou Roque Congo de Ouro. Destacamos, que não temos intenção de colocar em questão seus atributos, como pai, sacerdote, etc., mencionados com mais detalhes anteriormente, mas sim, a possibilidade de o mesmo obter o assentimento da sociedade oficial, também, devido a sua representação: uma imagem masculina em ascendência. Vale ressaltar que este conceito de sociedade se dirige ao comportamento social da sociedade oficial e civil como um todo, bases em que foram alicerçadas, formada a nossa sociedade.

Conforme, Philomena N. Mwaura, em seu artigo *A família na África* (2015), é impossível descrever uma família na África, visto a sua complexidade que pode ocasionar um impulso para o reducionismo e generalizações. Todavia, nos assegura:

De qualquer maneira, na África a família é a unidade social de base, fundada na parentela, no matrimônio e na adoção, assim como sobre outros aspectos relacionais. A família pode ser também patriarcal, matrilinear, patrilinear, multilocal, multigeracional, multiétnica e multirreligiosa por causa da migração, do matrimônio e da conversão. Além disso, é caracterizada por tensões entre valores culturais africanos, ensinamentos cristãos, secularismo, religiões e outras ideologias (MWAURA, *apud L'OSSERVATORE ROMANO*, 2015).

Algumas sociedades patriarcais também são patrilineares, isto significa que a transmissão formas/níveis de relações entre parentes, cargos sociais, escritórios, prestígio, privilégios e propriedades de uma geração para outra é unilateral, da parte do homem, e a descendência é imputada exclusivamente, através da linhagem masculina. As filhas não são levadas em consideração. Após um casamento, estas, agora casadas, devem se mudar para casa de seus maridos, mas a linha da mulher, a sua mãe ou o seu pai, permanecem irrelevantes. A sucessão acontece pelo filho

homem mais velho. Nesse sistema, às vezes, parentes do sexo masculino, significativamente, mais distantes têm preferência em relação aos parentes pelo sexo feminino.

Na sociedade matrilinear, ao contrário da patrilinear, a sucessão ou transferência de todos os cargos e bens familiares, na transmissão, obedece, única e exclusivamente a linha feminina, de mães para filhas, ou seja, a descendência é contada através da linha materna. Nestas sociedades são consideradas todas as prerrogativas atribuídas à patrilinearidade. Todavia, esse tipo de linearidade, feminina, atualmente é pouco comum.

De acordo com a referida autora, citando, Betty Bigombe e Gilbert M. Khadiagala, a família na África se caracteriza, também, como “uma unidade de produção, consumo, reprodução e acumulação”. Transitando entre dois polos: um, na sua forma mais simplória, também conhecida por nós como nuclear e outro, na mais complexa, identificada como alargada. A primeira, composta por apenas marido, esposa e filhos, enquanto na sua forma segunda, mais comum, inclui filhos, pais, avós, tios, tias, irmãos e irmãs, que por sua vez, seus próprios filhos ou outros parentes próximos. Nas comunidades africanas alargadas, o pertencimento à família estende-se às/aos filhas/os adotadas/os e acolhidas/os, servas/os, escravas/os e as/os filhas/os destes, a exemplo dos Bagandas, no Uganda.

Na sociedade tradicional pré-colonial era comum a prática da poligamia, tipo de matrimônio que favorecia ampliação das relações familiares, integrando um número significativo de pessoas. A poligamia pode acontecer da parte do homem ou da mulher, denominado poligenia e poliandria, receptivamente. Lembrando que a última é menos comum, mas é mais frequente em sociedades matrilineares. Apoiada nas palavras de Jomo Kenyatta, John S. Mbiti e Aylward Shorter, a autora amplia o conceito de família alargada, explicando que tal composição familiar, alcança os membros defuntos, da mesma maneira, os descendentes nascituros, que ainda vão nascer, no entendimento de que estes asseguram a sobrevivência da família. Os valores como cooperação e responsabilidade foram e são elementos constituintes da família alargada.

No contexto da sociedade tradicional, família alargada representava o porto seguro do indivíduo, espaço de expressão de liberdade. Acreditamos que isso está relacionado à questão segurança que o pertencimento propicia ao indivíduo, uma identidade pessoal, cultural e física com os seus iguais, também, lugar de referência



do qual depende a sua sobrevivência. Nas considerações de Mbiti, citado pela autora, à comunidade referida, o indivíduo confia a sua vida, exercendo as funções que lhes são atribuídas conforme idade, sexo e *status* sociais.

Além disso, era e é por meio da família largada, comunidade tradicional, que o indivíduo mantém o seu primeiro contato com a religião. Ali, ele conhece Deus, os espíritos, os antepassados e a vida depois da morte, em virtude da intermediação religiosa ser exercida pelos pais, avós e por outros membros, ou seja, mediante aos mesmos, o indivíduo aprende a conhecer a herança religiosa e espiritual. É a primeira comunidade religiosa de pertença do indivíduo. Na comunidade ou família alargada, hoje, assim como antes, as relações são mantidas atendendo, dentre outros, um princípio *ubuntu*, a ajuda mútua.

Concluindo, quando nos referimos a herança de um legado patriarcal de Roque Congo de Ouro, herdado por Mãe Nilza, estamos tratando das relações familiares herdadas da tradição africana e não europeia, apesar das fortes influências deste em alguns aspectos.

### 5.2.2. A partir da Reunião

Maria Nilza de *Iansã* herda o cargo de liderança do terreiro *Ilê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*. Como ficou definido em reunião, relatada anteriormente. A *Ialorixá* Mãe Nilza designada herdeira do cargo, após a morte do pai, sob a autorização prévia dos *Orixás*, assume definitivamente a liderança do terreiro *Ilê Axé Alaketu Ajunsun Zitozan*.

Na referida reunião, o *babalorixá* comunicou que a herança do seu cargo, em caso de seu falecimento, seria sua de filha de sangue Nilza, conforme algumas declarações, devido ao motivo desta dá passagem e receber os *Orixás* nos rituais, todavia, comenta-se que outro nome feminino da família de sangue também foi cogitado. Contudo, Maria Nilza Lima da Silva, nascida em 22 de junho de 1962, filha biológica de Roque Souza Lima e dona Maria José, assume a liderança do “Reinado” e segue preservando sua memória com o culto ao *Orixá Obaluaiê*. Destacamos que a, então, *Ialorixá*, embora desde cedo sempre ter participado ativamente das atividades do terreiro, dos festejos e como *abian* (iniciante), somente após a sua iniciação pelo *Babalorixá* Raimundo de *Ogum* da Ilha de Itaparica, em 1988, começa a participar, mais amplamente dos trabalhos.

O cargo de liderança de um terreiro não é exclusividade de Mãe Nilza, porém, a missão que lhe foi confiada sim, de continuar uma história singular dentro de um terreiro, conhecido, renomado por uma nomenclatura masculina, “Reinado Congo de Ouro”, localizado em Nazaré, cidade histórica do Recôncavo do Baiano, de cultura patriarcal como tantas outras da região, acentuada pelos desmandos dos senhores de engenho, herança também do advento da escravização, na condição de filha terceira de dona Maria e seu Roque, na ordem das mulheres, passa assumir um cargo, antes, liderado por uma representatividade masculina, muito bem desempenhado e reconhecido, de grande expressão religiosa, política, social e legal, pois, atuou como *babalorixá*, vereador, “assistente” social e delegado, este último, num passado distante, conforme sua filha Balbina e a neta Roquelina (Bura), filha de Mãe Nilza, além de propagador da cultura afro, segundo seu neto Grilo e outros sujeitos, momento em que as lideranças masculinas tendem a reivindicar, do mesmo modo, a sua representatividade diante das religiões afro-brasileiras – *babalaôs* e *babalorixás*, somados à liderança de uma comunidade de extensão de uma rua, uma vila, onde hoje, encontramos trinta e oito residências, sem contar possíveis puxadinhos, que de 2009, quando assumiu até os dias atuais, não deve ter havido diferenças significativas em relação ao total de casas, além disso, confluindo com a consciência de honrar o nome do pai e cuidar da comunidade, assim como o fazia em vida, com ajudas humanitárias, por ele iniciadas, agora de forma espiritual, não é de forma alguma uma incumbência modesta, muito menos recorrente, mas é, antes de tudo, fascinante.

Como “reza” a metodologia deste estudo, mais precisamente no que se refere à fenomenologia e a concepção de sujeito a qual defendemos, um sujeito plural, esse olhar para com o sujeito Mãe Nilza de *lansã*, igualmente, para com os membros do terreiro, apesar de ser uma verdade, não é a única. A aproximação e o entrosamento com a comunidade, permitiu-nos observar de outros ângulos o fenômeno, entendendo que o mesmo não é estanque e que está sempre em transformação.

Desta forma, em contextos diferentes, o sujeito revela-se diferente. O terreiro, no contorno da família extensa e de santo, no espaço-terreiro como é constituído, organizado em torno de si próprio, do axé, de um território, especialmente, no terreiro em questão, há momentos em que sentimos a sensação de que o tempo parou, percebemos que toda a efervescência cotidiana da cidade é ignorada, como

não fosse o terreiro parte integrante daquele contexto maior. Quando Mãe Nilza chama, do jeito dela, um por um para comer, seja quem for que acabe de chegar, e podemos sentar em quaisquer daqueles passeios com o prato na mão, debaixo da árvore, na porta de dona Maria, entendemos aquele *espaço-terreiro-rua* como propriedade privada, como o fundo do nosso quintal, não oficial em toda sua extensão, mas sim, com direito moral e cultural.

A visão é de um espaço conquistado com sinais de *demarcação territorial*: alguém trabalhou e com seu suor tomou posse daquele espaço, o terreno, ou disputou-o com alguém. Cada alvenaria, cada abrigo construído, é fruto da dedicação do líder ancestral Roque, juntamente, com a sua comunidade, lembrando que ao chegar para aquele local, conforme a matriarca, só haviam três casas, todas de um só lado – a realidade física do espaço antes do casal chegar para ali (RAFFESTIN *apud* SILVA, 2015). Esta é a primeira impressão. Depois de *construção histórica*: pois ali nasceu uma família que se multiplicou e foi transformando o espaço ao mesmo tempo em que se transformava, atravessando gerações, cada casa erguida é uma página da história da comunidade, é a ação do homem sobre o espaço ao tempo que vai construindo a sua narrativa, a sua história de dominação do território – sempre uma história de luta (SODRÉ, 2002). Transforma-se, ora, em *espaço de sociabilidade*: o chegar e sair, o ficar, contar as novidades, contar casos ou causos, ouvir músicas, jogar um baralho, o brincar das crianças com bola, pular corda, macaquinho/amarelinha, brincar com os animais que por ali transitam, a exemplo dos bodes do terreiro quando são tocados de volta para dormida, o extravasar do dia corrido – nesse caso, refirimo-nos àquelas/es que possuem outra ocupação fora do *ilê*, “de fora da porteira”, assim sendo, entendemos que o espaço é dotado de forma e função, e este último, corresponde ao social, mesmo em suas especificidades, porque toda função demanda vinculação a outro ser humano. É consequência das relações sociais que envolve todos os aspectos físico e históricos e, no caso do terreiro em voga, compreende um sistema formado por representações materiais e humanas: a rua – geograficamente falando, onde é feita a coleta de lixo pela prefeitura, a presença de um poster com uma caixa de som comunitário do município colado ao barracão, indicando as horas em cada 15 minutos, com vasta programação da igreja católica e evangélica e nenhuma de religiões afrodescendentes, contrapondo não só com a organização temporal do terreiro, mas também, com a atmosfera do ambiente religioso, comum nas

comunidades tradicionais, marcando a presença da sociedade oficial, de certa forma, num território, atualmente, apropriado política, social, cultural e religiosamente. Uma luta de extremos – a resistência da comunidade tradicional, neste local, inaugurada no passado, contra, porém, com acomodações e relutâncias, à sociedade moderna que a pressiona, no físico: o comércio – um bar e um mercadinho aberto, também, à outras comunidades, a moradia – as 38 residências e alguns terrenos baldios, dentre estas, alguns sobrados inacabados. E, das representações humanas – as quase cem pessoas diretamente ligadas ao *axé*, ao *ilê* que diariamente transitam nesse espaço, além de visitantes.

Em meio a esse contexto, as relações de parentesco, amizade, trabalho e afetivas são relações sociais que produzem esse espaço e por ele são produzidas (SILVA, 2015 *apud* BOLETIM DATALUTA, 2015). Como espaço de *culto aos orixás*, através do zelo dos assentos ou *padês*, das orações, dos cânticos, de vez em quando tem alguém entoando o cântico seu *orixá* ou *inkice*, sempre lembrando do dia da semana e/ou data no ano correspondente, pedindo a bênção ou abençoando, pedindo *agô* (licença), tomando os banhos diários de limpeza, etc., e, suscitando um sentimento de pertença a uma antiga história, a um contexto não mais acessível, mesmo na África atual, mas mantido através da herança do complexo civilizatório, principalmente, dos reinos e/ou Cidades-Estados *Yorubá* (SODRÉ, 2002) implantado, reelaborado e continuado pela diáspora em terras brasileiras. E, ainda, espaço de *identidade familiar*, pois, é o lugar são procurados e recebem os conhecidos, é o lugar de onde partem no raiar do dia e para onde todos se voltam no final deste e adormecem, por maior que sejam as dificuldades enfrentadas nesse espaço, no qual cobram e são cobrados por outros membros, destacando que nessas comunidades a reponsabilidade com jovens e crianças é de todos, afirma *Makota Valdina Pinto* em *ANTIGOMOOGLE/UFBA*, percebemos neste terreiro específico, o envolvimento de todas e todos, na criação, na educação das crianças, desde os mais velhos e até os da mesma faixa etária, um cuidando do outro, ensinando e corrigindo do jeito de cada um, embora, a posição dos mais velhos, até o momento, tende a prevalecer.

Toda essa conjuntura, como já mencionado, está em constante mudança. O terreiro se movimenta, é múltiplo, plural, mesmos nos aspectos tidos como mais permanentes, se mostram multifacetário. As verdades se movem, se mexem, conforme as vozes, da mesma forma uma voz, um discurso, pode apresentar mais

de um lugar de fala, identidade. O lugar dos sujeitos de uma mesma comunidade pode se aproximar em certos aspectos, todavia, em outros se distanciam, o lugar de fala é único de cada sujeito é plural em relação a si mesmo – as experiências sempre são únicas, um mesmo sujeito pode experimentar situações muito similares, como também, extremamente opostas, em relação a outro sujeito da mesma origem, dividindo o mesmo espaço. Isto posto, desejamos apresentar-lhes outras verdades de um mesmo sujeito ou ambiente.

As recentes apreciações constantes neste texto, discorrem, dentre outras questões, sobre o espaço terreiro como território, lugar de pertencimento, de identidade, mas o sentimento de pertencer a esse território, pressupõe também “ser reconhecido” e como “ocupa um lugar”. Ser reconhecido e ocupar um lugar remete à relação de poder, matéria recorrente na maioria das religiões, contudo com destaque para as comunidades tradicionais, neste particular, as de origem africana. Deste modo, as religiões afro-brasileiras, seguindo os códigos herdados da civilização africana, em alguns cargos, mantém uma estrutura hierárquica muito bem definida, variando entre nações e terreiros. Essa estrutura não é mantida naturalmente pela boa vontade e concessão de seus membros. Em certos casos, é dada pela indicação da divindade principal do *ilê*, mas em outros, em grande número, ela é restruturada, requerida, reclamada e reafirmada dentro de um contexto nem sempre harmonioso. A disputa por cargos dentro dos *candomblés* é uma realidade corriqueira, pois, o lugar que cada membro ocupa determina seu *status* religioso e social dentro e fora do terreiro, entretanto, nos dias atuais, sob a pressão da modernidade, dos avanços tecnológicos, está cada vez mais difícil manter firme tal hierarquia, entendendo que o grau de dificuldade varia entre os terreiros, cada qual no seu contexto.

O terreiro em estudo não é diferente da maioria, principalmente, pelo número expressivo de pessoas que habitam o mesmo espaço-terreiro. Retomando ao episódio da reunião, Mãe Nilza é escolhida como sucessora da liderança do terreiro, apesar de ser a terceira e não a mais velha, a princípio é justificada pela determinação do santo do *Babalorixá* Roque Congo de Ouro e devido à referida *lolorixá* possuir dupla função religiosa, necessárias para desenvolver um trabalho mais amplo dentro do *ilê* – dá passagem e receber os *orixás*. Todavia, pelo que deixam transparecer e, de certo modo mencionado em conversas, que havia um outro nome entre as irmãs cogitado para a herança do cargo, mesmo porque a filha

Nilza ainda não estava totalmente preparada, para assumir o cargo, mas a posição de seu esposo, o pai-pequeno da casa, influenciou muito na decisão. Conforme um dos sujeitos que estava presente nesta reunião, este último colocou a condição de só continuar no cargo, que então ocupava e permanece atualmente, se a sua esposa fosse a sucessora. Há possibilidades de que seja verdade, que esse episódio possa ter gerado, de alguma maneira, a insatisfação de alguns membros, pois, podemos ler, em algumas manifestações em referência ao *babakerê*, mesmo que implícitas.

Mesmo com Mãe Nilza na liderança, como apoio do pai-pequeno, seu esposo, as irmãs, Bel, Dedéu, Georgina e Balbina estão sempre ao seu lado, no labor das atividades da roça, Kiki contribui com os cuidados com a matriarca, o que facilita a dedicação das outras ao *axé*. A primeira, Bel, é mais frequente, visto ao cargo que ocupa, *iakerê* e também não possui nenhuma ocupação fora do espaço-terreiro, é proprietária de um bar (Bar da Bel) que também é administrado por seu esposo, localizado ao lado de sua residência.

Conforme mencionado anteriormente, o terreiro é um espaço de harmonia, mas, além disso, de conflitos e essa qualidade tende a acentuar-se bastante nas comunidades que possuem um número mais significativo de membros convivendo num mesmo espaço. A expressão “direta com as palavras” que usamos para qualificar um dos sujeitos envolvidos, a atual liderança do terreiro, não representa uma força de expressão da nossa parte, pois, logo no primeiro contato com a comunidade-terreiro, um encontro com alguns representantes, no qual encontravam-se as irmãs que mais atuam frente ao terreiro, juntamente com a líder, Mãe Nilza, evidente, esta foi, realmente, muito direta ao expressar seus sentimentos de insatisfação, não com os santos, com o Sagrado, *Orixás* e Ancestrais, sobre os quais ela declarou nunca se apartar e honrar a herança espiritual de seu pai até o fim. Mas em suas palavras, proclamou que não podia conceber ou ver-se conduzindo, futuramente, o terreiro dentro dos termos ou rumos para os quais os comportamentos, desejos e valores da comunidade estavam se dirigindo, referindo-se aos membros em geral.

Uma das grandes queixas das lideranças femininas consultadas hoje, com exceções evidente, e acreditamos ser das masculinas também, é a questão da falta de obediência e compromisso de alguns filhos e filhas de santo em relação às normas da casa como à própria religião, e no que se refere aos limites da hierarquia

e ao não cumprimento de seus deveres, principalmente, nas atividades cotidianas do terreiro, no zelo com os *padês*, os assentos, as casas das divindades, ficando uma sobrecarga muito grande para poucos executarem. Ressaltamos que esse comportamento contempla apenas uma minoria, porém, preocupa muito as lideranças pelo fato do sentimento coletivo em que estão assentados os terreiros e, igualmente, representa a sua comunidade. As atividades no *candomblé*, assim como na maioria das religiões de populações tradicionais, não se resumem em apenas em momentos de cultos com datas e horas marcadas como as cristãs, salvo o calendário anual, no geral, com poucas edições, mas em um fazer cotidiano. É importante ressaltar que os tempos do passado estão mudando em função do tempo cronológico, que promove o individualismo, a concorrência, a inversão de valores sócios, econômicos e culturais nas famílias e na sociedade em geral, em detrimento da fruição de um mundo mais real e humano. Nas palavras de Sodré (1988), encontramos uma explicação mais próxima das concepções de tempo às quais nos referimos:

[...] a passagem do tempo, tem memória do passado, vivenciam esperanças, mas não fazem da mudança acelerado de estados (concepção ocidental da História) o princípio dominante, porque admitem outras temporalidades [...] O real não emerge da temporalidade abstrata criada pelo valor que rege o mundo do trabalho capitalista (guiado pela perspectiva de um gozo futuro). O real surge, ao contrário, de um tempo próprio (diferente do cronológico), como na celebração festiva. No aqui e agora do mundo sente-se, por instantes, a presença do real, isto é, da singularidade das coisas (SODRÉ, 1988 *apud* LUZ, 1997, p. 80-81).

E, dentro desta perspectiva, para família extensa que está acostumada a viver numa organização familiar organizada em torno de uma matriarca ou patriarca, uma concepção de tempo bastante singular, torna-se um grande desafio resistir a essas mudanças, gerando conflitos e, às vezes, rupturas, as quais se configuram mais no nível material que espiritual, isto é, a pessoa continua vinculada ao terreiro, participando das obrigações e colaborando, entretanto, não habita mais o mesmo espaço, o que, em muitas situações, vem acarretar outros problemas na vida desses adeptos, quando desligado ou afastado do laço familiar.

Entendemos isso como sinais da descontinuação dessa referência familiar, muito comum nas referidas populações que vem sendo substituída, progressivamente, pela família nuclear, de relações pautadas em valores modernos, principalmente, nos espaços urbanos e, especialmente, em face do advento

tecnológico contemporâneo que permite um filho ou filha de santo comunicar-se com um cliente e até fazer trabalhos sem a permissão e/ou a ciência da ou do líder daquele *ilê*, muitas vezes não preparados/as para tal atuação.

Esses discursos atuais que invadem o ambiente religiosos e ameaçam as relações tradicionais são enfrentados por Mãe Nilza de *Iansã*. A família extensa se caracteriza pela convivência de vários graus de parentesco, agregados por matrimônios e afetivos, quando acumulam esses laços com os religiosos, surge uma linha de relação muito forte, mas que pode se tornar tênue. Administrar essas relações dentro de uma comunidade extensa, no contexto descrito anteriormente, é preciso ter um “jogo de cintura” considerável, ou seja, flexibilidade para lidar com as situações diversas do dia a dia. Nas palavras e ações de Mãe Nilza percebemos sua dedicação em manter a estrutura da família extensa, na qual foi criada, de pé, mas o entendimento de alguns vai na contramão de seu desejo, mesmo sabendo que não teria condições dignas de sobrevivência em um outro espaço e ficaria à margem da sociedade e do *status* e/ou respeito de pertencer a uma família extensa de santo, pois, racismo religioso tende se acentuar quando o/a adepto/a de uma religião não se aceita como ou dá mostras que rejeitou a doutrina de sua própria religião ou grupo. Este ou esta não encontra bases ideológicas para se defender em possíveis enfrentamentos sociais e raciais, em particular, o racismo religioso.

Desta forma, Mãe Nilza, ora se coloca numa linha de “durona”, usando de toda sua autoridade, principalmente, para as questões estritamente relacionadas ao fazer religioso, ora de concedente à compadecida. Desta maneira, as queixas entre os membros da comunidade aparecem nos dois sentidos ou por ser muito rígida ou por ser flexível, principalmente, na proteção a alguns membros, filhas e filhos biológicos e/ou de santo, e no quesito caridade. É observado no discurso da *Ialorixá* e até dos próprios membros que a mesma alega que jamais irá deixar um/a filho/a da casa jogado na rua, à toa, como um/a desvalido/a, que é de reponsabilidade da casa acolher a/o filha/o, seja ela/e quem for. Errou, precisa ser corrigido e não rejeitado. E em relação à questão da caridade, atribuímos as queixas de alguns membros como provenientes da experiência de dificuldade pela qual o terreiro passa em virtude da baixa na renda familiar com o falecimento de seu Roque, o qual, segundo os membros do *ilê*, tudo que fez foi para ajudar as pessoas necessitadas, somado à instabilidade política e à crise econômica instalada no país nos três últimos anos, o desemprego que deixou a comunidade mais dependente da



liderança do terreiro, algo que alcançou, não só esta instituição religiosa, como muitas outras, e ao sistema financeiro do Brasil como um todo.

O Terreiro Reinado Congo de Ouro, nesta região, dentro deste atual contexto, se constitui como um quilombo urbano, visto ao número expressivo de negros/as habitando o mesmo espaço, observando que não se organizam em torno de uma cultura de subsistência, mas sim, em torno da religião e laços familiares, salientando que precisa ser preservado não só o Axé, representado pelo terreiro em si, mas essa referência de organização familiar, de uma família extensa.

Outra questão na qual acreditamos ser crucial nas mudanças de comportamento dos membros da comunidade supracitada, além de outros citados como o contexto político, econômico, social e cultural a nível nacional e internacional, em certos aspectos, na virada do século e suas influências, é o fator gênero. Este contorno, mesmo como diferencial das sociedades tradicionais de origem africana, em que estudos, singularmente, de Joseph Ki-Zerbo (2010) e Philomena Mwaura (2015) revelam que na África antiga, as mulheres tinham mais liberdade, mesmo em sociedades patriarcais, especialmente, em aspectos financeiros, com vários exemplos de atuação expressiva, tanto como rainhas quanto como mulheres comuns, contexto no qual administravam a casa, a educação dos filhos e, além disso, eram grandes empreendedoras, não só na produção de culturas de subsistência como para negociar. Elas produziam, transportavam, vendiam e compravam derivados, ainda, atuavam na liderança de sociedades religiosas secretas ou não. Todavia, o processo de “colonização” europeu, com o regime de escravização mercantil, no qual valeram-se de todas as estratégias de dominação e anulação da cultura da diáspora negra, e mesmo no continente africano, através da imposição de um patriarcado político, instalado no Brasil, principalmente, na região do Recôncavo Baiano em que o poder, não do pai, mas do homem, do senhor de engenho, impera sobre tudo e todos, em todos os sentidos, quando sua autoridade ultrapassava as fronteiras familiar, sobrepondo, em vários cenários, o Estado, foi assimilado e reproduzido nas terras por onde se ouve notícias de passagem desse processo selvagem de colonização.

Assim sendo, o patriarcado de Roque Congo de Ouro não passou ileso do processo citado no parágrafo anterior, mesmo que assegurado os valores herdados de um *arkhê* africano, que no referido contexto de herança revelou-se como patriarcado, mas com possibilidades de independência da mulher em certos níveis

sociais, o patriarcado do colonizador influenciou na sua formação e de sua descendência, mas não em todos os pontos ou condições. Dizemos isto, pois, a informação de que Mãe Preta (falecida) era a mãe-pequena da casa, cargo de administradora, segunda pessoa da liderança religiosa e que, a depender da casa, no caso de falecimento da *ialorixá* ou *babalorixá*, é a primeira ou primeiro na lista de sucessão, função esta, hoje, ocupada por seu Jorge Cassiano (Jorge). Na época, os dois, Mãe Preta e Jorge Cassiano poderiam ocupar. Por outro lado, observamos que o contorno de gênero (masculino), não contou como prerrogativa para indicação da sucessão, caso fosse, Jorge seria a indicação primeira para o cargo, contudo, ficou mais, essa possibilidade de sucessão entre as mulheres, suas filhas (primeiro, Nilza, segundo, Bel e terceiro, Jorge), conforme o próprio Jorge afirmou, apesar de Nilza, também, não ser a mais velha. Ele poderia considerar, de pretexto, entre os cargos equivalentes, Mãe Preta e seu Jorge, e escolher este último, com quem mantinha uma ótima relação, mas recorreu ao sangue. Não esquecemos da viabilidade da posição deste último ter influenciado na decisão (da escolha por Nilza) pelo fato deste assumir um cargo significativo ou pela sua representação masculina. Porém, muito ouvimos entre vozes, principalmente, masculinas de membros da família de sangue, afetivo e/ou religioso: “No tempo de seu Roque não era assim”, “Ele era mais rigoroso”, “Todo mundo tinha que respeitar”, “Isso não acontecia”, sem pelo menos considerar o contexto do novo século, adicionalmente, como influenciador das relações atuais, observado, igualmente, em outras famílias brasileiras.

O saudosismo dos tempos rígidos de seu Roque fica mais por conta das pessoas com idade mais elevada, embora os jovens também:

(Dona Maria de Loudes)

*No tempo de Roque:*

“No tempo de Roque, era fogo, ele agia. Pra viver cheio dessa gente (pessoas gay) com esses costumes de hoje, dentro de casa? De jeito nenhum. No meio de muita gente, não tinha fofoca, não tinha briga. Era o maior respeito. Ele ajudou muito ao povo e a mim também”. *Solidário:* “Dia de quarta-feira, chegava com a caminhonete cheia de peixe para distribuir pro povo, ia cada um com sua vasilha”. *Suas observações:* “O único problema era ser mulherengo. Quando morreu, as muitas mulheres vieram para o enterro”.

Fizemos a leitura dos discursos recém citados como reveladores de pensamentos patriarcais que podem ser influenciados pela narrativa de seu Roque, o qual, de acordo com as informações de suas filhas e filhos, é ascendente de uma prole numerosa, fruto do matrimônio com dona Maria e relação com outras mulheres. Lembrando que as mesmas afirmam que ele não deixava nenhum de seus filhos em falta, inclusive as outras mulheres, mães de seus filhos, tinham direito a presentes e comemorações de datas especiais. Destacamos, também, que seu Roque foi vítima da colonização, nasceu na pobreza, não temos informações do mesmo ter frequentado uma escola, aos 10 anos já era arrimo de família, com pouca ferramentas materiais para sua defesa.

Por isso, julgamos um tanto incisivo o marco do patriarcado do colonialismo, evidente em quase todas as relações familiares brasileiras e de outros países, fundadas nos princípios judaico-cristãos, o império masculino sobre o feminino, cultura também experimentada por esta comunidade-terreiro, nos ares culturais do contexto desta nação como ampliador e prolongador da discriminação de gênero que Mãe Nilza vivencia e, é latente nos discursos masculinos, alcançando, por vezes, algumas vozes femininas. Fato que podemos atrelar à questão de gênero, mas concomitantemente, à disputa pelo poder.

Vale ressaltar que a religião em si não reforça um machismo, pois, conforme depoimentos de adeptos, principalmente, mulheres, o *orixá* ou ancestrais não escolhe gênero ou sexo para se manifestar, podendo uma divindade masculina se manifestar em corpo feminino e vice-versa, valendo também para as demais variações de gênero. As considerações de Denise Botelho e Hulda Helena CoraciaraStadtler, no artigo *Os orixás fazem gênero dentro dos rituais*, na Revista ABPN (2012), corroboram com nossas observações, ao afirmar que os princípios sobre sexo e gênero dos/as adeptos/as das religiões afro-brasileiras não operam numa ordem opositiva: homem/mulher, reafirma seu enunciado citando Botelho (2010):

Nos terreiros de *candomblé* não é uma prerrogativa das mulheres a posse pelas divindades femininas (*yabás*): também os homens poderão passar pelo transe das *yabás* e as mulheres poderão manifestar divindades masculinas. Ainda que este texto não permita uma reflexão mais apurada sobre este assunto, é possível afirmar que o processo vivenciado pela alteridade de gênero físico e gênero mítico conduz minimamente as filhas de santos reviverem feitos heróicos associados a seus *orixás*, a partir da mítica de seu *eledá* (divindade que rege filhas/os de santo) e os homens de

adentrar no universo feminino por intermédio de vestimentas e aparatos de sua yabá, como também, por atividades atreladas ao universo de sua deusa (BOTELHO, 2010 *apud* BOTELHO & CORACIARASTADTLER, 2012, p. 173).

Ainda, segundo as autoras, além da questão espiritual, no dia a dia, homens e mulheres assumem tarefas determinadas socialmente oposta ao seu sexo:

[...] por exemplo, algumas mães de santo podem desempenhar os atos votivos das oferendas, assim como tocar os instrumentos de couro e, quando se faz necessário, elas assumem funções masculinas. No caso dos homens, enfeitar um barracão, cozinhar as oferendas, carregar uma esteira poderão vir a ser tarefas na ausência de uma yabá (BOTELHO, 2010 & CORACIARASTADTLER, 2012, p. 189).

Esse cenário é facilmente verificável nos terreiros de *candomblé*, independente da nação, são muitos os flagrantes de mulheres atuando em atividade determinada como masculina no *candomblé*. Na percussão, *cargo do ogã de couro* é um dos exemplos, acrescentamos os depoimentos de mulheres declarantes que na falta de um *ogã* faz o despacho das oferendas, mesmo em lugares considerados ermos. No campo deste estudo, observamos até então, que são várias e mais frequentes a presença masculina em funções classificadas como femininas, na cozinha, na decoração e na limpeza, que a feminina em funções masculinas. Tudo conforme a necessidade, as atividades do *axé* não podem parar.

### 5.2.3. *lalorixá* Mãe Nilza de *lansã*: a primeira palavra – enfrentamentos e reconhecimentos



**FIGURA 70 – Mãe Nilza**  
FONTE: A autora (16/08/2019).

**NOTA:** Após a saída da procissão de São Roque do Terreiro.

Em face de toda discussão que viemos desenvolvendo até o momento, entendemos que, pelo menos, um esboço da imagem da figura única que é a *lalorixá* Mãe Nilza de *lansã* já foi feito. De sua personalidade, seus enfrentamentos e reconhecimentos, os quais julgamos ínfimos diante de seu esforço para manter viva, rindo ou chorando, uma família extensa tão numerosa, mas, principalmente, para sustentar um dos terreiros mais antigos da cidade e o mais famoso, num contexto em que a figura masculina é sempre referência do melhor. Porém, deixamos agora, que essas vozes revelem e/ou confirmem a nossa explanação e considerações desenvolvidas até o momento. Contudo, antes dessas tantas outras vozes ouviremos seu desabafo:

*Com a palavra primeira, a lalorixá Mãe Nilza de Oxum: “Esta é a minha vida”*

### Infância

“Na minha infância foi assim, meu pai era fraco de vida, eu ia para casa dos outros meio dia, atrás do que comer tinha. Eu trazia para meus dois irmãos. Mainha ia para roça e eu ficava. Minha vida sempre foi correria. Meu pai internado no hospital Santa Terezinha (em Salvador) – ele pegou uma tuberculose. Dona Neném do findado Zeca. Eu ia para casa dela, ela me dava um pedaço um pão para tomar café, eu não tomava, trazia para Dedéu e Bitá. Quando era meio dia a mesma coisa, ela me dava um prato de comida, eu comia um pouquinho e o resto trazia para Dedéu e Bitá. Eu só tinha uma calçola para vestir, lavava e coloca perto do fogo para enxugar mais rápido. Todos os dias eu pedia a Deus que desse a saúde de meu pai e um jeito pra a gente sobreviver. Parece que ele ouviu minhas palavras. Aí meu pai começou a crescer, teve vários carros... Eu viajava para buscar dinheiro (fazer trabalhos fora da cidade). Eu saía pelo mundo. Eu ajudava meu pai, porque ele me ajudava. Quando ele não tinha dinheiro para fazer a festa, eu tinha (Emociona-se)”.

### Estudos

Eu deixei os estudos na 4ª série. Não foi problema com a escola, não. Minhas professoras, tudo maravilhosas, até hoje.

### Marido

“Comecei a namorar com 13 anos, passou três semanas, eu me perdi. Eu não gostava de festa, não. Ele (marido) sim, gostava de festa. Me traiu várias vezes, é um galinha. Sempre foi sonso. Eu que não ligo. Ligava muito, até os 18 e 20 anos. Mas agora não. Eu conheci essa peça rara. É ter, por ter. Não me ajuda em nada, só no *candomblé*, porque nos demais... Me apeguei mais a meu pai, porque ele era uma pessoa muito boa para mim. Às vezes me dá saudade de meu pai. Porque, quando eu tinha ele tinha, se ele tinha, eu também (Emociona-se). Hoje, eu sou feliz por causa do meu *Orixá*, agradeço muito a Ele, porque Ele me dá para eu distribuir com os outros”.

Pessoa muito próxima afirma que dona Nilza tem um casal de *erês*, Mariazinha e Zezinho. E que essas imagens andavam e/ou andam a noite toda pela

casa. Colocava-se num lugar, mas pela manhã estava em outro. E acrescenta que o companheiro de dona Nilza tem medo dessas imagens, às vezes não dormia. “Quando Mariazinha chega em terra, ele sai logo, porque ela conta tudo o que ele faz”.

“Nunca dependi de homem, nem de filho. Hoje, dependo de Bura (filha), da parte da internet, esse negócio, eu não sei mexer. Eu ajudo os outros. Hoje eu sou uma pessoa que posso ajudar qualquer pessoa. Porque, se você faz, você vai achar, se não faz, você não acha”.

#### Filhos de santo e biológicos

“Mas nunca tive sorte com filhos de santo, não. Nem todos. Mas eu não posso confiar em muitos deles. Eu sofro muita ingratidão deles. Eu tenho muitas tristezas na minha vida. Eu sou uma pessoa muito revoltada. Eu me sinto bem em dá comida. Minhas irmãs, no meu lugar, jamais fariam o que eu faço. Porque elas tinham que tirar o delas, mas eu... Tem muitos que, quando chega uma pessoa aqui para fazer um trabalho, se puderem tirar, eles tiram e passam na frente, querem ser pai de santo. Dizem que fazem melhor ou leva para outra casa para receber propina. Se ouvirem eu falar alguma coisa aqui, vão e contam lá fora”.

“Meus filhos, também, dão mais atenção ao pai que a mim. Eles têm o maior cuidado com ele (o pai)”.

#### No tempo de meu pai

“Na época de meu pai, ele não queria saber de homossexual/gay na casa dele, não. Quem deu apoio a eles foi eu. Os únicos que ele (pai) aceitou aqui foi Paulinho de Tempo e Carlinho de *Oxum*, chamado Scarlet, um cabelereiro”.

#### Comportamento

“Não gosto de me vestir bem para *candomblé*. Eu gosto de roupa relé (simples). Não me sinto bem com roupa boa para isso. Para ir na rua, tudo bem. Eu gosto de me arrumar, mas para o *candomblé*, não”.

#### Saúde

“Da minha saúde, tem coisa que eu sinto, mas nem falo”.

### Herdeiros para o cargo

“É por isso que Deus é bom comigo. Eu estou neste barracão não é à toa. Hoje eu não sei, se eu morrer, quem vai tomar conta. Eu não vejo ninguém para ficar no meu lugar. Porque precisa de gente que tenha visão. Visão é o cliente chegar e você sem conhecer, contar a sua vida. Se você não sabe dizer nada, ele não faz trabalho como você. Quando você vai ao médico e ele só pergunta do que você sente, ele está comendo seu dinheiro. É ver as coisas. Chegar uma pessoa errada aqui, eu sei dizer, na verdade, o meu guia. Eu preparei Bruna (sua neta do coração, filha Bilu – sua filha adotiva), espero que ela fique. Minha filha Toinha tem visão também, mas hoje, é evangélica por causa do marido. Tudo que ela fala ou sonha acontece. Quem sabe, daqui até lá, eu preparando Bruna, e seja ela (Toinha) quem venha assumir. Ela e a filha são de *lemanjá*”.

### Preocupação com o futuro

“A minha maior preocupação hoje é com minha mãe (dona Maria) e Bruna. Penso se ela vai ser bem criada, se vão tratar bem.

### Enfrentamentos e reconhecimentos

Os motivos para sua culpabilidade são os mesmos para absolvê-la.

Cuidar do Outro não tem limite:

### Os olhos veem

“Eu vim pedir ajuda à senhora para tomar providências em relação à [...]”  
(filho de santo de Mãe Nilza).

### Com a palavra sua filha Bura

Mãe biológica e espiritual. Trouxe-a para esse mundo quando ainda estava em ligação com o Sagrado. Sentiu as dores do parto, mas o Sagrado que anunciou.

(Bura)

“Sou filha de *Obaluaiê*. Não sou iniciada, já nasci quase pronta”.

“Bura apelido dado pelo meu avô Roque que tem a ver com *Samburê* – uma *dijina* (outro nome de *Obaluaiê*). Tenho 31 anos, 2º grau FG completo. Sou solteira. Moro com meus pais”.



*Relato:* “Quando eu nasci, minha mãe estava manifestada de *lansã*. No dia estavam cantando o *olubaje* de meu avô, 16 de agosto. O *Erê* dela deu passagem e falou que era para levar para o hospital que ela estava sentindo dor. Mas levaram para uma casa que a gente morava aqui no lado. Por sorte, tinha uma parteira que morava do lado de Bezinha de *Nanã*. Na época, a Mãe-Pequena da casa que me levou. Aí fez o parto. Carlinho de *Oxum*, filho de santo de meu avô, *iaô*, me enrolou na camisa dele e trouxe para o *Obaluaiê* no *Olubajé* (um banquete para o Rei da Terra) de meu avô, que estava acontecendo. Um dos *orixás* mais temidos”.

Enfrentamentos

(Neidinha)

“Sou de *Oxanguian*. Tenho 16 anos de iniciação. Sou sobrinha de dona Nilza. Filha de santo do terreiro, mas minha mãe de santo é outra, mãe Baratinha de Cachoeira. Sou *Ekede*”.

“[...] Por amor aos *Orixás*. Mas se fosse para herdar o cargo de mãe, eu não queria. É muita responsabilidade. Você tem viver só para quilo ali”;

(Pipiu)

“Sou de *Iemanjá*. Tenho 10 anos que fiz meu primeiro ritual de iniciação, sou sobrinha biológica de tia Nilza e filha de santo. Tenho cargo de *Ekede*”.

“Só na casa de tia Nilza que tem (problemas), a água e a luz vêm muito alto, por causa do número de pessoas que usam. Ela paga sozinha. Mas ela já acostumou assim”;

(Vanessa)

“Sou filha de *lansã*. Tenho 6 meses de iniciação. Sou nora e filha de santo de Nilza. Sou *laô*”.

“A principal dificuldade é a união, se tivesse, o nosso *Ilê*, seria mais equilibrado. Dona Nilza fica sobrecarregada”;

(Luana)

“Sou de *lansã*, junto com *Obaluaiê*. Dei *bori* e comida ao santo. Tem uns 4 a 5 anos que venho rodando dentro do *candomblé*. Já trabalhei em outras casas. Mas sou filha de santo daqui. Parentesco, só religioso. Sou filha de santo de Nilza. Não tenho cargo”.

“Faz muito sentido. É uma mulher guerreira. *Exemplo de Nilza, que de madrugada já está de pé*. Ela tomou mais os dos outros, além dos que ela teve. Mas

não é reconhecida. *Tem muitos que não fazem nada, dorme no palácio e ela dorme naquela casa que precisa de uma boa reforma*”;

(Jutaí)

“Sou filho de *Omolú*, homem do cemitério. Sou *laô*. Comecei e parei por causa da morte de meu avô, Roque. Tenho tudo preparado para fazer novamente. Sou filho de sangue de Nilza”.

“[...], *sofro quando vejo alguém desrespeitá-la*”;

(Guiomar)

“Sou viúva. Outra companhia, nunca quis”.

“*Eu queria que continuasse tudo como era: banco de mulher, homem não sentava. Tinha a janela do homem e da mulher*”;

(Negão)

“Sou filho de *Oxóssi*. Sobrinho de Nilza”.

“*Tu sabe o que mãe de santo sofre*”.

Reconhecimentos



**FIGURA 71 – Homenagem à Mãe Nilza**

FONTE: A autora (22/04/2019).

(Xuxa)

“Sou de *Nanã*. Desde pequena que já era envolvida. Quem me pegava mesmo era *Oxóssi*, mas nos búzios dava *Nanã* que era a dona da minha cabeça. No *axé*, graças Deus tenho 32 anos. Mas, tenho 25 anos de iniciada”.

“Muita gente diz que se minha mãe vier a falecer, não fica mais aqui. Deixa a casa ou sai do *candomblé*. *Se minha mãe me der, eu continuo*”;

(Andressa)

“Sou filha de *Iemanjá*. Vou completar 7 anos de iniciação. Sobrinha e filha de santo de Nilza. *laô*”.

“Não. *Porque não é um cargo, é uma carga. Carga tudo. Não os orixás, mas a convivência. Quem assumir, vai ter que ser assim. O candomblé é a família inteira*”;

(Vanessa)

“Sou filha de *Iansã*. Tenho 6 meses de iniciação. Sou nora e filha de santo de Nilza. Sou *laô*”.

“Ela não se dedica mais ao *axé*, porque é *muita carga que pega pra ela*, quer dá conta de tudo, *não quer esperar por ninguém, cuida muito da casa, da família*”.

“Eu disse, eu quero fazer o meu santo dentro da casa de Congo de Ouro. Que Congo de Ouro fundou, ali tem *axé*”;

(Luana)

“Sou de *Iansã*, *juntó* com *Obaluaiê*. Dei *bori* e comida ao santo. Tem uns 4 a 5 anos que venho rodando dentro do *candomblé*. Já trabalhei em outras casas. Mas sou filha de santo daqui. Parentesco, só religioso. Sou filha de santo de Nilza. Não tenho cargo”.

“Que Deus ajude e ilumine bastante, dê muitos anos de vida, que ela procure se resguardar, se proteger mais, que viva mais para ela e esqueça os outros. Cuide de sua saúde. *Que os dela olhe pra ela com mais amor, mais carinho, que é isso que ela merece*”;

(Grilo)

“Sou filho de *Oxóssi*. Já nasci no *axé*, fui crescendo vendo meu avô fazer as coisas, ele mandava pegar folha de quarana. Com 7 anos eu já pegava no *atabaque*, com 9 ele fez eu descer do *atabaque*, porque eu fiz o toque errado, mandou eu tocar congo e eu toquei barravento. Mas de feitura tenho 16 anos. Sou filho de sangue de Mãe Nilza e o *ogã* mais velho da casa”. *Ogã-Alabê*.

“Aqui ninguém fica com fome. Desde do tempo do meu avô. É vinte reais de pão todo dia que mãe Nilza manda comprar, mais de 32 pratos de comida que sai. Tudo aqui só compra os fardos. *Meu avô escolheu ela, e ela faz tudo do jeito que ele fazia, nesse sentido*”.

O parecer das “antigas”

(Guiomar)

“Sou viúva. Outra companhia, nunca quis. [...] *Desejos para os filhos*: “Qualquer coisa que meus filhos quisessem se formar, eu queria também. Eu coloquei eles na escola, mas não quiseram nada”.

“No meu caruru de Santa Bárbara, Cosme Damião, Crispim e Crispina, *Nilza me ajuda com as galinhas*. Tive duas filhas gêmeas, meu marido disse que ai fazer até ele morrer, quando acontecesse, era para eu continuar”. (Narra uma história de prova da presença viva dos *Erês Gêmeos*).

*A vontade de Roque se pudesse falar:*

“Ele queria que continuasse tudo certinho. Para não deixar a casa cair. *Como não caiu com a filha que faz todas as obrigações do tempo dele*”.

(Dona Lourdes)

“Sou de São Felipe. Trabalhei no terreiro no tempo de Roque, mas nunca tomei um banho de folha. *Candomblé* é uma responsabilidade muito grande. Fiz duas cirurgias na perna. Tenho uma cicatriz enorme. Tenho meu dinheiro, mas conto com a ajuda meus filhos e vizinhos”.

“*Nilza teve seus filhos e tomou os filhos dos outros para criar*, mas é um povo que não considera ela, não ajuda. Nilza era para viver rica. Ela dá comida a muita gente. *Ela não merce isso, não*. Que eles peçam a Deus a vida de Nilza, se ela faltar, acabou tudo. Porque as outras não vão fazer o que Nilza faz. Nilza se vale com Bezinha (Bel de *Nanã*) para ajudar a fazer as coisas”.

*Filhos de Nilza:*

“A não ser o mais velho, Dagone que morreu, todos passaram pela minha mão. Dava banho de umbigo, e guardava em lugar seguro. Na roça (zona rural), enterrava no curral. Bura veio ver o umbigo dela, já tava tudo em pó” (Sorri).

*Esposo de Nilza:*

“Jorge, foi criado aí no terreiro. Desde pequeno que ele andava junto com Roque. Gosto muito de Jorge, não tenho o que dizer deles. Me dou com todo mundo ali, graça a Deus”.

5.2.4. Com a última palavra, a herdeira do Reinado de Congo de Ouro – início do Reinado de Mãe Nilza de *Iansã*



**FIGURA 72 – *Iansã/Oya. Epahei!***  
FONTE: <http://maenilza.blogspot.com/> (Acesso em 2019).

*A Ialorixá, Mãe Nilza de Iansã no lugar de rainha*

Sempre presenteando todos e todas com sua sabedoria, conselhos e ensinamentos.



**FIGURA 73 – Festa dos Caboclos Tupiáci e Boiadeiro**

FONTE: A autora (06/07/2019).

Suas orientações são para seus irmãos de fé, mas servem, em geral, para todas as pessoas:

Apelo pela união:

*“Estamos todos no mesmo barco e para sair desta Tempestade. Temos que remar todos Juntos”* (<http://maenilza.blogspot.com/>).

*“Por mais Forte que seja o Galho, quem Sustenta a Árvore é a Raiz”* (Mãe Nilza de Iansã).

*“A União sempre fez a Força. Candomblé e Umbanda Reunidos num Só Axé...”* (Mãe Nilza de Iansã).

*“Não podemos perder Espaço para a Intolerância e Arrogância, assim, deixaremos a nossa História Morrer...”* (Mãe Nilza de Iansã).

Comportamento:

*“Conheça, Valorize e Respeite sua Ancestralidade”* (Mãe Nilza de Iansã).

*“Orixá não muda a Essência de Ninguém. Água nunca será Terra. Bem como, Fogo nunca será Ar. Orixá Te Oferece Ferramentas para Crescer e Adaptar-se. Portanto, você sempre será Responsável pela sua Evolução”* (Mãe Nilza de Iansã).

*“Enquanto no Mundo tem Gente Pensando que sabe Muito, Eu Apenas Sinto Muito”* (Mãe Nilza de Iansã).

Ansiedade:

*“Tempo disse para tempo tudo com Tempo tem Tempo” (Mãe Nilza de Iansã).*

*“É Tudo no Tempo Certo” (Mãe Nilza de Iansã).*

Valorização:

*“O candomblé é Magia, Beleza, Fé e Ancestralidade...” (Mãe Nilza de Iansã).*

*“Amo meus Orixás Amo Minha Religião” (<http://maenilza.blogspot.com/2019/>).*

*“Uma Benção de seu Babalorixa e Yalorixa é uma Benção de DEUS junto aos Orixás, se eles estão ali e vc filho de Santo no campo Santo dele e porque a Espiritualidade assim direcionou. Então pense mil vezes antes de falar dele ou da casa que lhe acolhe ou acolheu, vc acarreta ao seu carma pendências espirituais.... Respeito ao seus, e agô em todos momentos. Axé!” (<http://maenilza.blogspot.com/2019/>).*

Fonte de energia:

*“As pessoas querem saber o segredo do meu Sorriso, da minha Força, da minha Fé... E querem saber de onde eu tiro tanto Amor, onde que achei a receita pra aceitar os problemas com Felicidade. Então eu respondo: Em Iansã. Obrigada Iansã, Ogum, Boiadeiro e Obaluaiê por Tudo” (<http://maenilza.blogspot.com/2019/>).*

Inspirada em outras vozes:

*“Meu compromisso não é tão simples como me vestir e cantar aos Orixás:*

*Vai além de iniciar um Yawò, um Ogã ou uma Ekedji;*

*É com Olorum, Orumilá, Oduduà e todos os Orixás;*

*Não é agradar ninguém e sim manter viva e forte a Luz de nossa Fé.*

*Axé transborda em meus olhos”;* ([https://mae-de-santo-de-nazare-das-farinhas-ile.negocio.site/posts/4876592488241079011?hl=pt-PT – 12/mar/2019](https://mae-de-santo-de-nazare-das-farinhas-ile.negocio.site/posts/4876592488241079011?hl=pt-PT-12/mar/2019)).

Um apelo ao Sagrado:

*“Pelo dia de hoje Obaluaie nos Abençoe e nos traga a misericórdia e a interseção nesse momento de aflição nos corações de quem precisa de amparo!!” (<http://maenilza.blogspot.com/>).*

Preconceito:

“A diferença entre seu Preconceito e a minha Fé. É que enquanto VC perde o seu tempo me julgando, o meu Orixá está me Ensinando a te Amar” (<http://maenilza.blogspot.com/2019/>).

“Vida mais digna, hoje e amanhã!!!” (<http://maenilza.blogspot.com/2019/>).

*Início do Reinado de Mãe Nilza de Iansã*



**FIGURA 74 – Reinado de Mãe Nilza de Iansã – Festa dos Caboclos**  
 FONTE: [facebook.com/MaeNilzaDalansa/photos/](https://www.facebook.com/MaeNilzaDalansa/photos/) (06/07/2019).

Calendário de reabertura do *candomblé* Congo de Ouro 2010.

Reabertura do *Ile Axé Alaketu Ajunsun Zitozan* – Reinado Congo de Ouro

*Mês de agosto de 2010.*

1º agosto. Domingo *Exu e Egun*.

7. agosto. Sábado Comida Comieira e *Atabaques*.

10 agosto. Terça-Feira Tempo, Balé, *Oxumare, Iroko e Oxosse*.



14 agosto. Sábado Toque para os *Orixás*.

16 agosto. Segunda-feira *Obaluaiê*.

21 agosto Saída e Cargos.

29 agosto. Domingo Feijoada *Ogum* e Caruru dos *Erês*.

*Mês de setembro de 2010.*

4 setembro. Sábado *Caboclo Tupiaci* e Boiadeiro.

11 setembro. Sábado Águas de *Oxalá*. (<http://maenilza.blogspot.com/2019/>).

Nessa perspectiva, o Legado do Sr. Roque Congo de Ouro está sendo mantido e honrado com muita luta, mas com grande prazer pela *Ialorixá* Mãe Nilza de *Iansã*, que orgulha-se de seu pai (ancestral) e luta para preservar a sua memória, presente em todo respirar do *Ilê* e caminha trabalhando em defesa de sua religião, seu espaço de moradia, de sua família, de seus valores, sua identidade, de sua alteridade, de seu *Arkhé*, desempenhando suas funções no terreiro dentro de suas condições, de saúde, inclusive, empunhando o “escudo”, fazendo a sua grande parte, sem esperar recompensa material de filhas/os, lutando para garantir o sustento material e espiritual do Terreiro *Ylê Axé Alaketu Ajusun Zitozan*, “Reinado Congo de Ouro” edificado pelo saudoso Roque Congo de Ouro, hoje, sustentado por Mãe Nilza de *Iansã*.

**CAPÍTULO V – AS VOZES FEMININAS QUE EMANAM “DE DENTRO DA PORTEIRA” DO ILÊ AXÉ ALAKETU AJUNSUN ZITIZAN – REINADO CONGO DE OURO**



**FIGURA 75 – Lideranças femininas do terreiro**  
FONTE: A autora (2020).

**NOTA:** Bel de *Naná/Nilza de Iansã/Dedéu de Oxum* – Festa de *Iemanjá*.

Chegamos, então, à parte principal desta pesquisa, pelo fato de contemplar os principais sujeitos deste estudo – as vozes das mulheres de santo que emanam de dentro do Terreiro Reinado Congo de Ouro – o discurso feminino no *Candomblé*. É o momento de ouvirmos, as tão esperadas verdades com muita atenção, de prestarmos a atenção no que essas mulheres têm para nos dizer. Quais são os seus discursos em torno dos temas com elas abordados, e a partir deles, tomarmos conhecimento sobre quais são suas alegrias, desejos, expectativas, queixas, sonhos, frustrações, esperanças e agradecimentos, dentre outros.

## **6.1. Encontro com o Sagrado**

O encontro com o Sagrado representa o momento mais especial desta pesquisa. O retorno foi muito mais do que imaginávamos. Ouvir essas pessoas foi criar oportunidade para as mesmas refletirem sobre si e sobre sua religião. Entretanto, não tínhamos a dimensão do quanto iríamos mexer com as emoções das mesmas. Um momento de abertura e revelações, em que essas pessoas, especialmente, as mulheres, pararam para refletir sobre o quanto a religião transformou as suas vidas. Digamos também, um instante para reavaliar e atualizar suas concepções em torno do significado que as Divindades representam para si.

### **6.1.1. O *candomblé***

Julgamos pertinente lembrarmos um pouco sobre a origem da diáspora que trouxe consigo o *Axé* para o Brasil. O *Candomblé* é a referência religiosa de matriz africana do terreiro Reinado Congo de Ouro. Ao investigarmos o dia a dia e os discursos da mulher de santo, coerentemente e conscientemente, assumimos a responsabilidade de entendermos o que nos for possível sobre a religião. Ressaltamos que estudar a religião não foi uma consequência de desta pesquisa, mas a primeira intenção. Verdadeiramente, não podemos separar uma coisa da outra. Então, veremos algumas considerações sobre o *Candomblé* fundamentada em estudiosos do assunto.

O *candomblé* é o nome dado a um conjunto de religiões existentes no Brasil com base em religiões de matrizes africanas. Dentro do *candomblé* existe uma

multiplicidade de práticas religiosas dividida em diferentes nações que a compõe. As nações são formadas devido às línguas e regiões de origem de cada subdivisão do *candomblé*. Segundo Edson Carneiro (2002), a Bahia é o Estado onde o *candomblé* mais se fortaleceu.

De acordo com Carneiro (2002) os povos africanos durante a diáspora para o Brasil, podem ser divididos em dois grandes grupos conforme a procedência: negros bantos (sul da África), os sudaneses (da zona do Níger, na África Ocidental). Estes últimos foram introduzidos na Bahia, de onde foram espalhados pelo Recôncavo Baiano, utilizados nas lavouras. Os negros sudaneses eram os *nagôs* (*iorubas*), os *jêjes* (*ewes*), os *minas* (*tshi e gás*), os *galinhas* (*grúncis*), os *tapas*, os *bornus*. Ainda na Bahia entraram negros fulas e negros *mandês* (*mandingas*), carregados de forte influência muçulmanas, etc.

O termo *nação* foi criado usado para designar as divisões étnicas africanas. Surgiu nos séculos XVII e XVIII, no continente africano, sendo usado inicialmente, no contexto do tráfico, também é usado para designar o seguimento ou a linha religiosa do culto dos *candomblés*, suas práticas, como se organizam no Brasil: a nação *congo/angola* (*banto*) – compreende as nações dos Reinos do Congo e de Angola – líder religioso: *Tata bia nkise / Mameto bia nkise*; a nação *jeje* (*ewê-fon*) – compõe as etnias *Mandigas, Fantis, Ashantis, nMinas, Fon, Mahis*, etc. – líder religioso: *gaiyaku, done, mejito/Rumbono*; e nação *Ketu/nagô* (*ioruba*) – formada pelos povos oriundos da atual Nigéria e do Benim (cidade de *Ketu*), que passam a ser conhecidos, como povos *ioruba* – líder religioso: *Babalorixá/Yalorixá*.

O Terreiro Reinado Congo de Ouro, pertence ao grupo desta última nação. A primeira é nação é *Ketu*, mas contém culto da nação Angola. Chamamos a atenção que a denominação do terreiro, não está relacionado à nação da casa. Foi um apelido de seu líder adquirido por uma situação inusitada, num culto na casa de dona Ester quando tocavam para *Oxanguian*, ele chamou a atenção de que o toque pertencia à nação *Congo*, e não correspondia àquele culto.

A nação *Ketu* composta, inicialmente, com os africanos oriundos da região onde se localiza a atual Nigéria, antiga cidade de *Oyó*, tendo suas cerimônias rituais faladas no idioma dessa região. Na nação *ketu*, as divindades cultuadas recebem o nome de *Orixás*.

A nação Angola tem sua origem com os povos africanos vindos das regiões central e sul da África, correspondentes aos países Angola e Congo, sendo estes

enviados primeiramente para a Bahia e Pernambuco. Na nação Angola, as divindades cultuadas recebem o nome de *Inkices*.

A nação *jeje*, a princípio, tinha a indicação de que era formada por povos trazidos da Costa da Mina, outros estudos indicaram que pertenciam a um grupo bem menor, originário do antigo Reino do Daomé. Na nação *Jeje*, as divindades cultuadas recebem o nome de *Voduns*.

Lordy (1999), em poucas palavras traduz uma imagem que retrata parte da dimensão de o que o *candomblé* representa para o povo de santo:

Neste quadro, a instituição do *candomblé*, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, a tradição verbal e não verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africano no Brasil (LORDY, 1999, p. 8-10).

As ervas, folhas de *Axé*, é o principal elemento *Candomblé*. Cada *orixá* é dono de uma erva, as ervas são associadas à cânticos e rezas, as folhas são e usadas em banhos, limpezas cerimoniais e cerimônias de cura, ritos iniciativos.

Foi com muito sacrifício que o povo negro edificou, durante séculos, os alicerces culturais e religiosos que sustentam e, até hoje, promovem a continuidade desses valores. No alvorecer do século houve fortes reações da sociedade contra as tentativas dos negros de se projetarem na condição de sujeitos da formação de valores permanentes que hoje melhor singularizam e definem a sociedade e a cultura baianas.

Como vimos, fazer parte de uma religião de matriz africana, principalmente o *candomblé*, sempre foi muito mais complicado, e no passado, mais ainda devido às perseguições policiais em nome do Estado. Pertencer ao *candomblé* não significava apenas ter uma religião diferente, mas confrontar o projeto de dominação e expansão de riquezas do colonialismo, imperialismo e capitalismo. A intenção era frear as revoltas que vinham acontecendo, pois, apesar do esforço para a separação das nações, o *candomblé* representava o ponto de encontro de todas elas. As populações negras tinham que se ajustar aos seus ditames, maneira mais fácil de mantê-las cativas e garantir o equilíbrio econômico de senhores e Estado. Ressaltamos, eleger o *candomblé* como sua religião, seja por qual for o meio ou condição, é um sempre um ato político, um ato de resistência. Por isso, essas mulheres as quais ouviremos agora, não representam apenas a sua família, o seu

terreiro, sua nação ou a religiosidade afrodescendente de sua cidade, mas enfrentam, sustentam e confirmam a história de uma civilização milenar.

A maioria das mulheres entrevistadas, do total de 19, já nasceu dentro do *candomblé* – convive com a religião desde criança. Dividiremos a análise em dois grandes grupos. Aquelas que “estream”, neste mundo, guiadas pelo ritmo do toque dos *atabaques*, somando 14 mulheres e as demais que somente mais tarde tiveram familiaridade com a religião, agregando 5 mulheres.

#### 6.1.2. Mulheres que nasceram dentro de uma religião afrodescendente

Do universo das 14, temos que 2 não são parentes de sangue de Mãe Nilza (Alaíde e Paty). Destacamos que Alaíde nasceu dentro do um terreiro em Cachoeira, do qual seu pai era o líder religioso, foi iniciada ainda criança, mas devido o rumo que sua vida tomou, da iniciação, só veio tomar conhecimento mais tarde, bem como, Patrícia, filha adotiva de Mãe Nilza, chegou para a comunidade com apenas 7 anos de idade, por isso, consideramos ter nascido no *candomblé*, visto que a Psicologia atuante assegura que essa é uma idade da infância que, em tese, corresponde a uma fase ainda com pouco saber das coisas que nos cercam. Vale salientar que Paty, embora esteja envolvida com o sagrados desde criança, veio fazer sua iniciação com 20 anos de idade. Saiu da sua comunidade para morar com seu companheiro, não deu certo, então voltou e fez santo com Mãe Nilza, com a qual reúne duplo parentesco filha afetiva e filha de santo.

Assim sendo, as demais, contando 12, possuem vínculo consanguíneo. Conviver com o Sagrado desde sempre, não significa que todas foram iniciadas logo na sua infância, mesmo que a manifestação dos *orixás* ou *inkices* seja uma realidade frequente. Vale lembrar que a inserção no *candomblé*, no passado, em muitos casos, não se dava, necessariamente, através do cumprimento de obrigações ou sequências ritualísticas, pois, para muitas pessoas, o entendimento era que o fato da manifestação habitual da/s divindade/s em uma pessoa e o seu nível de mediunidade, somados ou não aos conhecimentos adquiridos durante a sua convivência em meio ao Sagrado, eram suficientes para uma mulher ou um homem ser considerada/o de santo e trabalhar, pois, o conhecimento, nesse caso, era garantido por meio da presença da divindade e, conforme a literatura, também é muito comum na umbanda, afirma seu Jorge, dentro outros informantes:

(Jorge)

“Naquela época não tinha essa necessidade fazer a feitura do santo para uma pessoa poder trabalhar, não. O que importava era o dom. Porém, só fazia a iniciação completa, com raspagem, de um/a filho/a, se tivesse preparado, pela iniciação completa também, com tudo registrado”.

E ainda outro meio, no qual a pessoa pode ser escolhida, determinada para trabalhar, mesmo antes de vir ao mundo, a exemplo do caso de Roquelina (Bura) que, segundo a sua narrativa, ela já nasceu feita.

6.1.3. Entrar – iniciação: ocorreu na infância – na adolescência ou quando adulta – a família como esteio das religiões afrosdescendentes

Entendemos que a iniciação, além de ser um meio de controle do conhecimento e conseqüentemente de manutenção da hierarquia, algo muito mais rigoroso no passado, pois segundo Vanzina (2010) na África antiga, a iniciação não se restringia, apenas, ao aprendizado do saber, exclusivamente, religioso, mas além disto, estava associada à função social, o ferreiro, o oleiro, etc. Isto é, o processo gradual de iniciação garantia a gerência do saber de cada função, do conhecimento profissional, podendo uma pessoa iniciar-se em mais de uma função, passou, nos dias atuais, a ser também uma exigência tanto legal, quanto social, funcionando como prova de autenticidade e garantia de sucesso na execução dos trabalhos.

#### *A iniciação ocorreu na infância*

Portanto, ainda nos referindo ao último grupo citado, veremos que cada uma se iniciou no *candomblé* em estágios diferentes da vida. No período da infância temos apenas duas (Karol e Bura):

Karol – ocorreu aos 12 anos de idade, a mais nova das entre todas entrevistadas, apesar de nascer dentro da religião, informa que sua feitura, ainda criança, foi motivada por um problema espiritual surgido dentro do próprio terreiro, conforme afirma no trecho abaixo:

“Quando eu era pequena, mãe Nilza fez um *ebó* e o que estava com a mulher pegou em mim”. Fiquei ruim. Me levavam para o médico e não descobria. Fui para vários hospitais e nada. Fiz vários exames. Um dia quando cheguei do médico, Mãe

Nilza, um bocado de gente de *lansã* tinham manifestados, virados – Mãe Nilza, minha tia Bal, tinha um bocado de santos aqui. Aí fizeram o procedimento, fizeram uma limpeza em mim e fiquei boa. Na época, minha mãe frequentava o *candomblé*. Minha mãe passou para a ser evangélica foi por causa do meu padrasto que tinha um vício, passou a ver coisas dentro de casa, e criar confusão. Aí minha mãe começou a ir para a igreja sozinha. Ele começou a ir atrás, foi indo e hoje já vai fazer 6 anos lá”.

A outra afirma ter nascido feita e, por isso, não precisa passar por outros rituais de iniciação:

(Bura)

“Sou filha de *Obaluaiê*. Não sou iniciada, já nasci quase pronta. Segunda visto branco e acendo uma vela”.

*Relato*: “No quando eu nasci, minha mãe estava manifestada de *lansã*. No dia estavam cantando o *olubaje* de meu avô, 16 de agosto. O *Erê* dela deu passagem e falou que era para levar para o hospital que ela estava sentindo dor. Mas levaram para uma casa que a gente morava aqui no lado. Por sorte, na época, tinha uma parteira que morava do lado de Bezinha de *Naná*, a Mãe-Pequena da casa que me levou. Aí fez o parto. Carlinho de *Oxum*, filho de santo de meu avô, *iaô*, na época, me enrolou na camisa dele e trouxe para o *Obaluaiê*, no seu *Olubajé* (um banquete para o rei da terra) de meu avô, que estava acontecendo. Um dos *orixás* mais temidos”.

Explica o mito: “É a festa que os outros *orixás* deram para *Obaluaiê*. Porque, na época, os *orixás* eram vivos, existiam na África. Fizeram uma festa e esqueceram de convidar ele (*Obaluaiê*), aí todos os *orixás* se reuniram e viram que tinha que fazer alguma coisa para ele, porque todos temem a ele, por ser um *orixá* da saúde, da vida e da morte. Cada *orixá* deu sua comida que mais gostava, fez uma festa só para ele. A maioria das casas tem o *olubajé*”.

*A iniciação ocorreu na fase adolescência ou adulta*

Porém, a iniciação, propriamente dita, das outras aconteceu na adolescência ou na fase adulta. Foram 3 na fase da adolescência e 7 na fase adulta da vida. A seguir, nomes e anos de idades: No primeiro grupo Nilza - com 15; Jorgina – com 13



e Andressa – com 14. No segundo temos: Bel – com 43; Bal – com 20; Dedéu – com 40; Neidinha – com 18; Pipiu – com 27; Xuxa – com 18; e Nega – com 25.

Contudo, Nega destaca que o processo de sua iniciação aconteceu ainda no tempo de seu avô, Roque, porém, com o seu falecimento, o processo foi interrompido, terminando por concluir com Pai Jean de Muritiba. A mesma coloca como sua grande motivação para iniciar-se no *candomblé* o bem estar de seu filho, a tranquilidade e paz dele, o qual, na época, apresentava sérios problemas de relacionamento, transtornos que afetavam seriamente os seus estudos, pois, eram várias as reclamações que chegavam da escola sobre ele. Coisas observadas, também, por ela e familiares no seu relacionamento com demais crianças da comunidade:

(Nega)

“Seis anos, era para ter mais de iniciação, por ser nascida já dentro do *candomblé*. Mas eu acho que tudo é no tempo do *orixá*, como ele quer. Se não entrei antes foi porque ele não quis. Comecei no tempo do meu avô, mas ele faleceu, interrompeu tudo. Aí eu fui fazer lá. Deu tudo certo, então...”. *Relato*: “Eles (os *orixás*) apertam, vai naquilo que mais toca você. Foi por causa do meu filho. O povo dizia, enquanto você não fizer o santo, seu filho não vai melhorar. Ele era muito agitado, agressivo, ninguém suportava, na escola era queixa todo dia. Tudo ele queria brigar”.

#### *A família como esteio das religiões afrodescendentes*

Constatamos que embora sejam diferentes os caminhos que levaram 19 mulheres a entrarem para o *candomblé*, o certo é que o fator familiar contou muito. Mesmo aquelas 12 que já nasceram no terreiro, depois, cada uma dona de seu nariz ou pelo menos com poder ou de liberdade para suas decisões, poderiam optar por uma outra religião, mas continuaram, enfrentando juntamente com o seus pais ou avós, seu Roque e dona Maria, os desafios da vida, sempre juntos, tanto na sustentação da religião quanto da grande família que se formava. Foram 7 mulheres que vieram confirmar seu comprometimento para com os *orixás*, já na fase adulta de sua vida. A maioria já com família constituída também. Poderíamos dizer que o fato de terem nascido dentro de um terreiro tivesse gerado alguma pressão. De jeito nenhum. Temos como exemplo de quem nasceu e tomou direcionamento religioso

totalmente diferente: Lana, filha de Dedéu e Antônia, filha de Nilza e mãe de Karol. A primeira é testemunha de Jeová e segunda que chegou a ser iniciada, hoje é evangélica. E as duas continuam sendo bem quistas na família. Além disso, no grupo das 5 mulheres que se aproximaram da religião somente em estágio posterior de sua vida, houve quem declarasse, como motivação, a defesa de alguém de sua família.

Verificamos que o grupo das 12 mulheres, unidas, também, por laços consanguíneos levaram em conta que a raiz familiar e a relação afetiva com a mesma ditaram o destino religioso delas. Foi a união de todas/os para se ajudarem, ao mesmo tempo, se apoiavam em seus pais, que mais contou para a formação desta rede de confraternidade e de solidariedade, simultaneamente, religiosa e familiar – as mais velhas com olhar para seus pais, a mãe Maria e seu Roque, e as mais novas para seu avô Roque e a sua mãe Nilza e todos juntos com o olhar voltado para os *Orixás* e os *Caboclos*. Essas mulheres aprenderam com seus ancestrais que a continuidade de suas vidas somente tem sentido se a vida da/o Outra/o continua.

Em outras palavras, essas mulheres, possuidoras de grandes conhecimentos, nos ensinam, na prática, o mesmo que Malomalo *apud* (KUKALESA, 2013), nos explicou, teoricamente, dentro da antiga filosofia *Ubuntu*.

[...] Na África, a felicidade é concebida como aquilo que faz bem a toda coletividade ou ao outro. E quem é o meu 'outro'? 'São meus *orixás*, ancestrais, minha família, minha aldeia, os elementos não humanos e não divinos, como a nossa roça, nossos rios, nossas florestas, nossas rochas'. [...] 'o ser humano tem uma grande responsabilidade para a manutenção do equilíbrio cósmico' (MALOMALO, 2013 *apud* KUKALESA, 2013).

Voltemos a uma questão muito importante mencionada no quesito comunidade-terreiro, que pode nos auxiliar no entendimento de qual é o esteio do terreiro Reinado Congo de Ouro. Relembramos aqui na África Antiga, talvez conservada em alguns de seus países, a família ampliada, como lá é denominada, era mantida através de uma economia familiar – produção de subsistência, agrícola e/ou pecuária que seve como base de sustentação para alimentação de todos os familiares: um tipo segurança alimentar de cada núcleo familiar. Dentro de uma determina extensão de terra, herdada ou conquistada por uma liderança ao lado de seu povo, seja patriarca ou matriarca, se forma/continua uma cultura – nesta

propriedade, sua prole nasce, cresce, forma nova família, compartilha momentos de alegrias e tristezas, até a sua morte. O interessante é que a comunidade em questão não tem uma atividade econômica comum a toda comunidade, nem pelo menos uma produção coletiva como esteio, que responda pela fundação, crescimento e sobrevivência desta comunidade – riquezas que perdemos com os tempos modernos forjados pela sociedade civil, mas os membros desta comunidade, no Brasil, cá em Nazaré, criaram seu porto comum de sustentação, porém, ideológico, ao qual se agarram nos momentos de dificuldade para continuar resistindo juntos, protegendo uns aos outros, cuidando para que a sua raiz não se rompa, não se desfaleça. Este porto seguro se apresenta sob duas formas para elas, que muitas vezes não consegue separá-las. O amor aos *Orixás*, ao seu pai, hoje um ancestral para o qual suas orações e pedidos se voltam e à sua grande protetora, Mãe Nilza de *Oxum*, quem por todos, trabalha, sofre, sacrifica-se, até mesmo a sua saúde, como também, por todos se alegra, essa tem como ídolo a figura de seu pai e, a razão de continuar vivendo, a sua mãe, dona Maria José.

#### 6.1.4. Mulheres que somente tiveram contato com a religião na fase adulta: permanecer-confirmação

O referido grupo de 5 pessoas que tiveram contato com o *candomblé* em momento posterior de sua vida apresentam motivações diferenciadas. Temos 2 que declararam questões espirituais, sem ter muita escolha, pois, suas vidas corriam risco de morte. Neste caso poderemos repetir o sentido das palavras de Sônia – entraram “pela dor”: Sônia e Sueli.

A primeira conta que foi vítima de um trabalho concentrado em energia negativa feito para sua mãe, porém, ela que estava mais exposta, e, ainda, por ser médium atraiu, recebeu tal energia e ficou doente, desequilibrada:

(Sônia)

“A minha mãe, Deroteo. *Relato*: Minha mãe, casada com meu pai. ‘Homem certo’, pegou uma amante, ela ainda achou que minha mãe era quem estava errada, apertou a mão em minha mãe, eu que ia chegando do trabalho, foi que recebi. Porque eu sou médium. Saí doída, atordoada. Aí entrei à pulso para o *candomblé*, para tirar as coisas. Fui parar na casa de um zelador (*babalorixá*). O Preto Velho

dele disse que eu tinha que ir para os panos. E não sabia nem o que era. Era para eu fazer o *ebó*, a limpeza e daí o santo”.

E segunda, estimulada para resolver o problema da obsessão de sua mãe por um *egun*, no caso dela, foi um espírito obsessor, que a deixou louca. Porém, mesmo tendo sido recuperada a saúde espiritual de sua mãe, ela continuou resistente e, somente depois da provação pela qual passou com a primeira gravidez, há 40 anos, foi que, definitivamente, aceitou a religião. A mesma afirma que foi advertida pelo *Orixá Ogum* de que deveria abandonar o hospital, caso contrário ela morreria:

(Sueli)

“Antes eu não suportava. Com 5 a 10 anos idade, minha tia me levava para a Assembleia de Deus. Foi a minha mãe que teve uma obsessão espiritual muito forte e ficou louca. Estava com *egun*. Depois passou a ser a *médium* da casa” (Firme mesmo, depois do 1º filho).

Uma delas, Luana, não soube explicar bem o porquê. Relata que vivia rodando pelos *candomblés*, ou seja, frequentava, mas nunca havia descoberto que tinha santo. Veio descobrir quando passou a frequentar a comunidade-terreiro, da qual, hoje, faz parte e convive, através dos búzios:

(Luana)

“Não foi nem eu. Porque eu rodo no *candomblé* há anos, mas ninguém nunca me deu um comparecer de que eu tinha santo. Nunca se preocupou em cuidar, ver porque eu agia assim[...]. De uma hora pra outra surgiu que eu tinha santo”.

Porém, 2 confessaram que a sua decisão em entrar para o *candomblé* foi de livre e espontânea vontade. Entendemos, dentro de suas palavras, que não foram pressionadas por nenhum tipo de necessidade: Ximena e Vanessa.

Uma alega que ninguém de sua família pratica essa religião, sua motivação foi o contato com o povo de santo, suas amizades conquistadas nesta comunidade:

(Ximena)

“Da minha família não tem ninguém, só eu e meu esposo. Entrei por causa da aproximação com o povo do *axé*”.

A outra para resolver problema de relação amorosa e lá conheceu um outro lado do *candomblé*, muito mais significativo e positivo, começou a se interessar e investigar como as coisas aconteciam, a partir de então, passou a ter fé e amar seu *Orixá*.

(Vanessa)

“O amor. Conheci a religião pelo lado mal. Fui buscar ajuda para trazer o amor de volta, daí conheci o lado bom e comecei a me interessar pelo efeito da fé, as incorporações dos *orixás*, na busca de conhecimento sobre o que era realmente a religião, e a partir daí criei amor e muita fé”.

#### *Permanecer – confirmação*

O contrário de serem movidas por diferentes situações ou condições de emergência, para a inserção ou tomar conhecimento do mundo dos *Orixás* e *Inkeces*, permanecer, entrar, literalmente, para o *candomblé*, é uma decisão, um posicionamento na vida. Confessadas pelas 19 mulheres, as revelações das mesmas quando indagamos a razão ou fundamento para permanecer, ou melhor, continuar fazendo parte do grande complexo religioso erguido por esta comunidade, as respostas foram pouco variaram. Concentraram em: por respeito ou amor a algum parente específico, pela família e a maioria absoluta por amor ou fé nos *orixás*, algumas que responderam as duas coisas, enfatizaram a fé acima de tudo. Então, temos:

(Nilza)

“Os *Orixás*”;

(Bel)

“Estou porque gosto do *candomblé*, não é compromisso, eu não prometi nada a ninguém”;

(Sônia)

“Entrei pela dor, peguei amor”;

(Sueli)

“Depois da primeira gravidez comecei a responder, mas não me envolvia. Aos 26 anos atrás tive uma provação [...]” (A fé nos *orixás*);

(Jorgina)

“Meu pai. Se eu não ajudasse meu pai, quem iria ajudar? Nós como filhas. Só quando tem um filho que já tem o instinto para outra religião, por exemplo aqui: Eu tenho uma sobrinha que é evangélica. Nana, filha de Dedéu, é testemunha de Jeová”;

(Bal)

“Os *orixás*, mesmo. Porque tudo que a gente pede com fé, consegue, a gente alcança”;

(Bura)

“Minha família toda é envolvida, não tem como não permanecer. Também porque eu me sinto bem”;

(Aláide)

“A fé e o amor ao *Orixá*”;

(Dedéu)

“Porque eu gosto. Eu amo o *candomblé*”;

(Neidinha)

“Às vezes a gente vai até se desgostando. Eu nem participo de muitas coisas mais. Eu permaneço em consideração ao meu avô, mesmo depois de falecido”;

(Pipiu)

“Por amor aos *Orixás*. Mas se fosse para herdar o cargo de mãe, eu não queria. É muita responsabilidade. Você tem que viver só para quilo ali”;

(Karol)

“Pela minha fé nos *Orixás*”;

(Xuxa)

“Continuo por mim, me sinto bem com meu *Orixá* e pela minha mãe”;

(Andressa)

“Foi meus *Orixás*, que graças a Deus me fortalece e cada dia que passa eu amo mais ainda”;

(Nega)

“A fé nos *Orixás* e pelo meu filho”;

(Ximena)

“Por amor ao *orixá*. A minha iniciação foi planeja. Não foi de última hora não”;

(Paty)

“Saí daqui para morar com meu companheiro, mas minha situação estava muito ruim, ele era violento. Resolvi voltar para casa cá e fiz o Santo, que me livrou dele e de muitas outras coisas”;

(Vanessa)

“O que me fez permanecer nela é a fé mesmo, pois abaixo de Deus, meus *orixás* e meus guias nunca me abandonou”;

E (Luana)

“O que fez eu permanecer, foi meu dinheiro”.

Não entendemos ao certo o que representa a expressão “foi meu dinheiro, na resposta de Luana. É aposentada, vive de aluguel na comunidade. Ela afirmou e observamos, também, que precisa pedir comida na casa da Mãe Nilza, Bel e outras para sobreviver. Não tem nenhum indício de que ela tem responsabilidade financeira com o terreiro, mesmo porque ela mesma afirma que depois que tira o aluguel e remédio, não sobra quase nada.

Desacatamos que embora Luana, no quesito em questão, não ter indicado algo próximo às outras respostas, deixou transparecer durante sua entrevista e, mais evidente no final desta, com a formalização de uma mensagem, que a sua mãe de santo, a *lalorixá* Nilza de *lansã*, é a principal razão pela qual se mantém nesta religião ou comunidade:

(Luana)

“Para minha mãe”: “Que Deus ajude ilumine bastante, dê muitos anos de vida, que ela procure se resguardar, se proteger mais, que viva mais para ela e esqueça os outros. Cuide de sua saúde. Que os dela olhe pra ela com mais amor, mais carinho, que é isso que lá merece”.

Com exceção de apenas uma, a qual neste quesito não deixou evidente o que a fazia permanecer na religião, nem encontramos nas nossas observações e mesmo em suas outras falas elementos que, por momento, tal resposta fizesse sentido. Todas informaram um ou dois motivos para prosseguir praticando a religião na qual entrou, o *candomblé* – seja “pelo amor ou pela dor”, motivada pela fé, pela família, pelo pai, pela mãe ou, ainda, pela amizade. Porém, dois fatores únicos e, ao mesmo tempo, inseparáveis nesta religião: a família e o Sagrado – visto que não existe culto ao *orixá* sem o sentido de família: pai, mãe e irmãos. Sendo que o Sagrado foi o mais recorrido e determinante, representando a maioria absoluta das razões que as mantém.

Explicamos que, mesmo aquelas que entraram por extrema necessidade, para resolver os problemas da vida, encontraram como âncora a família e a proteção dos *orixás* no seu cotidiano, para seguir em frente, enfrentando todos os obstáculos, dificuldades e concepções negativas que a sociedade cristã criou em torno do *candomblé*, e usa isso como causa para punir os seus adeptos – não a religião em si, mas o povo negro – através daquilo em que mais se sustenta, a religião.

Porém, julgamos conveniente, levantar algumas questões sobre aspectos positivos e negativos que giram em torno do *candomblé*.

Destacamos que todo discurso é político. Ele está sempre impregnado de impressões, internas e externas, memórias do sujeito em relação a tudo que experimentou em contato com o meio e com o seu interlocutor. Deste modo, as impressões sobre um ser ou objeto traduzem não só o pensamento do sujeito, sua experiência, como também as ideias, conceitos e concepções que foram absorvidas do outro que exerce influência sobre este, podendo ser uma instituição ou mesmo pessoas em nome de uma intuição, mesmo que indiretamente, pois, se alguém faz um juízo de valor sobre o que não conhece, está defendendo um pensamento que não é originário de sua experiência, além disso, quando isso acontece é porque a este/a falante ou escrevente tem uma outra referência que lhe foi apresentada ou imposta. Desta forma, quando uma dessas vozes afirma coisas negativas sobre o *candomblé*:

(Sueli)

“Antes eu não suportava. De 5 a 10 anos, minha tia me levava para Assembleia de Deus.

(Luana)

“Sabendo que tem dois caminhos, o céu e o inferno. Dizem os crentes e eu acredito. Nasci na cidade Misericórdia, vim para aqui porque meu destino foi este, tá em déu em déu. Eu nem conhecia o *candomblé* [...]. Mudar de religião, não. Porque eu sou grosso, sou brabo, não dou pra ser nem católico, nem evangélico. A minha religião é o *candomblé*”.

Está óbvio que estas imagens negativas foram abstraídas de outros espaços que não o *candomblé*. A primeira voz informa literalmente de onde vem as suas concepções. O período que frequentou a Assembleia de Deus foi o suficiente para esta pessoa não suportar o *candomblé* que não conhecia, entrou para tirar um espírito obsessivo que se apossou de sua mãe. A igreja não deu conta, o *candomblé* resolveu os problemas de sua mãe, mas não foi o suficiente para convencê-la a ficar – reconhecemos que 5 anos não é 5 dias. Somente após uma provação, como denomina o ocorrido, se convence em entrar definitivamente para o *candomblé*. E a segunda, que ainda continuar com essas ideias, não conseguiu se libertar das influências externas ao afirmar que são falas dos crentes.



A ideia de que o *candomblé* é a fonte do mal, atraiu muita gente, principalmente, no passado, porém, muitos/as se decepcionaram, foi o caso desta declarante: “Conheci a religião pelo lado mal [...]. Sem conhecer a religião, sentiu-se atraída pelo que ouviu falar desta, porém, não conseguiu o que pretendia, mas ganhou um novo amor, pessoa que afirma ser um companheiro de verdade, e finaliza seu discurso: Criei amor e muita fé”.

Temos ainda quem encontre e até use de expressão muito popular para resumir seu a sua história: “Entrei pela dor, peguei amor”. Interpretando as palavras figuradas nesta frase, depreendemos que se não fosse por um motivo de força maior, ela jamais teria entrado para a religião, a sua mãe também foi o motivo. Reconhecemos que mãe é algo precioso em nossas vidas. A palavra “dor”, nesse contexto nos traz uma conotação de algo ruim, isto significa entrou em algo que não desejava, por ser ruim. Repetimos, mas quem disse a esta pessoa que era ruim? Nunca teve experiência com a religião. Entretanto, no mesmo verso afirma: “peguei amor”. Não é comum as pessoas pegarem amor por algo ruim. Você ama a sua mãe, seu pai, a sua família a porque é ruim? Evidente que não.

Alimentar uma concepção, conceito ou ideia negativa sem comprovação ou conhecimento profundo sobre, tem nome. Chama-se preconceito e, no caso específico das populações negras, racismo religioso. Essas mulheres mantinham uma visão negativa sobre o *candomblé*, tão somente pela influência do meio, ideias disseminadas por outros seguimentos religiosos que dominam o aparelho estatal, as estruturas, e, por conseguinte, mantêm fortes influências nos nossos modo de pensar e agir em relação ao outro.

Por outro lado, temos algumas afirmações próprias de quem conhece o terreiro de perto. Sabemos que na vida passamos por momentos difíceis, mesmo em meio à felicidade, acontece em todos os espaço religiosos ou não. Uma dessas vozes traz à tona a questão do desânimo: “Eu nem participo de muitas coisas mais”. Consideramos normal o desapontamento quando queremos mudar algo que não concordamos dentro de uma família ou religião. Conviver nunca foi algo simples, em qualquer que seja a referência familiar ou classe social. Temos que perder se quisermos ganhar, um depende do outro, é uma troca, às vezes pensamos em mudanças e mas não as fazemos, talvez porque tais ideias não estejam bem definidas dentro de nós, então deixamos acontecer. Porém, essas ocorrências, não é específico das famílias extensas ou da religião em voga. Em todo espaço familiar

há desânimos e rompimentos, contudo o mais importante destas comunidades tradicionais é que, quando se imagina sair ou se decide ficar, é muito raro alegar bens materiais, mas frequentemente, imateriais: o Sagrado, a família ou por fidelidade a um ancestral, como justifica: Eu permaneço em consideração ao meu avô”. Outra verdade é o terreiro como abrigo, lugar de acolhida: Acolhe novatos/as indistintamente, bem como, aquele/a filho/a que partiu, se resolveu voltar, as portas estão abertas: “Resolvi voltar para casa cá e fiz o Santo, que me livrou dele e de muitas outras coisas”.

Encontramos mais verdades, algumas das mais frequentes. Muitas vezes não precisamos de justificativas para amar ou gostar de alguém, somos envolvidos e não sabemos a dimensão. Da mesma forma, nem todo mundo que permanece no *candomblé* é por uma grande causa ou enfiamento na vida, e nem precisa, basta entender que está envolvido com o Sagrado, faz-lhe bem: “A minha iniciação foi planejada”. Significa que não teve pressa, não ocorreu por pressão de algum acontecimento: “Não foi de última hora não”. Outras: “Também porque eu me sinto bem”; “Estou porque gosto do *candomblé*, não é compromisso, eu não prometi nada a ninguém”. O amor à religião foi quase que unânime nas considerações dessas mulheres.

E a última, a verdade das verdades refere-se à vida de uma líder religiosa. Consideramos uma das mais justas: “Você tem que viver só para aquilo ali”. Temos prova cabal dessa afirmação: a vida de Mãe Nilza. As religiões afrodescendentes, especialmente, o *Candomblé*, são religiões de ocupação, de participação, de presença. A vida de uma líder desta religião é uma vida de múltiplas funções e responsabilidades. Além de *ialorixá*, ela assume a responsabilidade de mãe dos iniciados no seu *ilê*. Ela é o pai, a mãe, a juíza, a advogada, provedora, a conselheira, ela é tudo. Existe ainda, o fazer religioso que, muitas vezes, ocupa o dia todo, os fazeres domésticos que se repetem todos os dias e, além disso, a atenção e cuidados com os filhos biológicos, mesmo depois de crescidos. Como diz Mãe Nilza, “Não é pra todo mundo, não”. Assinamos embaixo. Como vimos *Candomblé*, assim como, todas as outras religiões, merece o devido respeito. As impressões infiltradas, irresponsavelmente, na consciência das pessoas, de que o *candomblé* é representação do mal, têm que ser desconstruídas. Uma religião que se dedica a cuidar do outro, como pai ou mãe, sem se importar de onde veio, contando mais o que deseja, quais são suas carências, dores, suas angústias e com esta pessoa

formar uma família e sentir quando esta/e filha/o ou irmã/o está com fome, não pode ser representante do mal. Não entraremos no mérito do valor semântico deste termo dentro das religiões de matrizes africanas, adiantamos, apenas, que para essas, não há separação entre o bem e o mal. Por isso, busca o equilíbrio dessas duas forças que se encontram dentro de nós. Concluimos, só vivendo no terreiro para conhecê-lo, ademais, tudo é falácias e racismo religioso.

6.1.5. Entrar – iniciação (homens): contato na fase adulta, permanecer – confirmação

Dos 6 homens entrevistados, 5 declaram ter nascidos dentro da religião. Embora, todos estes que nasceram mergulhados no Sagrado só vieram passar pela iniciação, propriamente dita, quando adultos. Assim, apenas um encontrou com o Sagrado só depois de adulto.

Deste primeiro grupo, que desde criança já entoavam os cânticos dos *orixás* (Jorge, Grilo, Agenor, Marcelinho e Jutaí), um deles afirma que sua iniciação foi motivada por problemas de saúde (Marcelinho); três deles afirmaram que a motivação foi a família e o gosto pela religião (Jorge, Grilo, Agenor); salientamos que o último (Jutaí) foi recolhido essa semana (segunda semana de janeiro de 2020), informou-nos que sua iniciação havia começado há 10 anos, ainda na época de seu avô, mas devido seu falecimento, teve que adiar, mas agora decidiu de vez. Este declara também ser movido pela busca de equilíbrio em suas relações em geral, porém, mais ainda, pelo amor ao seu avô e ao Sagrado. Então, temos então:

(Jorge)

“Minha família, pai e mãe é do *candomblé*, daqui de Nazaré”.

(Grilo)

“Já nasci no *candomblé*. Movido pela força do *Axé*. Fiz minha iniciação por iniciativa própria. O *candomblé* é não é dinheiro, não. Tantas gente já chegou aqui, fez trabalho e ele não cobrou. O único rico aqui foi Congo de Ouro, deu caminho pra todo mundo. Ele foi o rei. Quando ele chegava todo mundo baixava a cabeça”.

(Agenor)

“Para falar a verdade, minha família de sangue é toda de *candomblé*. Minha mãe tem um *ilê* também. Conhecida como Mãe Toinha, herdou de minha vó, Maria de Lourdes.

(Marcelinho)

“Eu já era desde pequeno, porque tem minha bisavó, minha vó, minha mãe também já andava no *candomblé*. Eu era de outro *candomblé*”. *Saúde*: “Mas foi a saúde que me fez entrar de verdade”.

(Jutai)

“O amor ao meu *orixá*, o meu dom, a minha sabedoria, por amor a meu avô. O *orixá* tem me dado muito livramento. Ele afasta, mas ajuda também”.

#### *Contato com a religião somente na fase adulta*

Somente 1 dos 6 homens veio conhecer a religião depois (Gê). O mesmo alega que foi motivado para resolver seu problema de saúde.

(Gê)

“Passei por uma fase crítica. Estive doente, mas ninguém sabia o que era. Vim para uma festa e o *orixá* de minha mãe disse que eu deveria fazer a iniciação. Depois que eu fiz, o problema de saúde acabou. Tudo fluiu, Graças a Deus!”.

#### *Permanecer: confirmação*

Entrar para uma religião pode ser uma decisão marcante ou não, ou não ser algo tão difícil, mas confirmar que esta, o *candomblé*, é a religião que realmente escolheu para viver a sua espiritualidade, cremos que sim, mesmo porque, assumir uma religião como o *candomblé* significa ganhar uma nova família. Questionamos a 6 homens desta comunidade sobre o que os fez permanecer nesta religião, as respostas obtidas resumem-se no amor à religião e aos *orixás*: aprendeu a gostar; o *Orixá* é tudo na vida; o Santo segura; amor à casa e religião. Alguns desses revelaram que já deu vontade de sair, mas depois terminam ficando, porque entende que as coisas não são como a gente quer, e sim, como o Sagrado deseja. Mas sempre eles nos ajudam a encontrar um caminho melhor.

Aprendeu a gostar

(Jorge)

“Aprendi a gostar de *candomblé*. Desde 7 anos de idade eu aprendi a tocar couro”.

*Orixá* é tudo na vida

(Grilo)

“A caminhada do meu *orixá*. Porque o senhor *Oxóssi* pra mim é tudo na vida. Eu sonho muito com Ele. A minha fé”.

(Agenor)

“Porque gosto de coração. Várias vezes pensei em sair. Porque a gente pede ao *Orixá*, quando não é atendido, a gente se aborrece. Mas tudo isso tem um porque, às vezes o *orixá* gosta de testar. Depois, as coisas vão normalizando. Tem que ter paciência, o que eu não tenho”.

(Jutaí)

“Já tive vontade sair. Uma vez me zinguei, quebrei meu *ibá*, mas pedir forças a eles, e consegui continuar. Para mim, depois de Deus, tudo é o *Orixá*”.

O santo segura

(Marcelinho)

“O que me faz continuar é o santo mesmo. Tem vez que eu tenho minha reviravolta pra sair, mas é meu santo me segura. Ele (santo) se identificou com a casa. Meu santo de cabeça nunca desceu em outra casa. Também, por dona Nilza, não fosse ela, eu já tinha saído”.

Amor à Casa e à religião

(Gê)

“Hoje, é o amor, eu amo a religião, amo a minha casa, amo está aqui”.

No comparativo com as mulheres deste terreiro, constatamos que os homens são mais propensos a desistir de algo muito importante na sua vida que as mesmas. Pois, no universo pesquisado, a metade deles revelou que, em algum momento de sua vida, teve vontade de sair da religião. Mostraram-se menos pacientes e/ou perseverantes que as mulheres. Poucos suportam as dificuldades encontradas na vida que, mesmo dentro que uma religião, não são fáceis de serem resolvidas rapidamente.

## 6.2. Educação: um Sonho possível?

A finalidade desta questão foi saber qual era o nível de escolaridade das mulheres da comunidade-terreiro, e qual é a dinâmica mais comum de acompanhamento dos estudos das crianças e adolescente na escola, mas, principalmente, qual eram as suas concepções a respeito do comportamento da escola no tratamento e ensino aprendizagem de suas/seus filhas/os.

Alinhado ao objetivo desta pesquisa, investigamos o dia a dia das mulheres de santo residentes no Terreiro Reinado Congo de Ouro e outras que não moram, exatamente, dentro do perímetro fechado do terreiro, mas que já tiveram a experiência de morar permanentemente nesta comunidade, hoje residentes a um raio de 100 metros a partir do perímetro da comunidade-terreiro, porém, elas têm como ponto de apoio, a residência de *Ialorixá* Nilza e o espaço-terreiro como espaço muito mais influente de que sua rua de morada atual. No terreiro é onde passa a maior parte de seu tempo, mesmo durante a semana.

Existem 3 pessoas que a nossa atenção, pois, apesar de residirem em outra cidade, para elas, o terreiro continua sendo o espaço onde tudo que acontece importa. Falamos de:

(Suely de *Ogum*)

*Relacionamento*: “Convivência normal, de família”.

*Saneamento básico*: “Tem sim dificuldade. Aqui tem dia que cai água, dia que não. A acomodação é normal, sobra espaço e sobra cama na casa nova, de alojamento”. Cabelereira profissional, tem seus biológicos e de filhos de santo em Salvador, um deles necessita de cuidados especiais. Mas que deixa tudo, o carinho de seus familiares para vim atender ao pedido de Mãe Nilza, ajudá-la na cozinha – preparar, cozinhar e dividir –, fazer cada um o seu prato, seja para 40, 50 ou 60 pessoas. Tantos pratos são para quantas pessoas cheguem naquela casa a partir das 10:30, basta está pronto o almoço. As festas passam, mas dona Suely, dona Alaíde e dona Rita permanecem, não têm pressa;

(Alaíde de *Obaluaiê*)

*Relacionamento*: “Não tenho o que reclamar”.

*Saneamento básico*: “Não vejo dificuldade aqui na comunidade, não. Onde moro não paga nem água nem luz. Mas tem o serviço direitinho”.

Foram várias as vezes que dona Alaíde repetia: “Aqui é minha casa, eu me sinto feliz quando estou aqui, me sinto em casa”. Em momento algum encontramos essa mulher triste ou chateada com alguma coisa;

E (Dona Rita de Oxóssi)

Embora dona Rita não tenha participado diretamente das entrevistas, por timidez, vale lembrar que colaborou bastante. Também reside em Salvador, mas que, igualmente, a Suely e Alaíde, não quer mais sair deste lugar. Dona Rita tem duas pessoas na família com problemas de saúde, a filha e a mãe, além de um esposo que abusa do álcool, porém, está sempre aqui ajudando, dia e noite, nos afazeres religiosos ou não. Entretanto, às vezes, é difícil separá-los, pois, no terreiro, tudo se justifica em prol do Sagrado.

#### 6.2.1. Confiança no sistema escolar: vozes masculinas sobre os estudos – nível de escolaridade

Talvez por ignorarem as considerações de Narcimária Luz (1997) sobre as instituições oficiais que, em relação a essas, ela afirma possuir um sistema panóptico racista instalado, que visa controlar as massas para manutenção de um contexto social e politicamente favorável ao sistema de industrialização idealizado para as ex-colônias, para a maioria mulheres em questão, se mostrem tão seguras. Do total de entrevistadas do terreiro Reinado Congo de Ouro – 19 mulheres de santo –, 10 confiam no sistema escolar e na boa fé de seus dirigentes: Nilza, Bel, Gorgina, Bal, Alaíde, Dedéu, Karol, Paty, Nega e Pipiu. Todavia, percebemos que, no geral, não há um acompanhamento devido das crianças na escola por parte de seus responsáveis. A escola é quem “assume” toda a responsabilidade pelo sucesso ou insucesso da criança ou adolescente.

(Paty – 6º ano)

“Sim. Tenho uma menina, Emily”.

“Trata bem, não tenho o que reclamar”. *As atividades*: “Não consta nada sobre a cultura negra. Na sala de Emily é tudo misturado, branco e negro, isso é bom”;

A escola é boa. A turma é formada por diferentes etnias, mas os conteúdos não.

(Bal – 6ª série)

“Tive 6 filhos, hoje apenas 5.

“Eles se sentem bem na escola. Sem queixas. Tanto a escola trata bem, como o comportamento deles também, é bom. Vou na escola saber como tá e sempre recebo boas notícias deles”;

Uma verificação apenas do comportamento das/os filhas/os e médias.

Geralmente, o controle adotado pela família está mais no retorno da escola, se não há reclamação, não há porque se preocupar, tudo bem com eles. Verificamos também que a falta de manifestação negativa dos filhas/as em relação à escola, é outro termômetro comumente usado na comunidade. Entendemos que esse procedimento não dá conta de entender a real situação de um/uma estudante no seu ambiente escolar. Pois, nem sempre a escola assume o papel de informar aos pais sobre o desempenho do estudante na sala de aula, suas dificuldades, frustrações, silenciamentos, desânimos, etc. A falha de um acompanhamento muito centrado na demonstração de insatisfação das/os suas/seus filhas/os é que, mesmo nos dias de hoje, poucos estudantes – crianças e adolescentes – estão preparados para entender o que de fato está acontecendo na sala de aula e/ou na escola como um todo.

A maioria delas/es não conseguem absorver muitas informações ditas em diversas formas de atitudes e comportamentos. Por exemplo: porque ela/e, a/o estudante, é a/o última/o a ser chamada/o pelo/a professor/a para apresentar a atividade, se não é a/o última/o da lista; porque deixa ela/e dormir na sala e não comunica à sua família; porque o sobrenome dela/e não é destacado como os das/os colegas; porque todos os anos ela/e sempre senta no fundo da sala e ninguém se importa com isso, enquanto que alguns são sempre convidados para sentar na frente ou mais próximo do professor/a, não como castigo, claro, mas para aprender mais; porque sua/seu colega a/o desrespeita e não há uma atitude mais séria por parte da escola; quando se fala sobre religiões, não menciona as religiões de matrizes africanas, exemplo, *candomblé*, umbanda, etc.; porque sua/seu colega branca/o não possui tanta habilidade com as ginásticas, mas é quem sai como destaque nos desfiles públicos da escola; porque no auto de Natal (peça teatral religiosa), ela/e sempre interpreta o personagem pobre, necessitado, que espera a



clemência e salvação do Jesus branco, seu colega, e caso a peça seja produzida pelos estudantes, não são chamados a tenção sobre isso; dentre outras coisas. Tudo isso, sem contar com a falta de ciência sobre o que está sendo contemplado no Projeto Político Pedagógico da escola, muito relevante para o sucesso dos estudantes, quais conteúdos são ministrados nos livros adotados, nas atividades escrita ou propostas orais; quais são as referências de família, de cultura, de costumes, hábitos, *status* sociais, ideia de civilização, explícitos ou implícitos. Para além da contribuição do bom relacionamento do estudante com professores, funcionários e colegas para o êxito nos estudos, estão estes outros fatores acima reportados, os quais influenciarão por toda vida, em todos os aspectos, especialmente no profissional.

Temos ainda outras considerações que merecem apreciação. Quando uma ou outra criança apresenta uma rejeição aos estudos, o problema não é atribuído à instituição escolar, nem à família, e sim, visto como específico da natureza das crianças:

(Xuxa)

“Tenho 3 filhos, dois *ogãs* feitos, um de *Obaluaiê* e outro de *Oxóssi*. *Escola*: “O que tem 10 anos não quer ir. A escola liga todo dia pra mim. E sempre o pai tem que tá lá para ver o dia a dia dele, o comportamento”.

(Ximena)

“Tenho um filho. Está na creche [...]. “Estou satisfeita, sim. Eu acho excelente. Não tenho o que me queixar. A escola reclama dele. Eu acho justas, sim. Não é abuso da escola, não”;

(Vanessa)

“Tenho 1 filho, na escola”. *Escola*: “Estou satisfeita com a atuação da escola. A professora sempre fala que ele não é interativo. Eu percebo isso também. Ele não quer participar das atividades da escola. Quando tem evento ele diz que não vai”.

Todo comportamento tem uma razão. Achar que as coisas não tem jeito e abandonar a causa, não é melhor opção, principalmente, quando se trata de uma questão tão delicada como o estudo. Entendemos que a condição financeira e o nível de escolaridade dos pais podem ter contribuído para a dificuldade que essas mulheres demonstram em resolver ou encontrar a causa do problema, bem como, para avaliar a situação como um temperamento ou qualidade própria se suas/seus filhas/os e não como resistência no enfrentamento de um problema social.

O problema pode estar na escola, na família, nos dois, ou, mais provável, no sistema, na própria sociedade, todavia, a parceria família, escolar e Estado são elementos importantíssimos no enfrentamento dessas questões.

A outra questão é transferir para o estudante toda a responsabilidade na resolução dos enfrentamentos na escola. Estão em fase de desenvolvimento, precisam criar autonomia, sim, mas precisamos ter uma certa cautela. Declarações informam, em certos casos, que caso aconteça uma manifestação explícita de racismo, religioso ou não, a criança ou adolescente enfrenta o problema sozinha, porém, conseqüentemente, não toma a melhor atitude:

*Uma age por impulso*

(Pipiu)

“Tenho uma filha, estuda na escola pública, mas não estou satisfeita. Porque a sala é muito pequena para a quantidade de alunos, desorganizada”. *Relato*: “Uma vez chamaram ela de macumbeira, mas ela soube dá a resposta” (Não relata qual o tipo de reação);

*Por orientação costumeira da própria família*

(Sônia)

“Nada a reclamar da escola. Naquele tempo, a educação era outra. Elas que batiam, falar a verdade (suas filhas). Os colegas colocavam apelido, abusando... Eu mesmo dizia, ‘não tragam desaforo para casa, nego procurar...’;

A pesar de avaliar como bom o relacionamento na sua escola, relata o sentimento de angústia e antipatia que observa no irmão adolescente (Karol tem 18 anos).

“Não tenho filhos”. *Escola*: “Eu acho bom, porque eles não me tratam mal, não me desrespeitam e a diretora também é do *candomblé*”. *Outra escola*: (irmão) “O que ele mais reclama é da diretora. Ele não gosta do jeito que ela trata os professores, com desrespeito. E não gosta da professora de Geografia, porque ele deu pesca e ela tirou ponto dele”.

Nas três situações, percebemos situações de risco. No discurso de Sônia e Pipiu, aparecem situações reais de risco – reações violentas, sejam físicas ou

verbais, podem gerar um conflito maior e até fatal, algo que pode ser evitado, caso filhas/os contem com a segurança da mediação dos pais; E no caso do irmão de Karol, entendemos que esses conflitos internos precisam ser resolvidos pacificamente. Não é bom para nenhuma das partes. Ressentimentos não devem ser guardados, interferem na saúde espiritual, equilíbrio mental e, por conseguinte, nos estudos.

Salientamos que as nossas apreciações, de maneira alguma, têm o intuito de culpar as famílias de santo desta comunidade, muito pelo contrário. O que estamos fazendo é chamando a tenção de que o problema existe, é social, tem como ser resolvido e a responsabilidade primeira é do governo, porque a causa está na raiz da estrutura social do país. Está evidente que o motivo de algumas famílias agirem de tal maneira decorre de que, de certa forma, as mesmas não depositam confiança no sistema de ensino, ou melhor, no fundo, a confiança declarada nas palavras anteriormente, não chega a ser cega, mas infelizmente é a única alternativa que possuem. Uma criança que é incentivada a resolver tais tipos de opressão sozinha, num ambiente escolar e não a buscar o auxílio de uma autoridade – professor/a ou direção – é justamente porque esses pais não têm a segurança de que a situação será resolvida dentro de uma posição de igualdade para ambas as partes. Essas informações podem ter sido absorvidas de experiências próprias desses genitores em outras condições e até mesmo no seio da escola também. É o caso da mãe de Karol (Antonia) e Vanessa, os quais serão analisadas posteriormente na temática mais específica sobre racismo.

#### *As vozes masculinas sobre os estudos das/os filhas/os*

Infelizmente, no nosso país e, acreditamos, em tantos outros de grande influência do patriarcalismo na cultura, na família, a responsabilidade com a educação das filhas e filhos fica mais à cargo da mulher.

Dos homens entrevistados que possuem filhos ou criam netos, nenhum deles apresentam queixas (Grilo, Agenor, Gê e Jutai):

Grilo considera que o neto é uma estrela na escola e, por isso, está tudo bem:

“Só o meu neto está estudando. Não tenho queixas da escola. Ele fica tocando os toques que eu ensino aqui, na escola e o pessoal gosta”.

Gê, credita o sucesso escolar de filhas e filho à filiação religiosa da escola que é católica:

“Tenho 3 filhos, 1 menino e duas meninas. Só uma está em idade escolar. Não tenho o que reclamar, a direção da escola é católica apostólica romana. Meu filho já foi até coroinha”. (Pai e filhos não moram na mesma cidade);

Agenor, satisfeito com a escola, mas alega que os filhos não querem ir:

“Tenho dois filhos em idade escolar. Sim, estou satisfeito”.

E Jutaí, embora não acompanhe, também mostra satisfação:

“Estou satisfeito sim. Sem reclamações”.

Efetivamente, 3 não acompanham:

Agenor deixa a cargo dos avós e reconhece que as crianças estão agindo sozinhas:

“Eles é que não querem ir”. Não diz o porquê. (As crianças ficam mais na companhia dos avós, mesmos morando na mesma casa);

No caso dos estudos da filha mais nova, Grilo deixa à cargo da ex-esposa. A adolescente de 14 anos, abandonou os estudos no início deste ano:

“Minha filha mais velha Tainá, estuda Direito em Salvador. A que mora aqui deixou os estudos no início deste ano, foi morar com o marido”;

E Jutaí entende que a filha, também, adolescente, já é uma mulher, por isso, não precisa de sua interferência na saúde e, conseqüentemente, nos estudos:

“Tenho uma filha de 14 anos. Frequenta a escola. *Saúde*: Mas já está sobre si”.

Mas olhar feminino é sempre generoso, mesmo com as crias dos outros. A atual esposa de Jutaí sofre de depressão. Queria tomar a menina de Jutaí, fruto do relacionamento com a ex-companheira, para criar. Bura aconselhou que não, porque a menina já está criada e não vai respeitá-la. Qualquer coisa a menina vai dizer: “Você não é a minha mãe”.

#### *Nível de escolaridade*

Verificamos um baixo nível de escolaridade entre homens e mulheres. No total, de 10 mulheres, apenas 1 possui o Fundamental II Completo. E 2 dos homens, no total de 6 mal iniciaram o Fundamental II – consequência do abandono dos estudos por motivos diversos, porém, sempre associados a uma questão social,

tanto para as mulheres quanto para os homens. Os motivos mais frequentes são: a constituição de família ainda muito jovem, necessidade de trabalhar para ajudar os pais no sustento da família ou para seu próprio sustento; distorção série/idade – reprovação frequente; gravidez na adolescência; racismo; homofobia e, ainda, a falta de estímulo e perspectiva de vida, dentre outros.

No conjunto masculino, 4 possuem o 2º Grau completo. Proporcionalmente, indica um número superior ao de mulheres com o mesmo grau de instrução, porém, o total de mulheres entrevistadas corresponde a três vezes o de homens. Esses índices podem conter muitos aspectos imbricados, contudo, é notório que, dentro de uma comunidade-terreiro, as mulheres, em sua maioria, estão mais atarefadas que os homens, vistos os fazeres domésticos e cuidados com os filhos. Além disso, o ensino à noite, período geralmente frequentado nas séries finais pelas populações menos assistidas, favorece mais aos homens, uma vez que neste turno é mais difícil contar com a ajuda de pessoas da comunidade ou da própria família para deixar as crianças.

Nesse universo feminino, no total de 10, encontra-se, Mãe Nilza: “Estudei até à 4ª série”; Bel: “Estudei até o 4º ano”; Sônia: “Estudei até a 2ª série”; Bal: “Estudei até a 6ª série”; Alaíde (65 não de idade): “Estou cursando o EJA-Eixo IV; Dedéu: “Fiz até 3ª série”; Xuxa: “Fiz até 6ª série incompleta (7º Ano)”; Ximena: “Fundamental II completo”; Paty: “Estudei até o 6º ano”; Luana: “Do alfabeto, eu não sei”. E dos homens: Grilo: “Fiz até 6ª a série”; Jutai: “Estudei até a 5ª série”.

#### 6.2.2. Desafios: caminhos e respostas diferentes

Neste grupo destacamos a situação de duas mulheres: Luana e Alaíde. Luana de *lansã* tem 45 anos de idade, ela própria é a denúncia de o quanto esta sociedade, ou melhor, esta “pátria madrastra” se importa ou tem fracassado em relação à criação de “suas/seus filhas/os”, lembrando que temos milhões de Luanas neste país, todavia, mais fácil de encontrá-las/los em comunidades tradicionais, a exemplo das comunidades-terreiro. Outras Luanas que se vêm totalmente desprotegidas num espaço dito criado para educar, formar pessoas e torná-las cidadãs de bem, com as desculpas das/dos ambientalistas, mas o que muito se destaca nas escolas, quando se fala em formar cidadãos, é pagar as contas e jogar o lixo na lixeira. O primeiro quase impossível para a realidade dessas populações

neste país, principalmente, nos dias atuais, o segundo é uma possibilidade, mas devemos lembrar que quem está desempregado, pouco ou nada consome, por isso, produz menos ou nenhum lixo, contudo, deve cuidar do lixo alheio. O mínimo tempo que Luana passou na escola, não saiu do alfabeto, como afirma e confirmamos, uma vez que ela não assina, foi o suficiente para experimentar o “fel”, o amargo, de uma educação racista, homofóbica, que discrimina e exclui.

(Luana)

“Continuar? Não. Não sinto falta não. Acho que o sofrimento vai ser o mesmo que era antes”.

Apesar de quase nenhuma escolaridade, ela é comunicativa; vocabulário expressivo; de forte personalidade; sincera por demais; ciente, em parte, de seus direitos; consciente de sua condição na sociedade como mulher negra, trans., tal como, do valor dos estudos para pessoas na sua condição social, ao considerar várias vezes, durante a entrevista e em outros momentos em que tivemos contato, que a pessoa que não tem estudo neste mundo, não é ninguém. Fala com muita dor e não separa ninguém. Nas suas lembranças, todos colaboraram para seu sofrimento e, conseqüentemente, para o abandono dos seus estudos e criar o trauma que carrega, o que, às vezes, dentre outras questões, também a torna amarga com vida.

Alaíde de *Omolu*, mulher de 65 anos de idade, é prova de superação, de resistência ao sistema. Nascida num terreiro liderado pelo *Babalorixá* Manoel Batatinha, de Cachoeira, seu pai, com a sua morte, foi criada por parentes, levada para se empregar em Salvador, que dentre outros maus tratos a patroa chegou a agredi-la fisicamente, fugiu, conseguiu retornar à casa de seus parentes, continuou trabalhando de doméstica, conseguiu construir o seu barraco, mesmo precário, o qual pegou fogo, teve que se sujeitar a pedir esmolas nas ruas, mas que como conta, com sua luta e a fé em Deus e nos *Orixás*, conseguiu reconstruir seu barraco. Hoje fala com muito orgulho que retornou aos estudos, e que, apesar de não morar juntos, ela acompanha os estudos da neta, Talita, de 21 anos de idade, que retornou aos estudos por força de seu trabalho, e do bisneto, Cauã. Considera e assume filha, neta e bisneto como seus filhos. Felizmente, também temos muitas Alaídes nesta terra, porém, anônimas, invisíveis, porque a sociedade não tem interesse em mostrar provas de resistência tão grande como a de Alaíde. Por que será? Será que isto não é uma prova de que seu projeto de anulação das “massas” ou de

permanência da escravidão das populações tradicionais não foi tão eficiente assim com o povo de santo?

A responsabilidade com a família nunca termina. Característica primordial do povo de santo, principalmente, das mulheres.

(Aláide)

“Tenho 3 filhos. Uma filha, Tatiana, uma neta, Tália e um bisneto, Cauã. Hoje, não moram comigo, mas eu acompanho”.

“Estão na escola. Não vejo reclamações deles, não. Minha neta tem 21 anos, retornou aos estudos por exigência do trabalho”.

Relata uma longa e emocionante história sobre seu relacionamento e da turma com a sua atual professora:

“Eu estudo também, à noite. Não tenho o que dizer da minha professora, ela é minha terceira mãe. Ela é um doce. Ela faltou aula pelo problema de saúde do pai dela, a diretora assumiu. Quando ela retornou, fizemos uma surpresa para ela. Ela chorou. É uma turma de uns 30 alunos, menos idade, acho, uma que tem 16, mas tem de 35, 50, 60 até 80 anos estudando com ela. Ela faz questão [...]”.

Foi iniciada no *candomblé* ainda quando criança, mas devido ao seu afastamento da família, após a morte de seu pai, e ter acontecido ainda muito jovem, ela não tinha conhecimento disto porque, segundo ela, na nação em que foi iniciada (*jeje*) a marca da iniciação pode ou é feita na cabeça e não no braço, então ela não viu, veio descobrir em fase mais adulta, numa casa que revelou a sua iniciação.

“Meu pai era de *Omolú*, de *jeje*, filho de Cachoeira. Quando ele faleceu, o cargo ficou para mim, “o ouro”. Agora com certa idade é que fiquei sabendo. Eu não quero cargo, não. É uma responsabilidade muito grande. Ter só por ter?”.

Mesmo quando tudo ruiu, continuou de pé:

“Meu barraco pegou fogo. Cheguei a pedir esmola. Hoje recuperei a minha casa” (Relata uma longa história de superação).

Escolhas de estratégias de enfrentamentos, de sobrevivência:

“Quem faz a pessoa é a gente. A gente não amansa boi brabo? Pois é, tem que saber labutar com esse povo. E eu tenho minhas manhas, né? Tem patrão que não gosta de muita conversa, a gente é mesmo para fazer o trabalho dele e acabou”.

Voltando aos números, na comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro, contamos 8 mulheres das entrevistadas que possuem ou estão finalizando o

segundo grau. Não é o número desejável para uma comunidade-terreiro tão numerosa, mas é significativo, se considerarmos a história de resistência deste terreiro, fundado por seu Roque Congo de Ouro e sustentado com a ajuda de sua esposa e filhas em situação de extrema pobreza: Gorgina de *Oxum Opará*, Nega de *Ogum*, Bura de *Obaluaiê*, Andressa de *Iemanjá*, Vanessa de *Iansã*, Karol de *Iemanjá* e Sueli de *Ogum*.

Essas mulheres correram na contramão do destino. Observamos que, com exceção de Georgina e Suely, as outras estão abaixo da meia idade. O que não justifica tudo, visto que temos mulheres no grupo de menos escolaridade que com pouca idade também. Mas não podemos negar que as possibilidades de estudo para as novas gerações, nem de longe, não são as mesmas de há 45 anos atrás. Embora, mesmo nos dias atuais, o sacrifício é muito grande, essas mulheres têm que cuidar da casa, dos filhos, às vezes de outros parentes, trabalhar, zelar do seu Sagrado e, ainda, encontrar tempo e disposição para estudar, sem falar nos enfrentamentos encontrados nas sociedades oficiais por estas populações que nem sempre são perceptíveis pelas mesmas. O impressionante é que, geralmente, ouvimos um ou outro argumento, e muitas vezes caímos nessas armadilhas, de que o estudo garante um futuro financeiro melhor. Em tese sim. Mas de fato, para muitas pessoas não. Primeiro, falta mercado, segundo, a baixa qualidade do ensino que é oferecida pelo governo à população como um todo, terceiro, porque as regras estão em constante mudança.

Os “operadores” da política desenvolvimentista, estão sempre no controle da população, principalmente, da classe trabalhadora. Pois, para que o projeto de desenvolvimento industrial sustente e crie novos trilionários e, do mesmo modo, as grandes potências mundiais, é preciso assegurar mão de obra barata nas ex-colônias, e a formação do bom cidadão está permanentemente presente – o sujeito tem que ser produtor (trabalhar) e consumidor do lixo industrial produzido em larga escala. Quando a população, com grande contingente negro se sacrifica e avança nos estudos, consegue um título – o tão exigido no passado recente –, as regras já mudaram.

O sujeito agora precisa obter outro título, muito mais complicado. Isso em todos os tipos de profissão. Com essa eficiente estratégia muito utilizada pelo Estado, custará muito para que Nega, Andressa, Vanessa, assim como tantas outras, consigam um emprego e/ou avance profissionalmente. Pois, o grau de



exigência dos testes ou concursos costumam ser muito mais elevados para a qualidade da qualificação oferecida pelo Estado, para qual se esforçam para tê-la. Podemos resumi em poucas palavras, o mecanismo: “Segura-se a escada por determinado tempo e, nem bem saiu do primeiro, puxa-se novamente”. Assim sendo, a maioria do povo negro, etnia predominante na população brasileira, sujeitar-se-á a vender sua mão de obra pelo mais baixo valor do mercado. Alguns devem estar se perguntando e as pessoas de pele branca que também frequentam essa escola, não estão na mesma situação? Informamos sim e não, ao mesmo tempo. Todas as pesquisas oficiais revelam índices alarmantes, inclusive a ONU (2019), segundo a mesma 70% das pessoas que vivem em situação de extrema pobreza neste país são negras e os 80% mais ricos são possuem pele clara. Somente 1 em 4 pessoas com ensino superior é negra. É bom lembrar que 53% da população brasileira possui pele negra. Isso pode servir para reflexão. O número de mulheres negras que se encontram na de linha de extrema pobreza é absurdamente superior ao número de mulheres brancas. Sem contar que, na possibilidade de duas mulheres, sendo uma mulher branca, e esta se encontrar na mesma situação que a negra, ocupando uma posição de nenhum prestígio social, a salvação primeira sempre vem para a branca, por carregar a vantagem da boa aparência e sua etnia como representação de poder, conforme a narrativa eurocêntrica – é sempre vista como representação de boa índole. Não são poucas as vezes que ouvimos: “Essa moça não é para estar aí, não”. “O que aconteceu com a família? “Menina de boa aparência, podia ser modelo...”. Dentre outras lamentações por ver uma mulher branca em situação de inferioridade social.

Estamos dizendo com isso, que não basta abrir salas e mais salas de aula, é preciso assegurar primeiramente permanência e alta qualidade do ensino. E que realidades diferentes precisam de providências, também, diferenciadas. É o caso das populações tradicionais, especialmente, as comunidades-terreiro. Ao contrário do que desejamos, dentro dessa política, o povo de santo, mais agravante ainda, a mulher negra, estará fadado a ocupar eternamente os piores índices sociais neste país que por nós foi erguido.

Das mulheres que possuem o 2º grau, apenas Gorgina tem emprego formal, numa instituição oficial – trabalha como enfermeira no hospital do Estado em Nazaré, conciliando com o seu segundo mandato como vereadora na cidade. Este último é um lugar que incomoda as autoridades conservadoras e a sociedade

eurocêntrica em geral, principalmente, a bancada evangélica, pois é a demonstração de que nós não nos conformamos com a condição que insistentemente, tentam nos impor. Gorgina – mulher, negra de origem humilde, com crença nos *Orixá*, filha de *Oxum Opará*, nascida e criada dentro de uma comunidade-terreiro, ocupa um espaço de decisão na sua cidade. O espaço ocupado por ela não é orgulho só para a sua família e para o povo de santo, mas para todas e todos, mulheres e homens, negras e negros, independente da crença, mas que carregam consigo histórico semelhante, de enfrentamentos. É a voz do povo negro de terreiro e da população em geral também, independentemente de cor ou credo, “das pessoas simples que votaram em mim”, conforme ela mesma faz questão de destacar.

Um outro orgulho para a comunidade é Pipiu de *Iemanjá*. Por enquanto, a única de nível superior na referida comunidade-terreiro, fez Pedagogia pela Universidade Estadual da Bahia. Porém, infelizmente, encontra-se frustrada, pelo fato de até o momento não ter conseguido emprego na sua área. Está tentando outra alternativa de emprego. Concluiu recentemente o curso de Segurança do Trabalho. Mais uma vez damos prova de que a mulher de santo se esforça e muito para conseguir um trabalho que lhe dê mais dignidade. Mas o sistema perverso não nos dá condições muito favoráveis. Ela está usando outras estratégias. Uma mulher de santo, também nascida e criada dentro do terreiro, sem recurso financeiro, que chega à faculdade, ainda nos dias vigentes, não é muito comum para a sociedade brasileira, muito menos para a cidade de Nazaré. Uma coisa é uma mulher negra com condições financeiras favoráveis entrar para uma Universidade e, após isso, iniciar-se no *candomblé*. Outra realidade é de quem desde criança está acostumada que o tudo ou o pouco tem que ser dividido por muitos, que todas/os devem se ajudar por uma questão de sobrevivência e crescer sabendo que o sacrifício maior para um/a pode ser a privação da/o outra/o. E, essa mulher, em certo momento, enfrentar tudo isso para romper a barreira social.

Concluimos que ao contrário do que muito professam, que estamos acostumados à situação de miséria, ignorância e isolamento social, essas mulheres de santo continuam na batalha. Todas elas passaram pela escola. O abandono escolar, na maioria dos casos, foi fruto das condições sociais que direta ou indiretamente estavam enfrentando: o racismo sob todas as formas, de preconceito, de discriminação, responsabilidades financeira, falta de apoio familiar em decorrências também do histórico de estudos dessa instituição, etc. Entretanto,

nesta caminhada de enfrentamentos, para se obter uma formação que, verdadeiramente, é mais uma contabilização de quantos temos em tal nível, do que uma real preocupação de tirar-nos deste lugar que dizem estarmos acostumados, encontramos mulheres que conseguiram driblar os impedimentos lançados contra elas durante suas caminhadas. Estas mulheres estão dizendo para as demais da comunidade, para o povo de santo deste lugar, igualmente, para nós, que é possível chegarmos lá, porém, não é fácil, é um caminho de espinhos e que, além disso, que as barreiras são infinitas, pois, uma vez que alcançamos, uma etapa, outras barreiras se levantam, mas que é necessário enfrentá-las com meio de sobrevivência, pois, estas são estratégias incorporadas no aparelho estatal para nos manter eternamente na condição de serviçais, neste país.

### 6.3. Além do fazer religioso

#### 6.3.1. O fazer religioso – continuidade e expansão do Axé



**FIGURA 76 – Fazer religioso da Festa de Obaluaiê**  
FONTE: A autora (19/08/2019).

Esta é uma questão de uma dimensão maior, porém, o nosso principal interesse era compreender qual era o meio de sobrevivência dessas mulheres e se conciliam ou não o fazer religioso com outras atividades remuneradas ou não. Como o fazer religioso, é fruto de uma narrativa, uma história, iniciada em algum momento

em algum lugar e seu espaço de atuação é um espaço também histórico – espaço-terreiro –, achamos por bem recordarmos algumas palavras de Paulo Adriano Santos Silva (SILVA, 2015), para ele, o espaço é indissociável do território, todavia, sugere que o conceito deste último determina um princípio social, o germe das relações diversas do homem com o meio, o trabalho, com outros humanos:

[...] Nesse sentido o espaço é dotado de forma e função e corresponde ao social, ao espaço do homem, de trabalho, de vida, ou seja, o espaço é produzido através do resultado de relações sociais acumuladas através do tempo (SILVA, 2015 *apud* BOLETIM DATALUTA, 2015, p. 7).

A compreensão que temos sobre o terreiro como espaço Sagrado é de que essa condição, para o povo de santo, contempla a representação de território; história de luta; sociabilidade, devido à herança cultural. É espaço de comemoração, educação, cuidados e proteção; espaço familiar, onde habitam seus zeladores, é a Casa, a Morada do Sagrado, mediante ao qual fazemos a limpeza física e espiritual.

O fazer religioso representa as atividades mais importante para mulher de santo. É um fazer diário, que pode começar de madrugada e se estender por todo o dia. É o zelo pelo santo, o cumprimento do “passo a passo” de um ritual que se divide em diário, semanal, quinzenal, mensal, trimestral, a depender da divindade, do procedimento realizado. Mas o certo é que o *orixá* ou *inkice*, não ficam esquecidos. Sempre termina um ciclo e se inicia outro. Seus assentos, *peji*, espaços e símbolos sagrados são sempre limpos e as oferendas despachadas e renovadas. Esse cuidado que temos com as representações simbólicas das divindades e/ou entidades envolve tempo, concentração, paciência, respeito ao tempo, à natureza em geral, cuidados com o nosso corpo, com o organismo também.

### 6.3.2. Multifocalidade das mulheres

O Brasil é um dos países no mundo, que carrega os piores índices de desigualdade social, em todos os níveis. Grande parte da população vive numa linha entre a pobreza e miséria. O Brasil é o oitavo país com o maior índice de desigualdade social e econômica do mundo, conforme a ONU (2019). E o mais agravante é que nesta situação encontra-se a grande maioria da população negra. Fruto do crime social do qual foram vítimas, após o processo de abolição. A fome é

a ameaça mais cruel e covarde que os governantes de um país podem lançar mão contra a população. Mães e pais de família desempregadas/os, desacreditadas/os, excluídas/os da possibilidade de sustentar a sua prole, termina que muitos abandonam tudo, no caso do homem, a mulher, filhas/os, a casa, e se jogam nas drogas, no álcool, entram para o mundo do crime, e até buscam o suicídio. São raros os caso em que a mulher abandona o seu abrigo, muitos menos filhas/os, poucas se entregam ao desespero dos acima listados. Quando tudo parece ter, realmente, chegado ao fim, nós vamos buscar, no fundo do poço, forças para emergir, sair do buraco, pelo menos respirar de vez em quando, para continuarmos vivas e a nossa família também. Conforme as últimas estatísticas, mais de 30 milhões de famílias, no Brasil, são chefiadas pelas mulheres. Elas são as principais responsáveis por prover e cuidar de sua família e, mesmo habitando espaços desiguais na sociedade como um todo, principalmente, em relação ao homem, precisam criar alternativas, constituindo redes de apoio e proteção para driblarem as inseguranças sociais, uma das mais urgentes é fome. Estamos falando de uma questão muito particular das mulheres pobres, especialmente, das mulheres negras, a multifocalidade. Muitas/os antropólogas/os concordam que esta é uma característica geral do gênero, ou seja, das mulheres quando se encontram em situação de ameaça fortuita à vida. Outras/os acreditam que é uma característica particular das mulheres negras.

Conforme Peter Fly (2002), a antropóloga Ruth Landes (2002) em conformidade com Frazier, atribui o matriarcado à famílias pobres em geral e não como particularidade cultural africana, isto é, tratando a matrifocalidade, como algo relacionado apenas à pobreza, posição aderida posteriormente por escritores de outros países. Mas, em contrapartida, temos Herskovits (1943) que assume uma posição contrária, entendendo como uma herança africana, própria da mulher negra. A nossa concepção encontra-se muito mais familiarizada com a deste último. Acreditamos sim, que faça parte da natureza do gênero, por outro lado, sabemos que nossas aptidões uma vez testadas, desenvolvidas e passadas de geração a geração se fortalecem, e assume um diferencial perante às demais que têm o potencial, porém, não possuem histórico de experiência. Alguns historiadores, em seus escritos nos trazem provas de que a mulher negra, em África possuíam uma autonomia para gerar renda. A população negra feminina, no contexto de África, teve muito mais experiência com o poder em relação às mulheres brancas em outros

continentes, principalmente, o europeu. De acordo como o historiador e escritor africano Joseph Ki-Zerbo (2009), na África tradicional o poder econômico da mulher estava em primeiro lugar, e atesta: “[...] tinham mais poder econômico do que na África de hoje” [...] Controlavam organizações de caráter profissional e religioso”, sociedades mais ou menos secretas. [...] Inúmeras rainhas exerceram o reinado e comandaram exércitos” (KI-ZERBO, 2009, p. 96-111). Contudo, a herança continua na África atual, mesmo que enfraquecida pelo sistema capitalista implantado em muitos de seus países: “[...] Elas próprias produzem [...] recolhem, transportam, vendem e compram. [...] Há mulheres que foram tão longe ou mais do que os homens em matéria de formação universitária” (KI-ZERBO, 2009, p. 96-111).

Desta forma, o fazer religioso passa a configurar, também, como meio de sobrevivência dessas mulheres, juntando as suas próprias forças, seu Axé, com a Fé no Sagrado para tirarem o sustento da família. Além das consultas, trabalhos e limpeza em geral, temos as baianas que tiveram a iniciativa de vender a comida Sagrada, de *lansã* e *Xangô*, na ruas e praças.

6.3.3. De que se ocupam as mulheres, além do fazer religioso: atividades paralelas e especificidades do povo de santo



**FIGURA 77 – Festa dos Caboclos – Alimento Sagrado – 1**  
FONTE: A autora (06 a 08/07/2019).

Sabemos que uma comunidade-terreiro é organizada dentro de um princípio hierárquico, desta forma, todas têm suas ocupações específicas por cargo, porém, seus membros realizam outras atividades no espaço-terreiro, dentro do que permite a sua posição, sem interferir no que é próprio de um cargo superior. Entretanto, fora do terreiro, elas se ocupam de outras atividades para o sustento da família. A maioria de baixos salários ou lucros.

Das 19 mulheres entrevistadas do terreiro Congo de Ouro, apenas uma só estuda regularmente, Karol; quatro estão desempregadas, duas aposentadas, Luana e Sônia. O total de mulheres que possuem alguma ocupação remunerada além do fazer religioso são 11. Desse número, uma ocupa cargo público, Georgina, vereadora e enfermeira no hospital da cidade, as demais transitam nas condição de autônomas a empreendedoras, no caso de Bel que possui um bar e Sueli, um salão, porém, em outra cidade. Outras, trabalham como manicure, marisqueira, costureira, serviços domésticos, diarista, revendedora de confecções nas horas vagas, Mãe Nilza. Observamos que essas atividades possuem mais flexibilidade de horário e tempo o que facilita a conciliação com as atividades do fazer religioso. Porém, verificamos que esse quadro de ocupações em que se encontram a maioria das mulheres de santo do terreiro Reinado Congo de Ouro é similar à escala de serviços das mulheres negras em geral neste país. Contudo, vale ressaltar, que essas ocupações, mesmo de baixa remuneração, não são frequentes para a maioria.

#### *Atividades paralelas*

Quase toda a população feminina do referido terreiro está sempre recorrendo ao antigo sistema de renda familiar: revenda de lanches, de cosméticos e Michelins através revistas, geladinhos, apostas, casadinhas, rifas com baixos valores, que circula entre as populações menos assistidas, como outro meio de sobrevivência, as apostas mais frequentes são aquelas em que o resultado é verificado no final de cada dia, atualmente muito comum. A situação delineada está associada a duas questões: uma delas, ao baixo nível escolar em que se encontra a população das comunidades-terreiro, fruto de anos de repressão, perseguição, abandono físico e intelectual pelas autoridades governamentais, aquelas, no passado, não encontrando outro meio possível de ascensão, recorreu ao sustento através da prática e/ou *status* religioso, visto que o caminho através do estudo, inicialmente, era

quase impossível e, posteriormente, pouco provável, frente à todos os entraves sociais que o circundavam – baixa autoestima, insegurança, histórico de reprovações, mas principalmente a fome. Situação esta que atravessou mais de um século, desde a abolição oficial da escravatura neste país, mas que se apresenta, ainda, como uma ameaça ao povo negro. A outra, aí está o diferencial, é a dificuldade que o povo de santo tem de avançar no mercado de trabalho formal, em face de vários fatores, alguns já anunciados.

### *Especificidade do povo de santo*

A realidade religiosa do povo de santo é muito diferente dos adeptos de outras religiões de populações não tradicionais. Pois, ela opera num sistema de família, de uma casa, que precisa de cuidados e assistência diária, porém, sabemos que não é somente isso. Precisa limpar, cozinhar, despachar, cuidar dos iniciantes, passar os ensinamentos, em sua maior parte, através da oralidade.



**FIGURA 78 – Festa dos *Bejis* – Alimento Sagrado – 2**

FONTE: A autora (27/09/2019).

Exige a presença física de seus membros cotidianamente. Estes espaços fora reelaborados, ou seja, reconstituídos pela diáspora, baseado nos seus registros memoriais relacionados aos espaços símbolos de poder na África que conheceram. Segundo Sodré (2002): “Muitos reinos (cidades-estados) *Yorubás* – [...] –



mantiveram ao longo dos séculos o que se pode chamar de estrutura um padrão estável das relações políticas, sociais e religiosas” (SODRÉ, 2002, p.51).



**FIGURA 79 – Caruru dos *Bejis* – Alimento Sagrado – 3**  
FONTE: A autora (27/09/2019).

Outra concepção sobre o sentido que o espaço-terreiro assume na vida dos adeptos é discutida por José Benister, em *Orun Áiyé: o encontro de dois mundos* (2004), ele atesta que todo espaço erguido em nome de uma divindade, passar a ser o reflexo desta. O espaço de adoração à um *Orixá* representa a face desta divindade. Por isso, conforme o autor mencionado os povos *Yorubá* denominam o espaço principal de adoração como *Ojúbo*, que significa adorar ou reverenciar a face – *Ojú* significa face ou os olhos de uma pessoa; *bo*, adorar, reverenciar (BENISTER, 2004, p. 251).



**FIGURA 80 – Festa dos Caboclos – todos se movem**  
 FONTE: A autora (06/07/2019).

#### 6.3.4. Relacionamento no trabalho/escola com pessoas de outras religiões – falar sobre racismo religioso: um *tabu*

A grande maioria do povo de santo atua mais na informalidade, pois, a busca por um emprego no mercado formal é sempre uma grande aventura. O comércio em geral não costuma empregar pessoas adeptas de religiões africanas, principalmente, do *candomblé*. O caminho mais democrático, porém, espinhoso, é a inserção no serviço público por concurso. Fora isso, fica a critério de favores políticos e encarregados, que também têm suas escolhas particulares e suas referências religiosas. Todavia, mesmo acessando um cargo público, através de um concurso ela/e está sujeito à perseguição religiosa dentro de seu setor de serviço.

Relacionando os entraves que o povo de santo enfrenta para acessar o mercado de trabalho, verificamos dois grandes deles.

Uma causa é a não aceitação pelo mercado vigente, quase que totalmente dominado por adeptos de religiões cristãs, de pessoas declaradas candomblecistas ou umbandistas, manifestação estrutural do racismo religioso. Entretanto, apenas 5 pessoas, do total, revelaram a existência desses conflitos e 14 delas afirmam nunca ter passado ou se colocam quase que indiferente ao assunto. Apesar do grande do número de desempregados encontrados na comunidade, que é majoritariamente

negra. Geralmente, o desemprego é associado à crise, mas muitas pessoas negras costumam a entender que elas são as primeiras a engrossar a fila do desemprego, primeiras a serem demitidas num mercado formal.

Aquelas que mencionaram enfrentar esse tipo de resistência no mercado de trabalho formal:

(Andressa)

“Quando eu trabalhava no salão, tinha muita gente, gente que apoia a religião e tem quem não apoia, mas não julga. Tem outras hipócritas. Gente que não fica à vontade por eu ser do *candomblé*”. *Manifestações racistas por clientes*: “Sim, muitas vezes. Eu sempre falo que a vida é feita de escolhas. Deus é um só. Se não estivesse encontrado meu Deus no *candomblé*, não estaria até hoje”;

(Vanessa)

“No último trabalho, eu observei, sim. Tinha contato com muitas pessoas. *Relato*: Já teve cliente que me fez chorar dentro do caixa. Eu já passei muitos transtornos lidando com aquela situação”. *Em relação ao candomblé*: “Crítica à cultura afro sempre teve. Eu acho que é a mais criticada que existe. Se você passar com a bíblia ninguém comenta, mas se passar com uma conta tem logo uma crítica”;

(Pipiu)

“Normal. As pessoas têm que aprender a viver com as diferenças, embora aqui muitos tenham preconceito, uma religião quer ser melhor do que a outra, para mim a diversidade é o que fala mais alto. A gente sente que tem preconceito, mas as pessoas para dá uma de educadas ‘engole’, tentem conviver com a gente. Sempre tem, a gente tem que está com a resposta na ponta da língua para poder contornar a situação, saber lidar para evitar o pior” *Relato*: “Num curso, levamos pipocas, depois soube que uma pessoa evangélica lá disse pra filha que não era pra aceitar porque era de macumba. Vim saber depois, se fosse no dia, daria a resposta ao ‘pé da letra”.

A outra, no informal, devido a questões de credibilidade associada à religiosidade – pessoas autônomas de outras religiões, geralmente, tem mais clientes que as declaradas candomblecistas ou umbandistas:

(Sônia)

“Tudo falso. Um quer ser melhor que o outro, pisar os outros. Eu me dou melhor na minha religião. A minha que eu estou, a católica, o *candomblé*. Eu entrei no santo tanto na católica quanto o *candomblé*”;

(Xuxa)

“Tudo bem. Ninguém me diz nada. Só me convida pra visitar a igreja. Não acho nada demais, ouvir a palavra de Deus, sempre é bom. Convidar ele? Eu não. (Expressão de absurdo). Aí eu não tenho coragem, não, eu sei que eles me convidam para igreja, mas eu penso que estou desfazendo. Painho (Jorge), uma vez que convidou uns crentes, que chamaram ele para igreja. Pai falou assim: ‘Eu vou, mas vocês tem que vir para o terreiro, também’”.

#### *Falar sobre racismo religioso – um tabu*

Conhecemos por *tabu* uma espécie de acordo social implícito que proíbe a manifestação ou discussão de um assunto em público, ou ainda, assumir uma determinada postura. Uma espécie de inibição social e/ou cultural. Todo *tabu* tem uma razão, uma causa, que como é um *tabu*, não pode ser revelada por aqueles que o mantêm. Porém, ele pode ser “quebrado”, superado, alguns levam mais, outros menos tempo.

Racismo religioso, principalmente, no trabalho, é uma tema difícil de ser abordado e aceito por parte das pessoas, muitas com medo das reações – perder oportunidades ou clientes, e outras por não perceber mesmo. A maioria, um total de 12, declarou não perceber esse tipo de manifestação, embora muitas deste grupo reconhecerem a existência de racismo no contexto social em geral.

Algumas possuem uma clientela mais concentrada dentro de populações, também, tradicionais. O que pode ser uma estratégia, uma forma de evitar o confronto ou porque não tem abertura para avançar com cliente de outras religiões:

(Neidinha)

“Não tenho problemas de questão religiosa, porque só faço as coisas para o pessoal do *candomblé*, mesmo. Poucas pessoas sabem. No momento, não penso em ampliar para clientes de outras religiões, porque eu ainda não faço tudo. Preciso, primeiro de um curso”;

(Ximena)

“Não tenho problemas com os clientes, porque é mais com pessoas do *candomblé*, em 90% e 10% é de outras religiões”;

A única experiência de trabalho foi com os pais e o comércio localiza-se dentro da comunidade, com frequência, quase que 100% de candomblecistas:

(Karol)

“Minha família não é do axé. Meus pais são evangélicos. Quando eu trabalhava, a relação com pessoas de outras religiões era boa”.

Há aquelas que evitam símbolos religiosos ou comportamentos que as identifiquem como mulheres de santo:

(Sueli)

“Com boa afinidade, sempre”. *Racismo religioso*: “Comigo nenhum, tem gente que me respeita como mulher de axé, pelo fato de eu ser diferente. Parece até que eu sou evangélica”; (Foi membro da Igreja Universal).

(Nega)

“Não tenho problema. Porque quando vou trabalhar, não vou toda enfeitada da minha religião. Vou normal. Não acho necessário. Nunca senti preconceito, não”;

Do todo entrevistas, 2 não fizeram nenhuma referência ao assunto. Uma, Bura, porque nunca teve experiência de trabalho fora de sua religião, porém, ajuda a sua mãe Nilza, a revender de confecções, sendo de pouca frequência essa atividade. E a outra, Bal, porque trabalha na casa da sua própria irmã de sangue, Mãe Nilza.

Observamos entre 12 mulheres, que 7 não observaram nenhuma manifestação de racismo, em nenhum momento na sua relação de trabalho:

(Nilza)

“Me sinto bem. Tenho cliente de outras religiões, porque eu vendo bata, saia. Nunca teve nenhuma conversa de desagrado”;

(Bel)

“Aqui vem gente de fora, de outras religiões. Todo mundo é gente boa. Não tenho o que dizer”;

(Gorgina)

“Ótima! Graças ao bom Deus. Eles me entendem, eu entendo eles, todos me abraçam. O Deus é um só”;

(Alaíde)

*Relato*: “Trabalhei numa casa, o marido uma joia, a esposa pirraçava. Dia de pagamento, eu sofria. Ele dava o dinheiro, ela não pagava na data. Às vezes, ele perguntava: ‘já pagou o dinheiro de Alaíde?’. Ela respondia: ‘não depois, eu dou’. Era uma péssima patroa [...]. A empresa dele enfraqueceu. Com esse dinheiro, da demissão, consegui comprar meu barraco”;

(Dedéu)

“Normal. Nunca tive problemas em nenhum emprego sobre isso”;

(Paty)

“Não tinham nada contra, não. Eram pessoas negras e crentes. Nunca teve comentário negativo por parte dessas pessoas, não. *Eles nem queriam saber quem eu era*”;

(Luana)

“Já trabalhei em casa de pessoas sem ser da minha religião. Era como eu fosse uma pessoa de família, nunca me tinha como uma empregada. Nunca percebi ninguém falar mal”.

6.3.5. O terreiro: o histórico conta, mas não é tudo – a luta pelo território – a ocupação de outros espaços é sempre um ato desafiador

#### *O histórico conta, mas não é tudo*

Partimos do princípio de que todo sujeito tem sua história. Isto é, todo ser humano é um sujeito histórico. E a sua história não é dada ou determinada pela natureza, mas sim constituída a partir do contato do sujeito com o espaço. O histórico de um sujeito é resultado da interação deste com o meio que o cerca. Temos nossas características e potenciais próprios, o que psicanalistas e psicólogos chamam de subjetividades, o que é próprio do sujeito: traços do inconsciente, significantes; porém, essas subjetividades ou potencialidades são acionadas no momento de interação, formando assim, o sujeito social ou histórico: traços da cultura, de sua história, de ideologias. Ele se constrói a partir do social, do grupo em que convive e de sua história pessoal. De suas experiências, físicas, emocionais ou espirituais. Todas vão, ao mesmo tempo que construindo, transformando o sujeito. Hoje, não somos mais aquele sujeito de ontem. O sujeito é um ser em constante transformação. Pois, ele precisa articular-se com o meio no qual está inserido para sobreviver. Entendemos assim, que todo sujeito tem uma representação simbólica dentro de um espaços social, que interfere nas suas relações.

Acreditamos que o histórico do terreiro, construído desde a trajetória do ancestral do sujeito-histórico Roque Congo de Ouro, através do seu prestígio como *babalorixá*, delegado da cidade, vereador atuante e seu trabalho social reconhecido

por outras autoridades, continuado pela atuação ex-vereador Bitá, um mandato completo, bem como, do prestígio social de que goza Gorgina de *Oxum Opará*, vereadora reeleita, pessoa muito popular, enfermeira dedicada e carismática, obviamente, não os livrou do racismo, muito menos o racismo religioso, mas colaborou muito para gozar do respeito das populações negras e não negras, adeptos ou não do *candomblé* e de variados níveis sociais da cidade e, por extensão, criando uma atmosfera de “proteção” em torno dos membros de sua comunidade-terreiro, ideia que está presente em algumas de dessas vozes (Bal, Andressa e Ximena) que se resume no conhecimento da comunidade pela população em geral:

(Bal)

“Todo mundo aqui é conhecido em Nazaré”;

(Andressa)

“A maioria do povo me conhece, sabe se falar alguma, eu vou logo respondendo”. [...] “Quando tem festa aqui, vem gente de todos os terreiros daqui de Nazaré”;

(Ximena)

“Também as pessoas já conhecem a gente aqui”.

E por isso, muitos não percebem algum tipo de desrespeito. Além disso, o nível de instrução e informação também é um fator relevante para a leitura de gestos, expressões, omissões e atitudes expressos indireta ou implicitamente em determinadas ações:

(Paty)

Não possui nenhuma outra ocupação social, além do fazer religioso. Faz unha de vez em quando: “Hoje, eu não trabalho, mas já trabalhei de cuidar de criança, um bebê”.

“Na área social. O pior que eu não penso em nada, assim agora. Idosos. Porque eu trabalhava com idosos e gostava. A senhora já ouviu falar de mãe Estela de Oxóssi? Eu trabalhava para ela”.

“Sim. Atuaria na área de Sociologia. Parei porque não gostava. Eu nem sei, porque eu não gostava de estudar, mesmo. Eu me dava bem com o pessoal da escola”.

“Não tinham nada contra, não. Eram pessoas negras e crentes [...]. Eles nem queriam saber quem eu era”.

Entretanto, como já mencionado anteriormente, neste tópico, um número considerável de mulheres, embora tenham demonstraram não interpretar nenhuma situação de racismo nas suas relações de trabalho, muitas delas atestam existir, mas como algo distante – na mesma cidade, cidade próxima, na televisão, ouviu falar, algumas vezes amigos/as, além disso, terminam por revelar acontecimentos consigo própria.

### *A luta pelo território*

A história da luta pela conquista de espaços confunde-se com a própria história da humanidade. O princípio de posse de um território é sempre uma conquista, não importa por quais vias. O território, originalmente, não pertence a nenhum ser humano. São as relações sociais que estabelecem regras, nem sempre acordadas, para domínio de um espaço. O merecimento para ocupação de um espaço sempre será subjetivo, é uma construção social. Por exemplo, um espaço ocupado durante mil anos por um povo, pode em apenas uma batalha, passar a ser de um outro grupo, outra gente com princípios e cultura totalmente diferente. Nossas considerações encontram respaldo nos estudos de Silva (2015), referenciado em Raffestin (1993). O mesmo define: “O espaço é, portanto anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, ‘dado’ como se fosse uma matéria-prima. Preexiste a qualquer ação” (RAFFESTIN, 1993 *apud* SILVA, p. 2015), bem como, nas considerações (SODRÉ, 2002), o qual sugere que o processo de elaboração do perfil de um espaço físico está intrinsecamente relacionado à uma narrativa humana, a ação do homem sobre o espaço. O referido autor em acordo com Carl Schmitt, Locke e Kant, discute a questão da dominação de espaço, explicando que a luta pela apropriação dita o caráter histórico do mesmo.

Assim toda e qualquer manifestação de direito sobre um espaço não deixa de ser, primeiramente, uma convenção social. Assim sendo, entendemos os espaços públicos ou de acesso livre ao público é de direito de toda e qualquer pessoa. Todavia, penetrar e ocupar esses espaços, principalmente, aqueles em que não são bem-vindos, significa uma luta pela conquista dos mesmos.



*A ocupação de outros espaços é sempre um ato desafiador*

A lei contra o racismo contribui muito para que manifestações racistas sejam disfarçadas, ou seja, inibidas, salvo casos racistas religiosos radicais e mercenários. Salientamos que a falta de reconhecimento ou percepção da presença de racismo religioso nas suas relações de trabalho não quer dizer necessariamente que ele não exista. E sim, que devido ao fato da exclusão dessas populações, lá no início da vida, pela escola primária e, por isso, os espaços penetrados são restritos às mesmas atividades ou funções desempenhadas – de quase ou nenhuma visibilidade social, não representando uma possibilidade de mobilidade social, não preocupa a/o outra/o. Isto é, a probabilidade de mudança de *status* das referidas populações e, possivelmente, tomarem o lugar do outro, em geral, não negra/o e, por conseguinte, a possibilidade de contato, no trabalho, com pessoas de outras religiões, é mínima. Terminando que as relações se dão com pessoas da mesma condição social e/ou religiosa, sem muito poder ou interesse de persuasão e ou dominação –, com exceção de Jorgina, vereadora e enfermeira em hospital público, que ocupa um cargo de visibilidade. Neste caso, o racismo revelou-se mais explicitamente, menos dissimulado, pois, quando Jorgina “ousou” sair de seu “lugar de negra para ocupar o lugar de branco” (GONZALES, 1982) – lugar socialmente determinado como de branco, espaço de prestígio e poder de decisão, no qual, hoje, ela se encontra – vereadora reeleita e representou uma ameaça real para o outro, não negra/o, esta enfrentou manifestação evidentes de racismo por parte do pai de seu concorrente, interessante por ser da mesma coligação ou partido político:

(Jorgina)

“Não vejo muito racismo religioso, não, aqui é bem pouco”. *Relato*: “Mas na eleição de 2012, o carro do irmão, era plotado com minha foto. E tinha um candidato que ele se achava muito forte, mesmo. O pai dele era um comerciante. Uma prima minha estava fazendo jogo de bicho, mas ele não sabia. Quando o carro passou, ele fez: ‘Que! Vai ganhar nada, vê o olho da nega, parece o olho do satanás. Aquele satanás vai ganhar nada, filha de macumbeiro’. Ele caiu do cavalo. A minha prima disse: ‘Aquele filho do macumbeiro é minha prima, ele é meu tio, ela vai ganhar, sim’. Resumindo, eu ganhei e ainda tive voto para arrastar o filho dele, (elegeu-se com seus votos). Que muitos falavam que ia ser o mais votado. Na cerimônia de posse, eu no meio do povo, com mania de abraçar todo mundo, eu abracei ele. Ele

disse: ‘Você me conhece?’ Eu disse não. Sou pai de fulano. Mas o que foram lhe falar é mentira. Eu falei, deixa isso para lá, esqueça!”.

Experiências semelhantes vividas, também, por Pipiu, Xuxa e Andressa, porém, com reações diferentes:

Aconteceu, mas soube depois. Relata casos mais distantes:

(Pipiu)

“Ainda existe, principalmente, por parte dos evangélicos e da sociedade de classe média”. *Relato*: (o caso da pipoca no cuso). “Vim saber depois, se fosse no dia, daria a resposta ao ‘pé da letra”. *Relato 2*: “Fiquei sabendo, mais foi em Santo Antônio de Jesus. Teve uma situação com a filha de santo de Pai Miltinho, a menina vestida de branco com as contas no pescoço, que chegou num lugar e se recusaram a atender, trataram ela mal”.

A comunidade é muito frequentada por evangélicos, pode ter influência nessa sua confusa declaração:

(Xuxa)

“É presente, sim. *Sobre o candomblé*: “Isso já vem desde o tempo dos escravos. Assim quando alguém está incorporando de *Exu* aqui, tem gente que diz que são os escravos do passado. Gente de fora. Acredito também. Como coisa boa. O povo fala que foi gente que já sofreu muito. Quem é que gosta de apanhar, de levar chicotada?” *Relato*: “Já vi passar na televisão, muito preconceito com gente do *candomblé*, dia de branco, até os crentes ficam criticando, ‘sai que isso não é para você...”.

Assume que esse tipo de evento sempre foi recorrente:

(Andressa)

“Quando eu trabalhava no salão, tinha muita gente, gente que apoia a religião e tem quem não apoia, mas não julga. Tem outras hipócritas. Gente que não fica à vontade por eu ser do *candomblé*”. *Manifestações racistas e reação*: “Sim, muitas vezes. Eu sempre falo que a vida é feita de escolhas. Deus é um só. Se não estivesse encontrado meu Deus no *candomblé*, não estaria até hoje”.

Isto nos informa que quando numa situação mais próxima corporalmente e de uma relação de poder, tipo: “Eu pago e você executa”, a exteriorização de racismos religiosos é mais propícia.

Vale lembrar que a maioria dessas mulheres que são autônomas, muitas não usam símbolos religiosos no trabalho para evitar transtornos:

(Bel)

“[...] Todo mundo é gente boa. Não tenho o que dizer. [...]. Vou à rua com roupa comum. Com roupa de santo não, dia de sexta-feira tem que ir mesmo. Com conta, não. Meu pai não gostava disso, meu pai era uma pessoa simples. Receio, não. Se eu quiser botar, eu vou. Eu só acho que não combina”;

(Suely)

“Com boa afinidade, sempre”. *Consideração de quem a conhece*: “Parece até que eu sou evangélica”;

(Nega)

“Não tenho problema. Porque quando vou trabalhar, não vou toda enfeitada da minha da minha religião. Vou normal. Não acho necessário. Nunca senti preconceito, não”.

Conforme algumas, o seu universo de clientes está limitado à comunidade de santo, e tem quem afirma que só sai do terreiro em caso de extrema necessidade, por exemplo, Bel. Somente para ir ao médico:

(Bel)

“Só vou à rua se for pro médico. Levei quase onze anos sem ir em Santo Antônio de Jesus. Essa vai ficar sem resposta. Porque eu não saio”.

A outra grande causa, porém, de menor interesse de solução para os mais capitalistas – a dificuldade de conciliação das atividades do fazer religioso, visto que são atividades que envolvem um considerável espaço de tempo, em sua maioria longos, indeterminados, assim como, de difícil agendamento – atendimento dos clientes, trabalhos, resguardos, acompanhamentos –, contudo, não sobra tempo para outras atividades ou ocupações ordinárias, aquelas que obedecem o horário oficial do comércio, do mercado de trabalho, em nosso país. A atual liderança da comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro, campo da pesquisa em voga, é prova disso. Mãe Nilza, desde mocinha, juntamente, com suas irmãs, já ajudava seu pai nos afazeres religiosos, dentro da comunidade-terreiro e fora dela também:

(Nilza)

“Eu saía como meu pai por aí pelas roças, outras cidades. Às vezes, com um gole de café, passava o dia ajudando ele. Porque se eu, como filha, não ajudasse que ia ajudar?”.

Desta forma, ser mulher de santo, mesmo no seu processo de evolução de cargos, significa também ser mãe de família extensa – criar e defender seus filhos,

netos e bisnetos biológicos, seus filhos de santo e os do coração, aqueles acolhidos independente de filiação religiosa, lembrando que o espaço-terreiro é e sempre foi um espaço de acolhimento dos desiguais. Mãe Nilza acorda de madrugada, às vezes 1h da manhã, para fazer comida, lavar roupa para a família toda e sobrar um tempo para fazer contato com os clientes e realizar os trabalhos solicitados ou determinados pelos *Orixás*, como já mencionado anteriormente. Ao lado de Mãe Nilza de *lansã*, está Bel de *Nanã*, mulher espontânea e determinada que passa o dia dividida entre as tarefas de sua casa, da casa de sua mãe, dona Maria, e a casa de sua irmã, Mãe Nilza, ajudando no preparo dos alimentos. Tarefas as quais nos referimos acima, sempre se acumularam com os fazeres religiosos. Bel, também, várias vezes, deu demonstração de cansada. Mas ao mesmo tempo, diz que não pode deixar sua irmã só. Que faz tudo isso por amor ao seu pai e aos *Orixás*.

O reconhecimento social e religioso que o Terreiro Reinado Congo de Ouro possui, construído pela família Lima é influente, pode ajudar bastante a amenizar conflitos religiosos nas relações “Fora da Porteira”, da comunidade. Por outro lado, o racismo, a baixa escolaridade e os modos de viver em comunidade-terreiro concorrem para a dificuldade de conciliar os afazeres da religião com os horários da sociedade oficial, o acúmulo de ocupações, foram determinantes para a formação do quadro social que se apresenta hoje, no contexto apreciado.

Neste caso, julgamos necessário uma política específica de assistência à essas comunidades, especialmente, à comunidade-terreiro em questão, por apresentar um número expressivo de adeptos residindo no mesmo espaço-terreiro. E, devido às condições financeiras em que vive neste país, atualmente, há grandes possibilidades deste quadro de baixa escolaridade se ampliar, com a evasão escolar para a busca de subemprego ou outros rumos antissociais. Precisamos de atividades permanentes que estimulem os nossos jovens a continuar aprendendo, o desenvolvimento de outras habilidades dentro das condições de sua comunidade. Bem como, um meio de sustento dessas populações. Algo que venha gerar emprego e renda com horários mais flexíveis, para que não seja necessário abandonar o fazer religioso, o seu sustento espiritual. Lembramos que a história desta nação, passa, necessariamente, pela história de negras e negros, especialmente, do povo de santo.

### 6.3.6. De que se ocupam os homens fora do terreiro – relacionamento no trabalho/escola com pessoas de outras religiões

#### *De que se ocupam os homens fora do terreiro*

A situação dos homens em relação ao desemprego, é muito mais delicada que as mulheres. Não que para elas seja fácil enfrentá-lo, mas porque elas e muitas de nós aprendemos a defendermo-nos e defendermos a nossa cria, seja em qual for as circunstâncias. Sempre encontram ou inventam alguma coisa para fazer. Queira ou não, no homem ainda paira o orgulho sobre certos serviços. Não dizemos de todos.

Dos 6 homens de santo entrevistados: 2 mecânicos industrial, 1 é mestre de obras, 1 diarista, 1 pedreiro e 1 trabalhou como coreógrafo no passado (atualmente ocupa-se só com o religioso). Fora este último que não se ocupa de outro fazer por opção (Agenor), entre os demais somente 2 estão trabalhando: (Jorge e Marcelinho), os outros 3 estão desempregados: (Grilo, Gê e Jutai). Os dois primeiros informam que a firma, na qual exerciam a profissão de mecânico, fechou e o último, a construtora na qual trabalhava de pedreiro também fechou. Os três desempregados alegam que devido à crise está difícil encontrar emprego e até mesmo, um “bico” para fazer, isto é, trabalho temporário. Entretanto, um deles (Jutai) afirmou que está sempre à procura de algum serviço, o que aparecer ele faz.

Um dos homens que declarou não possuir outra atividade, além do fazer religioso, (Agenor) alegou a dificuldade de conciliar as atividades do terreiro, principalmente, no atendimento ao cliente, pois, são horários difíceis de determiná-los, visto que muitas visitas e trabalhos aparecem de última hora. Salientamos que a sua mãe biológica também possui um *ilê*, Mãe Antônia, ele também a ajuda.

Acreditamos que o trabalho, a função de mestre de obras não inviabiliza muito as atividades no terreiro deste outro (Jorge), pois, o mesmo afirma que devido ao seu cargo *Baba-kekerê* (Pai-Pequeno), segunda pessoa do *ilê*, sua ocupação é mais quando tem obrigação. A *ialorixá* faz o ritual, o processo, e ele acompanha os/as iniciados/as, dando-lhes as orientações e ensinamentos necessários. O outro que também está trabalhando (Marcelinho), assume uma função, mais flexível, podendo negociar ou redimensionar caso o fazer religioso e trabalho se choquem. Aqueles que no momento estão sem emprego, são pais de família: um deles já possui neto

que depende dele também; o segundo não convive com a família, esta mora em outra cidade; e o terceiro mora de aluguel com a esposa e um enteado. O segundo dedica-se em fazer alguns trabalhos dentro da religião. Contudo, os demais não passam privações, pois, eles e famílias contam com a ajuda da mãe biológica (Nilza) para sobreviverem.

Entre os homens entrevistados não observamos o desenvolvimento de nenhuma atividade paralela ao fazer religioso ou trabalho, do tipo: venda de jogos, rifas, casadinhas como observados nas mulheres. Pelo menos, não chegou a nos ser oferecidos, nem ouvimos comentários sobre. Observamos com muita frequência o desenvolvimento destas atividades pelas mulheres, não só entre as entrevistadas como outras moradoras.

#### *Relacionamento no trabalho/escola com pessoas de outras religiões*

Dos 6 declarantes sobre a relação no ambiente de trabalho com pessoas de outras religiões, no atual ou no último, considerando que 3 deles estão desempregados, o resultado deu um empate.

Esses homens não percebem as manifestações racistas, religiosas ou não, no ambiente de trabalho, apesar de todas as suas atividades serem desempenhadas em ambientes fora da comunidade-terreiro. Mesmos estas atividades sendo desenvolvidas em espaços sem nenhuma ligação com a sua religiosidade, e ainda, pelo cargo que podem ocupar devido ao baixo nível de escolaridade. Pode acontecer que, nestes ambientes, suas relações coincidam com colegas não racistas, ou então, nunca tenham encontrado com seus patrões e seus chefes. Outra possibilidade é que essas/es, patroas/patrões e chefes, sejam alguém que frequentam o *candomblé* ou umbanda, mas que não se manifestam de jeito nenhum, o que também não garante. Ou ainda, todos os fatores mencionados anteriormente relacionados à imagem do terreiro.

Pessoas que declararam nunca ter enfrentado manifestações de racismo nas relações de trabalho:

(Jorge)

“Boa, normal. Todos me respeitam”;

(Agenor)

“Quando eu trabalhava na escola, a minha relação com pessoas de outras religiões era boa”;

(Jutai)

“Ninguém nunca falou mal de mim. Cada um segue sua religião, sua cultura”;

Aquelas que mencionaram enfrentar esse tipo de resistência no mercado de trabalho formal:

(Grilo)

“No trabalho, sempre falavam muitas coisas negativas em tom de brincadeira e sério, também. Aí eu me afastava logo”.

(Marcelinho)

“Minha relação é ótima, porém, às vezes, ocorre de algum contratempo, apreciação negativa, mas eu corto logo. Onde chego eu não escondo de ninguém quem eu sou”.

(Gê)

“No ambiente de trabalho. Eles têm um certo receio de você, uma discriminação se você fala que é do *candomblé*. Sempre tem brincadeiras preconceituosas, chamam de pai de santo e não pelo nome, sempre dizem: ‘cuidado com ele!’. A gente vai levando, porque se levar tudo a ferro e fogo, não vive”.

Entendemos que o universo masculino para esta pesquisa, 6 homens, em relação às 19 mulheres, é muito pouco, porém, vale reforçar que a presença masculina neste estudo justifica-se para termos uma visão mais ampla do terreiro, mas, prioritariamente, para contrapor, quando possível, com o discurso feminino. Portanto, aprendemos de suas declarações, que o racismo existe, todavia, não está explícito para todas as pessoas. E que a figura do homem negro em relação à mulher negra, neste quesito conta muito. Primeiro, porque o contexto no qual nascemos e crescemos é patriarcal e machista, então, um olhar feio dirigido à mulher negra seria pensado duas vezes para dirigir-se a um homem negro. Ainda temos a questão do físico masculino que impera sobre o feminino e imprime receio a um outro homem. Sem contar que este físico masculino é negro e a história do dominador ensinou à sociedade a ter medo de homem negro.

#### 6.4. “Da Porteira para Dentro”: a convivência na comunidade

Devido ao já adiantado deste estudo, relembramos a nossa densa discussão sobre o espaço-terreiro no capítulo II. No qual foi considerado primeiramente como território – a conquista de um espaço físico; como memorial histórico – construção, transformação, adaptação, registros e marcas de transplantação e reelaboração da história da civilização africana; como residência – espaço de moradia, abrigo, acolhimento, proteção; como sociabilidade – a constituição de um novo mundo, um mundo baseado nas práticas e costumes tradicionais, no contato com o outro, na dependência do outro e doação de si, adverso ao mundo contemporâneo moderno; e como Templo do Sagrado – complexo simbólico religioso constituído a partir de matrizes religiosas e culturais africanas que permeiam todas as outras concepções acima mencionadas, é a razão da constituição e a sustentação de uma comunidade-terreiro, o reflexo da imagem de seus ancestrais e, conseqüentemente, de si própria/o. Como esses espaços foram muitas vezes, contudo, hoje bem menos, os mesmos de moradia fixa dessas pessoas, implica numa forte relação da religião com o lar (a residência), onde a representação feminina também é singular.



**FIGURA 81 – Obaluaiê (à esquerda) e Ogum das Sete (à direita)**  
FONTE: A autora (2019).



O templo Sagrado é o alimento, através do qual todas as outras possibilidades de relação humana se nutre, sobrevive e permanece naquele espaço, é a causa da superação de todos os obstáculos — enfrentamentos encontrados pelas comunidades —, muitos causados diretamente pelo sistema atroz, perverso, capitalista; outros tantos, indiretamente, mas que influenciam na natureza/reação humana que se manifesta conforme às condições em que a pessoa foi submetida, independentemente, de grupo étnico. Em suma, a comunidade-terreiro é o espaço de insistência, continuidade, perpetuação frente à repressão histórica e atualizada do projeto colonial e imperialista.

As considerações acima nos auxiliam no entendimento da simbologia que o terreiro de *candomblé* incorpora para a comunidade que o frequenta e/ou habita. A expressão “Na minha casa”, é usada de forma metafórica, uma vez que a mesma pode envolver múltiplas significações para aquelas pessoas que têm crença nos *orixás*. Uma delas: “Refere-se ao espaço onde as comunidades edificaram seus templos, referência de orgulho, aludindo ao patrimônio cultural de matriz africana, reelaborado em novo território” (BARROS, 2003, p. 25).

É de dentro deste espaço, mais especificamente, da comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro que as vozes das mulheres citadas a seguir, emergem.

As comunidades-terreiro, em geral, são espaços originais, com características próprias e que abrigam famílias tradicionais. Os registros e observações das mulheres, sujeitos da pesquisa, confirmam isso. Seus discursos e atitudes revelam sentimentos próximos em muitos casos e distantes em outros. Pois, como é de ciência de todas/os que os sujeitos são únicos, algumas regras sociais nos tornam semelhantes em muitas atitudes, entretanto, nunca iguais, com identidade própria em outras, o que Sodré (1988 *apud* LUZ, 1997), denomina *eidos*. Desta forma, fica evidente que sempre teremos uma diversidade, mesmo dentro de uma unidade.

#### 6.4.1. Convivência na comunidade-terreiro “Reinado Congo de Ouro”: saneamento básico e moradia

Uma definição mais geral sobre convivência começa pelo sentido de duas ou mais pessoas coexistirem num mesmo espaço de modo equilibrado e harmonioso, a partir de uma relação estabelecida entre essas, com base em regras explícitas ou não. A característica principal é o encontro diariamente ou com frequência, entre

essas pessoas, num princípio de intimidade, familiaridade, um relacionamento, inevitavelmente, de partilha, não só de espaço como também de despesas e tarefas domésticas, uma vida em comum. Porém, no caso específico de comunidades-terreiro, recorreremos à alguém com muito mais autoridade para nos explicar suas especificidades. Para tanto, retornaremos às palavras de saudosa *Makota Valdina* sobre *Família de Santo e Educação*, no ANTIGOMOODLE/UFBA. Neste conteúdo ela relembra aspectos próprios da convivência numa comunidade-terreiro. Antecipa, também, fatos relacionados à mudanças sociais e comportamentais. Um deles deles é a transformação das comunidades tradicionais, constituídas por famílias negras ou quilombos, em bairros populares, e que em muitos destes, até pouco tempo, a educação familiar era alicerçada nos modelos tradicionais das comunidades de países africanos, os quais pautados nos princípios hierárquicos, de respeito, solidariedade e fraternidade. Então, para que sejamos mais precisos, permitiremos ouvir a voz de *Makota Valdina*:

Até poucas décadas atrás famílias negras que viviam em pequenas comunidades, hoje transformadas em bairros, mantinham na base da educação familiar e da comunidade traços, valores oriundos de comunidades tradicionais africanas. Do nascer ao morrer, na alegria ou na tristeza, levantando casas de taipa, fazendo adobes no terreiro em frente das casas ou nos quintais para suspender as paredes, consertando as ladeiras, comemorando as datas festivas, religiosas, a ação das/dos mestras/mestres e aprendizes lá estava sendo passada no cotidiano dos grupos familiares, no grupo da comunidade (PINTO, V., ANTIGOMOODLE/UFBA).

Continuando, nos ensina como acontecia ou acontece essa convivência, a educação, o respeito à hierarquia, a resolução de conflitos na família:

[...]. Guardando-se as devidas medidas de participação observando-se uma hierarquia implícita e o respeito aos mais velhos, todos agiam e interagiam a partir do lugar em que ocupava na família, na comunidade; filhos e pais, irmãos mais novos e irmãos mais velhos, os mais antigos na comunidade e os mais novos. Os jeitos de resolver os conflitos (o 'aquietar acomoda') na família, na comunidade; [...] (PINTO, V., ANTIGOMOODLE/UFBA).

O aprendizado com a saudosa *Makota Valdina*, nos cursos sob sua liderança, em um dos quais tivemos a honra de participar, somados à experiência de convivência, mesmo que temporária, na referida comunidade, nos ajudaram a entender que a comunidade-terreiro, principalmente, as mais voltadas para os princípios tradicionais, ainda sob uma referência de família extensa, possuem

características muito distintas de uma convivência fora deles, em bairros comuns, populares ou não, especialmente, nas famílias de base familiar nuclear. Muitos dos aspectos explanados por *Makota*, estão presentes na comunidade em estudo: a luta pela manutenção e respeito à hierarquia, o compartilhamento, formas de resolução dos conflitos, a interação social, dentre outros. Assim, analisamos as declarações, considerando, também, a sua superfície social.

Assim, das 19 mulheres entrevistadas, 12, aproximadamente, apontaram problemas na convivência comunidade-terreiro, dentre as suas vantagens e alegrias também. Apenas 8 do total geral, apontam uma situação de grande desconforto nas relações (Mãe Nilza, Sônia, Neidinha, Xuxa, Vanessa e Luana). As alegações são diversas – desrespeito, brigas movidas por falta de privacidade, ciúmes, questões hierárquicas, financeiras, cansaço, devido ao volume expressivo de tarefas domésticas, somadas aos fazeres para Sagrado, dentre outras. Então o que nos dizem essas mulheres:

Mãe Nilza que destaca o cansaço e a necessidade de continuar alimentando seus filhos em geral. As suas declarações e nossas observações, revelam grande insatisfação com o comportamento de seus filhos, incluindo alguns religiosos. Porém, ainda, a condição de sua saúde, o esforço desta mulher pelas/os filhas/os biológicas/os, as/os do coração e da fé, termina superando os relacionados aos fazeres religiosos.

Apesar de se referir aos dias de festa como os poucos momentos de alegrias, por estar dando continuidade às coisas que seu pai mais amava, os rituais religiosos, flagramos algumas vezes Mãe Nilza em meio de uma roda de gente, sorrindo, contando casos, lembrando o passado, fazendo brincadeiras, outros momentos, jogando em parceiras com pessoas de variadas e diferentes idades e, o mais raro, gingando rapidamente sobre a melodia de um samba de raiz.

(Nilza)

“É muita correria, muito cansaço. Péssima, não vou mentir. [...] Minhas alegrias aqui é quando tem festa, foi uma coisa que meu pai deixou, eu me sinto ele”.

*Interrompe entrevista e fala sobre alimento.* “Você sabe onde fica ACBANC em Salvador? Eu queria ver se eu consigo alimento, que aqui tinha uma pessoa que trazia e distribuía...” (A sigla talvez seja outra).

Sônia enfatiza a falta de respeito pela sua pessoa. Inicialmente, contato direto com ela não é muito amistoso. É preciso paciência para descobrir o ouro que descansa dentro de si, a pessoa sensível e maravilhosa que é. Pessoa que possui história de muitos enfrentamentos: maus tratos pelo seu companheiro e problemas de saúde física e espiritual. Além disso, trabalhou grande parte de sua vida como marisqueira e baiana do *acarajé*. Esta última, uma profissão do povo de santo que requer longa exposição dos símbolos da religião em espaço público, totalmente desprotegida, sujeita a todo tipo de insulto e desrespeito dos transeuntes. Utiliza-se de algumas estratégias para defender-se da opressão e intimidação, frente às quais se esbarra no cotidiano. Esse seu jeito, não convencional, com o qual acostumou-se, de colocar-se diante dos problemas acumulados na vida, e sempre presente no dia a dia, não é bem aceito por outras pessoas, mesmo que seja da mesma comunidade. Às vezes, criamos um personagem do qual não conseguimos nos livrar facilmente. Todavia, para conseguir sobreviver entre seus irmãos, ela tenta equilibrar sua forte personalidade com um pouco de humor.

(Sônia)

“Eu não. Não dou espaço. Quando nego vem, eu corto logo. Porque ninguém é melhor do que ninguém. Porque eu sou isso, aquilo que todo mundo é. O bom é Deus”.

Pipiu destaca a necessidade que cada um membro tem de colocar-se numa situação mais elevada que o outro, por menor que seja a diferença:

(Pipiu),

“O problema é a consideração, que não tem. Sempre tem discussão. Um quer ser mais que o outro”.

Xuxa afirma evitar muito contato para prevenir fofocas, entretanto, percebemos uma certa frequência, independente de festa, a sua presença e de seus filhos na casa de sua mãe Nilza. Além de sua mãe, seu avô, Roque, é a razão de tudo permanecer de pé naquele terreiro. E que faria de tudo para continuar a história do terreiro que Roque criou e ergueu, pela qual sua mãe tanto se doa:

(Xuxa)

“Fico mais afastada, falar a verdade. Só em festa, não fico no barracão e fico mais na correria com mãe, cá na casa. Precisar ir com ela para Santo Antônio, eu vou, ...”.

Paty confessa viver uma relação meio que na defensiva em relação aos demais da casa. Ser filha adotiva talvez traga-lhe uma certa insegurança, possui uma filhinha, com problemas na visão, reconhece que a insuficiência do espaço para o número de pessoas influi muito na harmonia do ambiente:

(Paty)

“A senhora já deu pra ver, aqui é briga. Negócio de confusão. Normal. Passo todo dia dentro de casa. Vivo mais dentro de casa mesmo. Nem com todo mundo me dou bem, aqui. *Angústias*: “Chega! Tem dia que os outros ficam me dizendo as coisas, que eu choro” (Emocionou-se).

Karol também demonstra o quanto as fofocas a incomodam. Vale ressaltar que é a mais jovem das entrevistas, sobrinha de Mãe Nilza. Vive uma situação um pouco delicada – o pai e a mãe evangélicos. A mãe afastou-se do *candomblé* para ajudar o seu pai a sair de uma vida um tanto complicada por causa do vício. Hoje, são donos de um pequeno estabelecimento comercial dentro da comunidade. Mas ela reconhece que foi socorrida pelos *orixás* quando enfrentou problemas de saúde, entendidos como de cunho espiritual. Talvez seu desconforto esteja relacionado às conversas que podem surgir, também, devido a esta situação. Mesmo porque, ela assume gostar da comunidade, do lugar onde mora, o qual é ocupado, permanentemente, por parte de seus parentes de sangue, morando no espaço, hoje, corresponde a mais de 75 pessoas. Mostra levar os estudos a sério. Assim, entendemos que necessita de uma certa privacidade e concentração para dá conta. Compreendemos, neste caso, que os comportamentos que a incomodam, estejam restritas à algumas pessoas e não ao todo da comunidade.

(Karol)

“Eu só fico dentro de casa. Para evitar fuxico. É o que mais rola. Eu gosto daqui, mas se eu pudesse, não morava perto de parente. Eu digo a minha mãe todo o dia”.

Vanessa coloca-se totalmente discordante como as coisas se processam no terreiro, e afirma que Mãe Nilza não recebe o tratamento que merece pelos seus filhos biológicos e de santo. Que ela, enquanto liderança religiosa, provedora de tudo na casa, no barracão e na comunidade, dá providência em tudo desde o financeiro até os fazeres domésticos, era para ter mais privilégios, mas, conforme a mesma, isso não acontece:

(Vanessa)

“O meu dia a dia é mais dentro na minha casa. Minhas atividades no terreiro é mais visitas a minha mãe de santo quando tem obrigações na casa é que eu participo integral, durmo na roça para fazer as coisas”.

“Dificuldades encontradas são várias. Eu acho que é a falta de união, se todos colaborassem, o //ê, a nossa roça, não seria uma roça de luxo, mas, seria uma roça de muito mais amor, muito mais fé, solidariedade, é o que falta.

E Luana demonstra com todas as palavras e expressões seu dissabor em relação a alguns membros do terreiro. Alguns ainda presentes, outros não. Suas palavras são de grandes revoltas. Todavia, entendemos que esta comunidade não é responsável pelas suas angústias, ocorre que, por residi há um certo tempo nesta comunidade, em contato pessoas de diferentes personalidades, sendo que cada um tem seus problemas e suas razões também, ela termina transferindo o seu histórico de sofrimento – vítima de racismo, homofobia, exclusão social e familiar, solidão pela falta de um companheiro, problemas de saúde, precisando de cuidados permanentes, etc. – , para as pessoas mais próximas que entram em desacordo com o seu pensar. É um triste retrato social, prova dos danos que uma sociedade, orientada por um sistema racista e criminoso pode causar na vida de uma pessoa. Entretanto, testemunhamos que, mesmo com toda as questões que Luana alega, aquela comunidade, ainda, é necessária para que ela continue se reconhecendo com alguém. Entendendo que há uma luz no fim do túnel. Também, cita algumas pessoas às quais ela é grata: Mãe Nilza, Georgina, Bel, Kiki e dona Maria.

(Luana)

“Mais tristeza que alegria. Como eu disse a senhora, eu venho sofrendo ainda jovem. Que espaço tem para se morar? A senhora conhece o Fusca, não é? Foi desde o pai dela (Nilza). Esse bar de Bezinha ainda era cercado de bambu. Tinha dia que ele tava bem comigo, mas tinha dia que não queria ver eu chegar perto”. (Emociona-se). “Hoje eu agradeço a Deus esse benefício, a minha aposentadoria porque se não fosse ele, já tava morta, porque já tinha caído no mundo das drogas, não vou mentir, eu tenho a natureza boa e a natureza ruim, eu sou contra as drogas, mas se não é esse dinheiro... Eu me sentia um Zé Ninguém no meio deles aqui. Alegria é quando estou dormindo ou como ontem aí na brincadeira aí. Tava triste, de uma hora pra outra, pouquinho ou não me alegrou, são poucos, é mais tristeza, rancor, ódio...[...] Só frequento a casa de Nilza, dona Maria, Bel, Neia, Dedéu, quando eu falava com ela”.

As 4 restantes, aquelas que apontaram algum aspecto negativo na convivência da referida comunidade-terreiro, consideraram, também, como algo de fácil superação, mas Bura, já se acostumou. Evidencia o seu desejo de que o barracão seja tombado, por ser um dos mais antigos da cidade:

(Bura)

“Não vejo dificuldade, porque já me acostumei”. *Desejo*: “Esse barracão já era pra ser tombado, é um dos mais velho que tem aqui em Nazaré, mas pra fazer isso é muita coisa envolvida”;

Andressa, associa a felicidade à sua segurança financeira e bem estar na sua casa, a qual considera minúscula para o número de moradores, acredita que isso também influencia no relacionamento familiar:

(Andressa)

“Não estou trabalhando. Isso para mim não é felicidade. Tem dias que é bom, tem dias que é ruim, porque um quando um está ‘virada a casaca’ e quer brigar com todo mundo”.

Ximena destaca o ciúme, que também está associado à questão financeira - quem pode vestir uma roupa nova ou mais bonita. Vale destacar, conforme outras informações, essa questão de roupas, do vestir novo, não é recente. São muitas os relatos sobre ciúmes referentes ao que o outro veste – na época de seu Roque havia uma “lei instaurada”, um só vestia novo, se todos vestissem. Como o novo sempre seduz, tanto seu Roque quanto sua esposa, dona Maria, providenciavam tecidos e costureiras para fazer roupas novas para todos as/os filhas/os de santo que moravam no terreiro. Caso não houvesse condições de atender a todos, um só não vestia, e todos repetiam a roupa de festas passadas, entretanto, era um acontecimento muito raro. Todavia, hoje, a realidade é outra.

(Ximena)

“A alegria é estar com meus irmãos de santo perto, nossas conversas. Chateações quando tem desavenças entre nós mesmos, sobre roupas de *candomblé*, ciúmes”.

E Nega menciona que os problemas de relacionamento são referentes à concorrência pelo prestígio, devido ao poder que a hierarquia estabelece. Todavia, coloca a união, estimulada e envolvida pelo Sagrado, como mais importante.

(Nega)

“Todo mundo ajuda. Gosto quando tem festa, a troca de carinho e união. A família se une mais. O que me incomoda mais é quando eu vejo um querer ser melhor que o outro. Porque tem um posto a mais. ‘Ah, você é *iaô* aqui, você tem que fazer e acontecer. Antes dele está lá em cima, já foi *iaô*, também. Fora isso, não tenho o que falar”.

E 4 mulheres, embora reconheçam a existência de problemas de relacionamento declararam não ver nenhum aspecto negativo ou dificuldade em morar na comunidade da qual participam. Acreditam que disputa de lugar, ciúmes da mãe, a busca pelo centro das atenções são comportamentos comuns, que fazem parte do convívio familiar. E que, no caso da comunidade-terreiro em questão, há vantagens e alegrias que compensam. Por exemplo: a oportunidade de ficarem sempre próximas de muitos parentes num só momento, o socorro na resolução de problemas inesperados, as reuniões nos finais de tarde, as festas, as cumplicidades nas suas narrativas. De certa forma, contam com um apoio geral, certamente, não encontrado fora dele, “Da Porteira para Fora”.

Entre o todo, 7 das mulheres ouvidas, não informaram nenhum incômodo ou aspecto negativo referente à convivência no terreiro. O discurso comum é que não têm o que reclamar: Pipiu, Bel, Suely, Gorgina, Bal, Alaíde, e Dedéu. Porém, observamos que no dia a dia não é bem assim. Há sempre situações de desacordo ou reclamações, inclusive por parte destas – é porque um/a trabalha mais que a/o outra/o; esta/e ou aquela/e não está respeitando as regras da casa ou, ainda, porque não está cumprindo com suas obrigações, desrespeitando a hierarquia. Ou ainda, ofensas a uma pessoa da família, coisa que não sai barato, e Georgina é um exemplo – mulher que defende, com alta e forte voz, a sua família. Não admite que outras pessoas interfiram nas questões familiares. O que depreendemos dessas omissões, mencionadas anteriormente, pode ser simples em palavras, porém, complicado para seu real entendimento – apesar de todos os problemas da comunidade-terreiro, típicos da convivência numa família extensa, destacando a extensão desta comunidade, com aproximadamente, 100 moradores, estando nos dias atuais, dentro de um perímetro urbano, muito próximo de outras referências familiar, com valores extremamente capitalistas, essas mulheres avaliam que jamais abririam mão dos benefícios gozados por viver numa família tradicional, em que a briga começa pela manhã e pela tarde já esqueceu; quando um tem, quem está ao seu lado não passa fome; em que a responsabilidade do filho do outro também é de



todos, as crianças podem andar com muita ou pouca roupas sem medo de estupro, espaço em que o erro do outro sempre é, sim, apontado, mas por isso, não é escorraçado ou banido, há sempre a crença na recuperação do ser humano; em que para além do desse ser, estão as Divindades – *Orixás* e *Inkices*. É importante salientar que este último grupo de mulheres, com exceção de Pipiu, as outras mais são mulheres de mais idade, e que pelas suas experiências devem entender que a comunidade-terreiro é o porto que se mostra mais seguro para o povo de santo, principalmente, para aqueles que já nasceram nele, situação de quase todas as mulheres de santo que se residem no terreiro, considerando tanto as entrevistadas quanto as outras, também as observadas.

### *Saneamento básico*

Apreendemos, a partir do que diz o Plano Nacional de Saneamento Básico e outras leituras, que este serviço compõe toda uma infraestrutura de beneficiamentos e proteção à população, traduzindo-se em uma organização ou reorganização dos espaços, com vista, principalmente, à segurança da saúde pública, sendo, através de implantação de estruturas fixas, no caso de rede de esgotos, fornecimento de água potável e rede elétrica, ou não, como assistência permanente à limpeza das vias públicas, dentre outras:

Com o advento da Lei nº 11.445/07, foi cunhado o conceito de saneamento básico como o conjunto de serviços, infraestruturas e instalações de abastecimento de água, esgotamento sanitário, limpeza urbana e manejo de resíduos sólidos e drenagem de águas pluviais urbanas (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE).

A intenção do questionamento sobre esses serviços, engloba um dos objetivos desta pesquisa, conhecer o dia a dia da comunidade, seus enfrentamentos, que passam também, pelas dificuldades encontradas, dentre outras, as relacionadas à moradia também. Conhecer em quais condições sociais, encontra-se a comunidade em voga. Conforme o discurso dessas mulheres, o serviço de saneamento básico, em geral, e moradia, não representa um problema para maioria das pessoas, com exceção do fornecimento de água – a principal reclamação. Os relatos, em geral, são os mesmos. Todavia, observamos a deficiência de alguns serviços que podem influenciar na saúde da população.

(Nilza)

“A água em tempo de festa, não funciona bem”;

(Sônia)

“O fornecimento de água no bairro é uma negação, cai dia sim, dia não”;

(Suely)

“Tem sim, dificuldade. Aqui tem dia que cai, dia que não”;

(Gorgina)

“Antigamente era ruim mesmo, hoje, a água cai dia sim, dia não”;

(Bal)

“Aqui é a água que leva um século. Quando falta, recorre à cisterna com bomba, água de gasto”;

(Bura)

“A gente desconfia que tem relação com religião, mas não pode julgar. A sorte é que a gente tem um poço/cisterna”;

(Neidinha)

“A água é péssima, tem dia que nem cai aqui dentro de casa. A gente recorre na cisterna da casa da vizinha lá em baixo, coloca uma mangueira”;

(Karol)

“Tem problemas com água no verão, que falta. Paga ao menino para pegar água na fonte”;

(Andressa)

“Aqui na rua, a água cai dia sim, dia não”;

(Paty)

“Não vejo a presença da prefeitura aqui na comunidade”;

(Vanessa)

“[...] porém, em tempo de festa, tem problemas com água”.

Pelas declarações e nossas averiguações, é evidente que a água é um dos problemas que muito incomoda a maioria da população do terreiro. Percebemos também, que a preocupação maior é com a frequência de fornecimento e não com a qualidade. A casa que tem mais de cinco moradores percebe facilmente a sua falta, principalmente, as que não contam com reservatório. Como Neidinha, Bura e Karol afirmam, que precisam recorrer à cisterna/fonte na comunidade. Mas, em que condição encontra-se a água desta cisterna/fonte é algo com que devemos nos preocupar.

Em relação à rede sanitária, vimos a passagem de um canal no final da rua, na parte mais baixa, junto ao barracão. Realmente não há transtornos neste espaço, nem de odor, nem de entupimento. As falas reafirmam que não há cheiro de esgoto, que a rede passa por trás das casas. Apenas uma voz afirmou que o esgoto não é tratado:

(Ba)

“Esgoto não é bom, não é tratado. No fundo é aberto”;

Em contrapartida, Luana, não reconheceu a palavra “esgoto”: “Esgoto não sei o que é. Ah! Não tem esse problema, não”.

Realmente, não há mal cheiro na rua, mas, no quintal do barracão tem um pasto, com um riacho ou lagoa para onde os resíduos sanitários são direcionados, a uma certa altura do terreno já é aberto - fica muito próximo de algumas casas. E, a depender das condições climáticas, e frequência de uso dos sanitários, emerge odores, sim, deste espaço específico. A questão mais crítica está relacionada às cisternas, caso estejam próximas, corre risco de contaminação da água.

### *Moradia*

Moradia é um dos aspectos que mais influência no nosso comportamento no cotidiano, em nossa relação com as pessoas com que dividimos o mesmo teto, desempenho no trabalho, nos estudos e na paz espiritual, também. Pois, se não dormirmos bem, não encontrarmos um lugar para realizar nossas atividades de estudos ou de trabalho, não temos um momento de tranquilidade, uma certa privacidade, em certo tempo, o acúmulo dessas situações vai provocar irritações. E daí, então, a exteriorização de nossas insatisfações. Todavia, o grau de influência de um problema de moradia sobre o comportamento de uma pessoa, depende muito do estilo de vida de cada um. Nas comunidades tradicionais ou de participação, a referência de moradia é sempre pautada na coletividade – mãe, pai, filhas/os, netas/os bisnetas/os.



**FIGURA 82 – Brincadeiras das crianças (adultos também) – Pular corda**  
FONTE: A autora (23/09/2019).

Entretanto, tais comunidades tradicionais que se encontram dentro do perímetro urbano, enfrentam dificuldade de manter-se por não contarem com uma produção familiar – uma fonte de renda sustentada pela mão de obra de membros da família, mais comum no campo, zona rural, que garante o sustento coletivo, ajuda a manter a família sempre próxima e, conseqüentemente, uma menor dependência das sociedades oficiais ou atividades formais. Lembramos, também, que os espaços rurais costumam ser muito mais amplos, e evidente os costumes são mais conservados.



**FIGURA 83 – Ser criança num terreiro**

FONTE: <http://facebook.maenilza.lima/> (Acesso em 2019).

A comunidade à qual nos referimos reúne as características de um quilombo urbano. Visto que quase 100% da população é negra. Além do mais, incluindo dona Maria, temos um universo de 81 parentes de sangue, mais os filhos de criação e agregados: genros, noras e filhas/os de santo, podendo passar de 100 pessoas habitando na mesma comunidade-terreiro, que se comunica com o restante da cidade apenas por uma via da rua. Adicionalmente, convivendo sobre o regime de patriarcado, no passado e, atualmente, nascendo um matriarcado. Como efeito, netas/os e bisnetas/os vão surgindo e os espaços parecem encolher. Contudo, a busca por sua ampliação nem sempre é possível dentro do mesmo perímetro do terreiro. Precisando recorrer à moradia fora, contudo, próximas, coisa que pouco interfere na rotina religiosa do terreiro. Já que fora o horário de trabalho todos se reúnem. É o caso de Neidinha e Pipiu que moram no mesmo bairro, num raio de, mais ou menos, 100 metros da “porteira” do terreiro.

Problemas de moradia foi reconhecido por apenas 7 pessoas (Dedeú, Pipiu, Andressa, Paty, Karol, Ximena e Vanessa), a falta de espaço foi o aspecto mais frequente:

Consideram que, no geral, não há problemas. Porém, ressaltam a existência de problemas apenas na residência de Mãe Nilza, de quem uma é sobrinha e outra filha de santo, pelo número expressivo de pessoas que nela reside em relação ao seu espaço, entretanto, destacam pontos diferentes.

Uma foca no espaço físico, mesmo. Também, deixou patente que entende a decisão de sua tia, de acolher a todos. “Eles é que deviam sentir-se incomodados com o aperto”.

(Pipiu)

“As pessoas da rua, cada um tem sua casa. Só na casa de tia Nilza que acredito ter problema de acomodação, porque aquele meio mundo de gente”.

O direcionamento do discurso de Vanessa, outra jovem mulher, concentra-se mais no aspecto da colaboração que do espaço como um todo. Depreendemos do discurso desta que o situação de espaço poderia ser superado, caso houvesse mais união. Pois, o problema maior resume-se em casa cheia com poucos ou só um se sacrificando:

(Vanessa)

“A falta de união. Na minha opinião não tem que ter morada de filho de santo na casa de mãe. A principal dificuldade é a união, se tivesse, o nosso //ê seria mais equilibrado. Dona Nilza fica sobrecarregada. Falta respeito ao sagrado, penso que ela não deveria fazer nada, só dá ordens”.

As três jovens mulheres mencionadas a seguir, concordam que, direta ou indiretamente, a falta de um espaço, com tamanho confortável, de pode ser a causa de muitos problemas de relacionamento numa família e sonham com mais espaço para morar.

Com apenas uma palavra, o discurso dessa jovem moradora resume a imagem que tem de sua casa e como nela se sente:

(Andressa)

“A minha casa é um ovo. Só tem dois quartos, sala, cozinha e banheiro para 6 pessoas. A falta de espaço, influi muito no relacionamento, sim”.

Uma chegou a manifestar o seu desejo de ter o seu espaço, todavia, entende que está um pouco longe, por está desempregada:

(Paty)

“É muita gente que mora, a gente não se sente muito bem, chega a ter confusão. Tenho vontade de ter a minha casa, se eu já tenho a minha filha, não tem precisão de ficar ocupando Nilza. Não tenho nada a caminho, apenas a vontade. Só os *orixás* aí, para abrir as portas para arranjar emprego e correr atrás”.

Esta última tem uma só certeza:

(Ximena)

“Minha casa precisa de mais espaço”.

A voz da experiência carrega consigo o sonho de ampliar a sua casa para maior conforto seu, tal como, abrigar filhos e netos herdeiros que moram numa casa que ela considera pequena:

(Dedéu)

“Um dia ainda pretendo deixar ela no conforto. Se um dia eu tivesse condições eu queria bater uma laje, fazer a minha em cima do meu jeito e deixar embaixo para os filhos, mesmo eles tendo a deles, ali é de herdeiros”.

Somente uma pessoa chama a atenção para um certo aspecto que observamos ser muito frequente. O barulho interno e externo. Ela alega que as casas são muito juntas e por isso todo ruído é propagado facilmente, inclusive do som:

(Karol)

“As casas aqui são muito perto uma da outra. Tudo incomoda. O povo, também, já gosta de reclamar. O som...”.

Observamos que a casa da Mãe Nilza foi o centro das referências. Esperávamos, pois, é a casa da mãe, da líder religiosa, é a casa para onde todas/os se direcionam e onde todas/os são acolhidos. Característica observada na maioria dos terreiros mais tradicionais. Verdadeiramente, em tese, considerando os imóveis de Mãe Nilza, não há um problema específico de espaço, mas sim, de distribuição dessas pessoas nos ambientes. Pois, além da casa de Mãe Nilza, onde todos se aglomeram para levar e trazer notícias, de boca em boca ou através da grande TV instalada na sala que provoca a disputam um lugar no pequeno sofá, existe um grande sobrado com 2 sala de estar, 2 de jantar, 2 cozinhas, 4 banheiros, armários nas cozinhas, 4 estantes, 3 mesas com cadeiras, 2 jogos de sofá, 8 quartos nos dois pisos, mobilhados com camas, colchões, em alguns também há armários. Porém, esses quartos são reservados mais para o alojamento de clientes e visitantes por época de festa. Permanentemente, são ocupados em menos da metade por pessoas da família. Enquanto que a casa principal possui 3 quartos, um deles usado como dispensa, cozinha e sala e um banheiro, 6 pequenos cômodos para atender ao número de pessoas que moram ou se alojam lá durante todo o dia, dificulta até precisar quantas pessoas, realmente, habitam aquele espaço. Pois, há pessoas só não dormem, mas diariamente estão ali, fazendo as três refeições, asseios, descanso, etc.

Na fala de 9 das vozes ouvidas (Nilza, Bel, Bal, Sônia, Sueli, Bura, Xuxa, Nega e Luana), as acomodações no terreiro, inclusive na casa da Mãe Nilza, não apresentam nenhum problema de espaço. Está tudo bem ou todos acomodam-se bem.

Três deste grupo (Sônia, Xuxa e Luana) fez referência, mesmo, foi à sua moradia específica:

(Sônia)

“Minha casa é meu palácio, seja de que jeito for”.

(Xuxa)

“A minha casa acomoda bem a todos nós, eu, marido e filhos. Tudo bem, graças a Deus!”;

(Luana)

“Sim. É bastante. Minha casa tem espaço bom, uma cama de casal, um sofá, uma mesa na sala, uma mesa na cozinha...”.

Contudo, 6 do mesmo grupo (Nilza, Bel, Bal, Sueli, Bura e Nega) falaram de maneira geral. Não alegam nenhum problema, nem em mesmo em tempo de grandes festas, que oficialmente são cinco eventos e cada festa dura em 2 a 3 dias. Há alguns destaques, como: “há espaço de sobra no alojamento” e “cada um possui a sua casa”.

No geral, o que depreendemos é que este grupo corresponde às mulheres com mais de meia idade, mais “maduras”, com exceção de Nega de *Ogum* e Roquelina (Burra) de *Obaluaiê*. É importante destacar algumas características próprias de cada uma, as quais podem ter colaborado para as suas considerações.

Nega é uma jovem mãe de família, mulher de atitude, mostra que aprendeu desde cedo a defender sua comunidade. O seu comportamento num certo episódio, ocorrido na Feira de Caxixis, deste ano (2018), foi revelador de sua personalidade. Mulher de voz doce, olhar paciente, muito bonita e charmosa. Divertia-se quando sugeriu um conflito que envolvia um rapaz de sua comunidade. De repente, ela “transforma-se numa leoa”, enfrenta a multidão e toma a frente da confusão, na tentativa de acalmar, de “evitar o pior” como a mesma afirmou depois.

(Nega)

“Tem espaço, sim. Mora cada um em suas casas”.



Entretanto, fala de outro problema que considera muito mais grave. Mostrando-se uma pessoa totalmente preocupada com futuro da comunidade, a segurança:

“A dificuldade ou questão aqui é outra. É mais a segurança. A gente ver, as nossas crianças nem podem brincar como antigamente brincavam. Hoje o tráfico está tomando conta. Qualquer coisa, eles estão invadindo, querendo ser dono de tudo”.

E Bura que também não soma muitos anos de experiência, mas talvez pelo cargo que ocupa – ligado à comunicação, das questões relacionais de clientes e financeira do terreiro ou, ainda, pela sua permanência de quase 24 horas ao lado de sua mãe, testemunhando sua luta diária, seus problemas de saúde, dessa forma, não viveu tudo, mas conhece os problemas mais íntimos de quem viveu, a sua mãe Nilza, provavelmente, por isso, demonstrou uma visão semelhante às mulheres com mais idade. Sinalizou que há momentos de aperto, porém, considerou uma situação comum a outros domicílios, também como algo irrelevante, pelo menos, no momento:

(Bura)

“A casa acomoda todos. Às vezes aperta. Mas um tomar o lugar do outro, acontece em qualquer casa. Não chega a ser um problema”.

Conforme aludimos no início das considerações deste grupo (Nilza, Bel, Bal, Sueli, Bura e Nega) são mulheres que expressam os mesmos discursos em suas palavras. Embora possam revelar muito mais do que os códigos registram.

Entendemos que estas vozes peculiares não estão, necessariamente, nos dizendo o que podemos visivelmente ler. Acreditamos, baseados nas suas narrativas e observações, que em face de suas experiências de vida, passados de privações muito maiores, antes de seu pai se tornar quem foi, Roque Congo de Ouro, assim como, suas recordações de infância, se realmente tiveram oportunidade de viver essa fase da vida, considerando tudo isso, seus posicionamentos estão nos dizendo: do que aquela/s moradia/s foi/ram um dia e de que modo passaram suas vidas nelas, para hoje, roubando as palavras de Sônia de *Oxumaré*, “É um palácio”. Percebemos também, que muitas considerações são evitadas em respeito à luta que a “jovem guarda” travou, principalmente, seu líder ancestral, para construir o que hoje apresenta-se como moradia nesta comunidade. Constatamos que esse é o sentimento mais comum entre as mais experientes.

As palavras de Sônia, já mencionada no outro grupo, trazem expressões que confirmam tudo que expomos anteriormente – do respeito ao que já se conquistou:

“Minha casa é meu palácio, seja de que jeito for. Até que fosse de taipa, de lona, como eu já morei antigamente”.

É o caso daquela antiga e eficiente educação: dá valor ao que se tem. Todavia, ratificamos que isso não significa que não se tenha o desejo de melhorar o seu modo de vida.

O que alguns membros da comunidade-terreiro pensam como bem estar para Mãe Nilza não corresponde ao seu desejo real. A questão também é: a alegria da grande Mãe Nilza é ver todas/os as/os filhas/os ao seu redor. Somos testemunhas, sempre havia um/uma ou outro/a nos lembrando: “Mãe Nilza gosta de casa cheia, ela quer todos nós perto dela”. Percebemos ser muito difícil ela ir para o quarto para dormir, mesmo sentindo-se mal, às vezes, devido ao diabetes. Frequentemente, adormece no sofá, depois de um final de tarde movimentado pelas vistas dos filhos em geral. Só a partir desse momento, a sala vai se esvaziando.

Temos que 3 mulheres (Jorgina, Alaíde e Neidinha) não fizeram nenhuma referência à questão de moradia. Jorgina reportou-se mais para os aspectos de saneamento básico, como o problema de fornecimento de água. Falou de suas lutas políticas para a resolução desta questão na cidade de Nazaré.

Pensando neste sentido, fica óbvio que o problema de estrutura das moradias realmente existe, influi diretamente no relacionamento, na convivência das pessoas, no dia a dia, nesta comunidade e nos dias atuais mais ainda, em face do crescimento da família e a falta de espaço físico, de terreno na comunidade, para ampliá-la, sendo também, uma das causas pelas quais alguns membros mais jovens, ao constituir família, terminam buscando moradia fora do espaço terreiro, contudo, mais próxima, que dê condições de seguir participando da vida social e religiosa da comunidade no cotidiano, ou seja, continuar mergulhados no Sagrado. Essas famílias, terminam dividindo o seu dia entre o novo espaço e à sua antiga morada, o terreiro. Muitas vezes, a nova morada representa apenas um lugar para dormir. Além das questões referentes ao espaço, está associado às condições financeiras, mesmo, à falta de recursos para reformar ou ampliar a própria morada, quando tem alguma condição favorável de espaço.

#### 6.4.2. Convivência na comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro (homens): saneamento básico e moradia

Assim, das 6 homens entrevistados, apenas 1 não apontou nenhum ponto negativo ou dificuldades na convivência comunidade-terreiro. O declarante alega que gosta de estar no meio de muitas pessoas (Jorge). Os demais, somando 5, informaram algum tipo de incômodo, uns mais outros menos. Dentre eles, dois destacaram mais as desvantagens (Marcelinho e Jutaí); um salientou mais as vantagens, as alegrias (Grilo); e os dois últimos, ponderaram entre os aspectos positivos e negativos (Agenor e Gê). Em geral, tanto para mais quanto para menos, muitos foram os motivos: desrespeito, ciúmes, questões hierárquicas, cansaço, fofoca, inveja, falta de colaboração e de consideração, stress. Então o que nos dizem esses eles:

##### *Desvantagens/Vantagens/dia a dia na comunidade*

Jorge não encontra nenhuma dificuldade em viver na comunidade terreiro. Não apontou ponto negativo ou desvantagem.

(Jorge)

“Não tem ponto negativo, só positivo. Eu gosto de ver gente”.

*Dia a dia:* “No terreiro, meu trabalho maior é quando tem obrigação para feitura de santo. Fico 24 horas ensinando o povo. Ela é quem faz o santo e eu tomo conta e faço o ensinamento”.

Grilo não dorme exatamente no terreiro, mora com a compemheira em outra casa bem próxima ao mesmo, mas, revela que, praticamente, só vai em casa dormir, por causa da esposa. Gosta muito de estar perto de sua mãe Nilza: “Não saio de baixo dos pés de minha mãe”. Não considera de grande relevância as dificuldades, salienta as alegrias como a grande vantagem.

(Grilo)

*Dificuldades:* “Agonia. É muita gente aqui. Esquenta a cabeça com um com outro. Um fala do outro, mas vai levando. Mas casa que tem muitos filhos de santo é assim mesmo. Na hora H, todo mundo chega junto”.

*Alegrias:* “A alegria. É o terreiro que tem mais alegria dentro de Nazaré. Parece que todo dia aqui tem *Erê*. Começou com meu avô, era um zelador de *inkice*

que respeitava todo mundo em Nazaré e todo mundo respeitava ele mais ainda. Foi o primeiro a fazer o *candomblé* na rua. O que se fazia no terreiro, fez na praça da Ilha das Cobra. Foi em uma dia 2 ou 3 de fevereiro, não lembro o ano. Ele falava em dá um carro de presente para *lemanjá*".

*Dia a dia*: "Chego aqui saúdo as pessoas, peço a bênção a minha mãe, entro no barracão do meu avô, peço para *Orixás* abençoar nós todos da família Lima, para o espírito de meu avô que abençoe a nós todos. O meu dia a dia aqui é ajudar nos trabalhos de *ebó*, canto, levo. O *ogã* é tudo dentro do *candomblé*. Quando minha mãe sai, a gente faz as coisas aqui".

Agenor entende que é complicado viver com muita gente ao mesmo tempo, há muita disputa. Mas admite que as reuniões no final de semana compensam. Isto é, viver junto é complicado, mas é necessário para quem pouco tem nessa vida.

(Agenor)

"É complicado. [...] Às vezes, uma pessoa quer ser melhor do que outra, um veste uma roupa boa e fica falando de quem não pode. E quem não tem fala do outro porque tem. Por esse motivo as pessoas acabam se afastando".

"Sábado e domingo aqui é ótimo, e no dia a dia também, aos troncos e barrancos, mas graças a Deus tudo vai bem".

*Dia a dia*: "Meu dia a dia, é fazer *Ossé*, limpeza, no quarto dos santos. E quando tem, alguns trabalhos."

Marcelinho salienta a desvantagem pelo comodismo e a falta de consciência. Poucos trabalham muito e muitos trabalham pouco. Informa que, ultimamente, esses comportamentos se repetem em outras comunidades-terreiro. Entretanto, destaca que o prazer ver em tudo pronto, dando certo, supera tudo isso e chegar a emocionar-se.

(Marcelinho)

"A tristeza é ver as pessoas paradas sem fazer nada, e na hora da festa querem é luxar. Eu já percebi que não é só aqui em vários terreiros é assim. Muita gente encostada".

"Alegria é, quando a gente está ali na festa fazendo tudo, e vê que já tem uma batalha vencida". *Relato*: "No dia do caruru eu estava cansado, mas cheguei cedo e fui logo cuidar das coisas. É apenas isso. Minha mãe briga e tudo, mas na hora que vejo todo mundo junto, eu choro".

*No dia a dia:* “Vou lá diariamente vê minha mãe e as pessoas no dia a dia, estou sempre lá”. *Nas festas:* “Ajudo mais na cozinha e nas roupas dos santos, depois eu vou ajudar na arrumação”.

Gê admite que não é fácil conviver no dia a dia, mas destaca as alegrias também.

(Gê)

“Não é fácil conviver no dia a dia. Têm ciúme da gente com a mãe de santo.

“Mas eu gosto quando tem muita gente, tem alegria também”.

*No dia a dia:* “Chego, às 5 horas da manhã, vou cuidar dos afazeres do barracão, incensar, despachar as oferendas, fazer a limpeza”.

E Jutai enfatizou apenas desvantagens. Desaprova alguns comportamentos. Reclama muito da falta de união na comunidade, e sabe que é comum em comunidades semelhantes.

(Jutai)

“Muita zoada, ninguém respeita ninguém, às vezes saio meio estressado. As pessoas não consideram a minha mãe, sofro quando vejo alguém desrespeitá-la, falta união. Ninguém ajuda ela, a não ser Genilson (Gê) e eu. Ninguém aparece para lavar a casa de *Exu* ou de *Zambi*”.

*Dia a dia:* “Meu dia a dia no terreiro é limpar, despachar a pipoca no mato bem verde para o *orixá* aceitar de bom coração. Sou tudo aqui. Faço tudo. Vou para o mato tiro as folhas. Tem que pedir permissão, tem que conversar, tem que ser tudo à mão, na força do braço. Não pode ir para o mato com facão na mão, não”.

Ao analisarmos e comparamos os resultados do universo masculino e feminino desta entrevista sobre a convivência em grupo, averiguamos o que o número de mulheres foi superior ao dos homens quando informam não existir incômodos na convivência em comunidade tradicional, isto é, constituídas a partir de uma família extensa. Portanto, há uma tendência maior por parte das mulheres em não se incomodar com as dificuldades encontradas na convivência em família, suportar filhos e parentes. Por outro lado, constatamos que, aqueles que apontaram alguma dificuldade em viver na comunidade, as arrolaram, praticamente, as mesmas questões ou problemas. Deste jeito, homens e mulheres são de acordo que morar em comunidade tradicional com família numerosa, há suas desvantagens que devem ser corrigidas, mas que as vantagens são muito superiores, compensando

todos os desarranjos que possam acontecer quando um número maior de pessoas disputam o mesmo espaço e a mesma Mãe.

### *Saneamento Básico*

O problema com o fornecimento de água foi o mais citado, somando 4 vozes (Jorge, Grilo, Agenor e Jutai). Na verdade essas pessoas não veem como um transtorno do fornecimento de água que cai dia sim dia não. Para os mesmos, esta condição se torna um problema quando chega tempo de festança no terreiro, que, geralmente pela duração. Durante essa época a comunidade depende da boa vontade de quem estiver no controle nesses dias. Somente 1 voz mencionou o problema com o esgoto, o escoamento (Gê). Este alega a precariedade do serviço. O último avalia que nenhum serviço apresenta problema (Marcelinho). Então temos:

(Jorge)

“O esgoto que seu Roque fez nunca deu problemas. A água cai dia sim dia não. O rapaz da EMBASA é cristã, mas quando tem *candomblé*, ele liga e a água cai direto, todos os dias de festa tem água”.

(Grilo)

“Aqui tem poucos problemas de saneamento. Se tiver água a gente liga, diz que é de Congo eles soltam, porque o nosso gasto é muito grande, só de energia é mais de mil reais, água na faixa de 800,00”.

(Agenor)

“De água aqui é bem servido. Cai todo dia. Só falta quando é dia de festa, porque é muita gente. Cai dia sim, dia não. A festa geralmente dura de 2 a 3 dias”.

(Marcelinho)

“Água, luz, esgoto, tudo é tranquilo”.

(Gê)

“A rede de esgoto é bem precária aqui no barracão, os dejetos são jogados no fundo do quintal”.

(Jutai)

“Não vejo problemas. Cai água dia sim, dia não”.

Entendemos que muitos serviços são avaliados em relação a uma situação mais crítica no passado. Porém, isso não impede de considerarmos as condições do momento. De modo geral, a comunidade considera que o problema de

abastecimento de água comum na cidade e em outros municípios vizinhos. Observamos que alguns costumes ou atitudes colaboram para camuflar problemas comuns. A questão de usar do prestígio do terreiro para solucionar problemas que se repetem, parece ser bom, mas naquele momento. Mas lembramos que esta é uma ação individual, resolve um problema superficial e temporariamente. Entretanto, uma ação coletiva articulada, provavelmente, implicará num resultado maior e mais duradouro. Chamamos a atenção para o fato de que a atual liderança do terreiro é uma figura feminina, mas o socorro é sempre pedido em nome de uma figura masculina, o principal responsável por tudo que foi conquistado, evidente, mas não devemos esquecer, também, do esforço desta mulher para continuar sustentando-o.

### *Moradia*

Foram investigados 6 homens, desses apenas 1 informou algum problema com moradia. Os demais, somando 5, declararam que não há dificuldades com espaço na comunidade. Aquele que apontou um problema, alegou a quantidade enorme de pessoas juntas (Jutaí). O segundo grupo, não reconheceu nenhum obstáculo. Alguns destes apresentam justificativas: um deles diz que tem o seu canto arrumado (Agenor); outro porque ali tudo é família e cada um tem sua casa (Marcelinho); tem espaço, mas se faltar dar-se um jeito, desde o tempo do avô é assim (Grilo); mais um diz que tem o conforto de pessoas pobres (Gê). Aquele que não reconheceu nenhum incômodo, mas, também não apresentou nenhum argumento (Jorge). Veremos a seguir suas declarações:

(Jorge)

“Não tem problemas com moradia, não”.

Grilo se mostra um apaixonado pela família. Enfatiza os modos de convivência em uma família extensa desde o tempo de seu avô. Explica que tudo é compartilhado: “[...] bota o colchão no chão, uma esteira”; “Se não comer uma carne, pega um ovo faz farofa”. E continua explicando o quanto é grande as despesas da casa.

(Grilo)

“Tem espaço para todos, se não tiver na cama, bota o colchão no chão, uma esteira. Se não comer uma carne, pega um ovo faz farofa. Aqui ninguém fica com fome. Desde o tempo do meu avô. É vinte reais de pão todo dia que mãe Nilza

manda comprar, mais de 32 pratos de comida que sai. Tudo aqui só compra os fardos. Meu avô escolheu ela e ela faz tudo do jeito que ele fazia, nesse sentido”.

Agenor preocupa-se em mostrar que está bem, por isso, não tem o que reclamar.

(Agenor)

“Eu não tenho o que falar, tenho o meu espaço, quarto, cama, guarda-roupa”.

Marcelinho entende que em família tudo se ajusta, apesar de cada um ter o seu espaço.

(Marcelinho)

“Cada um tem suas casas. Tudo ali é família, não tem problemas por casa de lugar, não”.

Gê chama-nos a atenção para um outro fato. Explica que as pessoas de comunidades-terreiro da cidade são simples. Quando falam que têm conforto é dentro das condições humildes que estão acostumados a viver. As pessoas de Axé com dinheiro na cidade, vêm de fora.

(Gê)

“Considero confortável. É o conforto que as pessoas humildes do *candomblé* de Nazaré têm, não é como deveria ser, poderia ser melhor. As pessoas de dinheiro vêm de fora para aqui. Daqui da cidade mesmo, só tem pessoas simples”.

E Jutai, o único que considerou algum problema, alega a aglomeração de pessoas num mesmo lugar é um incômodo. Entendemos também como algo difícil de administrar.

(Jutai)

“Muita gente junta”.

Apesar dos resultados sobre a preocupação em espaços suficientes para acomodação de todos/as, tanto para homens como para mulheres não se mostrarem relevantes, mesmo assim, os discursos apresentados no quadro acima, colocam os homens em segundo lugar em comparação às mulheres nesse quesito. Pois, no universo de 19, 7 reconheceram haver problemas e, quanto aos homens, no universo de 6, apenas 1 apontou problema. Sobre isso, entendemos que as mulheres, em relação aos homens, ainda continuam mais preocupadas como o outro. Enxergar transtornos ou criticar as consequências de condição de moradia é o primeiro passo na busca de soluções. A maioria absoluta dos homens estão satisfeitos, as mulheres um pouco menos que dois terços. Vale ressaltar que não



estamos questionando os modos de vida da comunidade, nossas apreciações são com base nas afirmações das pessoas. Sabemos que a convivência em comunidade tem valores totalmente diversos daqueles de uma sociedade. Entretanto, chamamos a atenção para o fato de que morar em comunidade não pode ser sinônimo de viver em condições insustentável de harmonia espacial, pois, dela decorre muitos outros problemas de convivência.

### **6.5. A Saúde que desejamos**

Os dados alarmantes e vergonhosos encontrados nas estatísticas da saúde pública neste país abarca grande contingente da população negra. De acordo como *O Globo*, o Brasil fica em 89º lugar em pesquisa sobre qualidade e acesso à saúde, levantamento foi realizado em 195 países. E na avaliação da *A Bloomberg*, portal americano especializado em economia, no *ranking* sobre a eficiência dos serviços de saúde, o Brasil ocupa o último lugar. A pesquisa mediu a eficiência dos serviços de saúde de 48 países. Fundamentada em bases de dados do Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional e da OMS (Organização Mundial de Saúde). Essa última indica a 125º posição do Brasil no *ranking* de sistema de saúde no mundo, o estudo realizado em 191 países. O quadro que se delineia no terreiro em pesquisa é apenas um retrato do que se alega acima. Quando estamos falando da saúde do povo de santo, estamos nos referindo à saúde de uma população, predominantemente, negra, que nesse país é a que mais sofre com os índices sociais reveladores de descaso e abandono pelos governantes, principalmente, com a saúde pública. Então, porque não falamos em povo negro, apenas? Por várias razões. Tomando como exemplo o terreiro em estudo, citamos algumas: Primeiro, a aglomeração constante de pessoas, o que pode provocar proliferação mais rápido de doenças, nesse terreiro como em outros, principalmente, os mais tradicionais, a convivência familiar tem como referência a família extensa, às vezes, neste modo de viver, a depender das condições sociais, muitos objetos pessoais são compartilhados; a segunda, a dificuldade de controle da saúde através da alimentação, pois quase toda a população é alimentada pela comida preparada para os *orixás*. Por vezes, as formas de melhoria da saúde coletiva pelos hábitos alimentares não são exercidas. A população em questão comunga da mesma alimentação e não temos com individualizar este fato e muito menos, ir mais a fundo

nesta premissa; um outro grande problema é o tabagismo e o alcoolismo frequente entre homens e mulheres. O consumo dessas duas substâncias ajudam a agravar os sintomas como do diabetes e da hipertensão, assim como, causar outras doenças – as respiratórias, também, observadas em algumas mulheres, além da cirrose, entretanto, nesta comunidade, o tipo de bebida mais consumida é a cerveja, que apresenta um baixo teor alcoólico. Mas quando consumida em quantidade aparece o agravante das enfermidades anteriormente citadas e, ainda, contribui para mais outro problema, a obesidade.

O que chamaremos atenção aqui é que os números relativos à saúde pública, principalmente, nesta comunidade, não estão associados a apenas um aspecto, e sim, a muitos. Porém, não temos a pretensão de listá-los, faremos somente uma apanhado, mesmo por que, seria inadequado para o presente estudo, mas asseguramos que todos se resume a uma só questão: a falta de políticas públicas específicas, com um trabalho investigativo bem apurado, em cada comunidade e com ações efetivas que deem resultados significativos, e não paliativos, adiantamos, especialmente, para esta comunidade da qual anunciamos, a existência do problema e sua gravidade, um programa de acompanhamento, com uma educação mais direcionada, complementar atuante na localidade, acompanhamento dessas famílias ou desta grande família.

Ressalvamos que os enfrentamentos da mulher negra nas diásporas mantêm algumas semelhanças entre si. No parecer de Ângela Davis no O livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe – *Viver e Continuar Lutando* (2002), o sofrimento da mulher negra não é algo restrito às diásporas negras em países pobres, é questão de todo o mundo, e coloca que a situação das mulheres negras estadunidenses é tão preocupante quanto:

Mulheres negras em todo mundo sofrem problemas enormes de saúde. Nos EUA, por exemplo, a incidência de câncer de mama, de pressão alta e de anemia falciforme é maior entre as mulheres negras. Essa situação se agrava à medida que as mulheres negras encontram maior dificuldade de acesso a tratamento de saúde (DAVIS *apud* WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 68).

### 6.5.1. Com qual serviço podemos contar?

Em geral, cuidar da saúde, regularmente, com visitas periódicas ao médico, é uma utopia para a população brasileira de baixo poder aquisitivo. Muito menos, ainda, aquelas/es que nem assalariadas/os são, vivem de “bico” – trabalhos temporários ou intermitentes, geralmente, situação em que muitos chegam a vender a sua mão de obra apenas por um prato de comida. Pode-se argumentar: hoje, os serviços do SUS são marcados eletronicamente, a pessoa só comparece no dia exato, mas o problema é quando é esse dia exato. Além disso, mesmo quando chega o exato dia, tem que chegar de madrugada, porque são distribuídas um número irrisório de fichas. E, ainda, se quando chegar esse exato dia, o atendimento vai ser o devido ou resolvido, pelo menos parte de seu problema, que geralmente, devido à demora, já estão acumulados, em situação crítica, ou os sintomas desaparecidos, apesar da persistência da enfermidade, ficando difícil a investigação, pelos médicos, desses problemas utilizando-se exames mais simples e, no caso de um novo agendamento, paira novamente a angústia sobre – para mais quanto tempo será. Além disso, não se tem a certeza que dará tempo ser atendida/o ou, uma vez atendida/o, se haverá o medicamento, sem contar com a angústia da expectativa de necessitar de um tratamento que não esteja disponível ou regularmente acessível na rede pública de saúde. Isso, estamos falando da população em geral. Falamos do particular das comunidades-terreiro em geral, mas, especificamente, a comunidade em estudo.

Contudo queremos ressaltar a importância do Sistema Único de Saúde (SUS), principalmente, pela abrangência de seus serviços, desde o simples atendimento para avaliação da pressão arterial até o transplante de órgãos. Sistema complexo, foi criado garantir o acesso universal ao sistema público de saúde, sem discriminação. Todavia, a sua operacionalização e o seu sucateamento é que se traduzem num atendimento de péssima qualidade e, em muitos casos, em um desserviço à população que mais precisa. Lembremos mais uma vez que o serviço é público, mas não é gratuito, pagamos adiantado, através de nossos impostos.

Acreditamos que os dados obtidos na referida comunidade, através das entrevistas e de observações, também, são encontrados em outras comunidades que possuem características sociais semelhantes, que traduzem-se nas dificuldades

enfrentadas para cuidar da saúde, tanto a nível de prevenção como tratamento. Contudo, as comunidades-terreiro, particularmente, a que está em voga neste estudo, guardam algumas especificidades que são determinantes no agravamento da saúde desta população.

A maioria absoluta prefere o particular, porém as causas mais frequentes não estão relacionadas ao tratamento dispensado por médicos e funcionários dos serviços públicos, apesar de serem mencionados também.

Nos discursos de 19 mulheres entrevistadas, 12 declararam cuidar da saúde regularmente e 7 não ou só no último caso, quando sente algo que considera sério.

Das 12 que declararam cuidar da saúde regularmente, 5 vão por força da condição em que se encontra a saúde – 4 são hipertensas e uma portadora do vírus da sífilis e faz acompanhamento uma vez por mês em Salvador. Ainda dessas 5, 3 utilizam mais o serviço particular (Nilza, Bel e Sueli) e 2, só o público (Sônia e Luana). As outras 7 deste grupo, procuram o serviço de saúde por prevenção – 3 utilizam mais o particular (Pipiu, Karol e Dedéu) e 4 apenas o público (Alaíde, Nega, Ximena e Paty).

O segundo grupo, as outras 7, aquelas que revelaram não fazer acompanhamento da saúde, regularmente, apenas nos casos de extrema necessidade, 2 utilizam mais o serviço particular (Bura e Vanessa) e 5 apenas o público (Jorgina, Bal, Neidinha, Xuxa e Andressa). Deste grupo, uma é hipertensa.

Em resumo, no total de 19 mulheres, 5 possuem problemas de hipertensão, sem destacar altas taxas de glicose, sobre as quais tem sempre uma ou outra se queixando. Vale ressaltar que são 81 parentes de sangues de seu Roque e dona Maria. Morando fora da comunidade, em outra cidade, no máximo umas 4 pessoas. Considerando duas famílias que moram muito próximas ao limite da rua, mas que permanecem o dia todos lá, os parentes de sangue presentes na comunidade-terreiro hoje, somam mais de 75 pessoas. É relevante destacar que seu Roque, além de outros problemas, sofria de diabetes e dona Maria, como relata uma de suas netas, teve que fazer uma cirurgia urgente para não perder o pé, em face do diabetes também, porém, tem que se submeter aos curativos duas vezes ao dia, sem poder colocar um dos pés no chão. Considerando que essa é uma doença hereditária, temos como prova neste terreiro, 2 filhos do casal que são diabéticos. Uma encontra-se como um nível bastante elevado precisando tomar insulina quase sempre. Com a falta de acompanhamento adequado, a probabilidade é que, num

futuro próximo, grande parte desta população venha desenvolver quadros críticos de diabetes. E qual é o diferencial do problema, se as comunidade não tradicionais enfrentam os mesmos problemas com a saúde pública? Como já foi expresso, na sociedade, em geral, a referência de família costuma ser nuclear, gerando um número menor de descendentes de 1º e 2º graus, níveis de parentesco com maior probabilidade de herança genética. Enquanto a probabilidade do número de parentes de um diabético, nestes graus, em comunidades tradicionais ou de participação, geralmente, chega a ser 3 vezes maior. Mas, no caso desta comunidade-terreiro em pesquisa, são 12 filhos, parentes de 1º grau, associados a este núcleo familiar, dos quais, 4 são filhos biológicos apenas da parte de seu Roque, mas foram criados pelo casal. No caso das populações tradicionais, em especial, as comunidades-terreiro, não está em jogo apenas a saúde da população em si, mas sim a extinção de um grupo/sistema religioso. Extinção do símbolo mais representativo da resistência do povo negro, o *candomblé*, e toda a cultura em o envolve, o *arkhê* africano, sustentado há, aproximadamente, 70 anos, por esta família, um dos mais antigos *candomblés* de Nazaré, sendo o de Mãe Ester considerado unânime pelo povo de santo consultado, de outros terreiros também, como antigo da cidade. Terreiro onde seu Roque ainda criança frequentava acompanhado por sua mãe. Seu pai também era candomblecista e oleiro da Ilha do Dendê, conforme seu Nelson, amigo do coração de Roque Lima.

#### 6.5.2. Avaliando o Serviço Público de Saúde

A falta de assistência, principalmente, à saúde das populações desta e outras comunidades tradicionais, parece-nos estratégias de aniquilação dessas populações e, conseqüentemente, todo o conhecimento, que em grande parte, são transmitidos através da oralidade. Tomando por empréstimos as palavras de Amadou Hampâté-Bâ: “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. O mesmo se repete em nosso país nas comunidades que dão continuidade e sustentação ao patrimônio civilizatório africano, as quais, sob muita repressão, tentativas de anulação da cultura negra e dizimação das populações africanas que de seus leitões para esta terra foram arrancadas, e aqui conseguiram interferir forte e definitivamente na formação da cultura brasileira, com a inserção de elementos importantíssimos em todas as áreas; medicina, comércio, tecnologia, linguagem,

artes etc., como também, e os mais importantes, elementos de resistência cultural – a nossa expressiva e diversificada atividade cultural; e religiosa – crenças nos *orixás*, *ínkices* e ancestrais, etc.

Continuaremos apresentando mais algumas particularidades desta comunidade terreiro. Dividimos em três grupos principais os problemas referentes ao serviço público de saúde da cidade: A demora; o atendimento e a prestação dos serviços, incluindo fornecimento de medicamentos.

Observamos em alguns discursos que infelizmente as pessoas ainda não têm consciência de que o serviço público é pago e nos custa caro, principalmente, porque pagamos com as altas taxas de impostos, particularmente, nos alimentos, todavia, apesar de sabermos que são injustas, ainda somos privados de conhecermos o valor exato do imposto que pagamos por cada produto. Algumas atitudes que demonstram generosidade, em parte, pode estar escondendo um outro problema, é o caso do discurso de uma de nossas declarantes, que imagina procurar o serviço público porque pode estar tirando a vaga de uma pessoa mais necessitada, ouvindo esta sua fala, parece-nos que falta-lhe o entendimento de que o SUS deve atender a todos, visto que a saúde é garantia do Estado, um direito constitucional.

O primeiro no *ranking* dos relatos foi a qualidade da prestação de serviços com 9 referências ao assunto; em segundo lugar, o atendimento com 7; e em terceiro, com 4 indicações, a demora. Relacionamos os aspectos apontados por grupos de mulheres. Considerando, primeiramente, aquelas que informaram diretamente apenas uma questão.

#### *Sobre a demora*

(Nilza)

“Serviço particular, porque não tenho tempo, nem paciência de esperar”;

E (Bura)

“Procuro o hospital público ou particular. Mais o particular. Esperar pelo SUS... Eu penso muito: ‘tem muita gente mais necessitada do que eu. Eu vou tomar a vaga de outro que precisa mais’. Também, quando acontece, não é coisa que precisa ser acompanhada pelo posto”.

*Do atendimento*

(Sueli)

“O serviço público, infelizmente, uso em emergência, fora só o particular.

*Público:* O atendimento é precário. Pessoas que não deveriam estar ocupando os cargos que ocupam”;

(Bel)

“Ótimo, principalmente, quando é pago”;

E (Nega)

“Levo (filho) para o médico independentemente de estar doente, para fazer exames”. *Serviço:* “No dia a dia, mais para o posto de saúde, mas quando está doente, no hospital”. *Atendimento:* “No posto de saúde é até melhor que o hospital. Porque lá é uma pirraça... Tem que dá prioridade a quem chegou mal. É com todo mundo. Gosto do posto, mais pelo tratamento. O hospital tem mais coisas (recursos)”.

*As alegações sobre a qualidade dos serviços e remédios*

(Neidinha)

“Procuro o SUS. O atendimento é ruim. Tem médico ignorante. Se eu tivesse condições era de 3 em 3 meses, no particular”.

(Pipiu)

“Os dois serviços têm falhas, pois, também, se vai numa clínica particular, principalmente, se a pessoa for negra, a gente sempre vê uma diferençazinha. Querendo ou não, a gente sempre sofre discriminação”.

(Karol)

“Mainha não gosta do atendimento dos médicos, não acha bom. Não se preocupa com as pessoas e não tem as coisas que se procura para a saúde”;

(Paty)

“Vou mais no posto de saúde. No hospital é mais quando estou sentindo dor. [...] Atendimento superbem, não tenho o que reclamar, às vezes a médica passa remédio que não tem no posto”.

Algumas indicaram mais de um problema. Salientamos que todas estas mencionaram, simultaneamente, o atendimento e a qualidade na prestação dos

serviços como maiores problemas, com destaque para a falta de remédios, como o mais crítico, apontado diretamente por 7 pessoas:

(Bal)

“O particular depende de grana. Procuo mais o serviço público”.  
*Atendimento:* “É demorado, fica o tempo todo. Tenho que fazer uma exame de vista, tem que ir 4 horas da manhã e ainda marca para o próximo mês. Sou hipertensa. O problema é a espera. Se for pressão dá remédio na hora. Depois o médico pede (passa) o remédio, mas nem todos tem no posto, a gente tem comprar”;

(Sônia)

“Razoável, é um susto, tem um médico, não tem outro. Tem ortopedista, não tem médico clínico. Agente comunitário tem mais de 10 anos que não tem. E vamos vivendo a vida”;

(Andressa)

“São ótimas pessoas no tratamento, mas é um absurdo a quantidade de gente para ser atendida. O serviço é direitinho. Tem remédios, eles orientam. Quando não tem no posto ela dá para gente comprar. Acontecer de eu não poder comprar? Várias vezes. Estou com pano branco nas costa, a médica passou o remédio, mas eu ainda não tive condições de comprar”.  
*Particular:* “No particular é totalmente diferente, porque você está pagando, você exige, se sente mais segura”;

(Ximena)

“Procuo sempre o recurso público, o posto de saúde. Nem todas vezes são ótimos. Às vezes não tem médicos. Quando somos atendidos, às vezes, não encontramos também os remédios. Daria nota 7”.

*Uma apontou todos os três aspectos*

(Vanessa)

“Hoje é mais o particular, mesmo quando tinha o plano eu preferia o particular, por causa da agilidade e a prestação do serviço em si”.  
*Público:* “Como se costuma falar, o público é humilhante e o particular é uma seda. Estou aí com o psicólogo de Tonzinho, considerado urgente, tenho uma guia desde julho e não consigo marcar”.

Não fizeram referência diretamente a nenhum problema (Dedéu, Jorgina Alaíde e Luana).



Questões especificadas informadas, em geral: a falta de médica/o, médicas/os ignorantes, pirraça dos funcionárias/os, a ausência de agentes comunitários há mais de 10 anos, vazamento de resultados de exames e discriminação racial. Mesmo as 4 pessoas que não mencionaram diretamente nenhum problema, demonstraram ter conhecimento de tais reclamações:

Alaíde que afirmou ouvir amigas/os reclamarem que foram mal atendidas/os pelo SUS, além de confessar que utiliza o público porque não tem como pagar:

(Alaíde)

“Apesar de muita gente se queixar. Dizer que o médico é ignorante, deixa de molhar o tempo todo...”;

Dedéu que faz grandes esforços para pagar, visando prevenir-se de aborrecimentos:

(Dedéu)

“Porque pagar é melhor”;

Luana, confessa que esse “ótimo atendimento” é devido ao fato de os médicos já a conhecerem, explicando que se for diferente, ela poderá ter uma reação que possa até comprometê-la depois.

E a última, a enfermeira Jorgina, num aspecto mais geral, reconhece que nas comunidades de cidade tem assistência de socorro – o médico domiciliar – caso alguém passe mal, mas não há um trabalho de prevenção – visitas de acompanhamento das famílias nas comunidades.

(Jorgina)

“Hipertensão e diabetes. O posto fornece medicação. Nem sempre é presente. Tem médico domiciliar – vem enfermeiro, vem em socorro, mas não em trabalho de prevenção”.

Entendemos, que alguns costumes praticados por determinados grupos sociais, nocivos à saúde, nem sempre foram escolhidos conscientemente por seus membros. Acreditamos que todas/os querem o melhor para si. Porém, infelizmente, a maioria dos grupos populares, considerando o processo educacional ao qual foi e continua sendo submetida e, da mesma forma, às necessidades mais urgentes de sobrevivência, de salvar pelo menos, mais um dia, de jeito nenhum dão condições para esta, grande maioria, escolher o que realmente é melhor para si, nesse sentido. Mesmo porque escolher não é poder sustentar. Para tudo se precisa de ajuda,

orientações e tratamentos e, em muitos casos, especializados. O que, dentro do contexto em que vivemos, fora a ação de políticas efetivas, está muito longe de acontecer.

### 6.5.3. Cuidados com a saúde (homens)

Dos 6 mulheres entrevistados, 4 declararam cuidar da saúde regularmente e 4 não ou só no último caso, quando sente algo que considera sério.

Dos 4 que declararam cuidar da saúde regularmente, um afirma complementar com hábitos saudáveis e leva o filho também, o neto (Grilo); o outro cuida da sua saúde, mas a de seus filhos terceiriza à vó (Agenor). Daqueles que declaram não cuidar, ir só ao médico no último caso, totalizando 2, um é hipertenso (Marcelinho), mas leva os outros; outro nunca fez dois exames muito simples, apesar de saber dos problemas de saúde da comunidade, inclusive, também, hereditário: “Nunca vi açúcar nem pressão (fez exame de glicose nem aferiu a pressão)” (Jutáí).

#### *Declararam cuidar da saúde*

(Jorge)

“Todo ano faço meus exames de rotina”;

(Grilo)

“Minha saúde vai bem. Acordo cedo tenho boa alimentação cedo. De 6 em 6 meses eu vou ao médico. Agora, em dezembro, eu vou, chamo meu filho (o neto)”;

(Agenor)

“Os meus filhos, quem leva é a vó. Sempre vou também fazer um checkup”.

(Gê)

“Vou ao médico regularmente, gosto de me cuidar”.

#### *Declararam não cuidar da saúde*

(Marcelinho)

“Não sou de ir assim não, levo os outros. Só vou quando estou precisando, mesmo. Sou hipertenso”.

(Jutai)

“Só vou ao médico quando estou com problemas. Para falar a verdade, nunca fiz exames”.

Os serviços mais procurados por estes homens: aqueles que declararam cuidar da saúde, dois procuram só o particular (Jorge e Grilo); um utiliza os dois serviços, particular e público (Agenor); e o último, só o público. Já os que revelaram não cuidar da saúde, utilizam somente o serviço público.

As avaliações negativas relativas ao serviço público concentraram-se, primeiramente, na demora para marcar e receber; no atendimento, as enorme filas; e na estrutura e limitações dos serviços, apesar de admitir melhoras, neste sentido, em relação ao passado.

#### *Demora – prazo da marcação*

(Jorge)

“Pelo SUS demora um tempão”;

(Grilo)

“Procuro o serviço particular. É melhor. É questão de confiança de confiança e agilidade. O público é três meses e o particular três dias”.

#### *Atendimento (fila)*

(Agenor)

“Às vezes público e às vezes particular. Quando estou com o dinheiro na mão vou logo no particular. *Do Público:* “Porque não gosto de pegar fila, tem que acordar 3 horas da manhã para pegar ficha. Do público é mais o posto. Da última vez foi ótimo, o serviço e atendimento”.

#### *Estrutura e prestação de serviço*

(Gê)

“Vou ao médico regularmente, gosto de me cuidar. Procuro o serviço público. *O público:* Agora está bom. Já foi muito precário. Hoje, eles têm convênio com outras cidades. Sim, bom o tratamento”.

Mesmo aqueles que avaliam de forma positiva, fazem algumas ressalvas:

(Jutaí)

“Procuro o público, o posto. Ótimo. Porém médico é mais difícil”.

Neste caso está se referindo mais à falta do recurso humano que a forma como os funcionários lidam com o público presente.

(Marcelinho)

“É no público mesmo, particular só de ano em ano quando estou com *acosi, zimbi* (dinheiro)”. *Atendimento*: “Ótimo. Graças a Deus todos me tratam bem, tanto no público quanto no particular. Eu ligo primeiro para saber se tem o serviço, para não perder a viagem”.

Julgamos importante a posição deste último, porém, se há marcações é porque, conseqüentemente tem o atendimento, imprevistos não pode ser todo dia.

Concluimos que, nesta comunidade, homens e mulheres cuidam da saúde com na mesma proporcionalidade. Entretanto, considerando o total geral de mulheres e homens, quando se refere ao tipo de serviço procurado, as diferenças aparecem. Os homens recorrem mais o serviço particular que as mulheres. O número de homens que usa o serviço particular representa a metade deles. Entendemos que este comportamento pode nos apontar vários motivos, porém, apostamos em três: um, por questão de privacidade, visto que foi relatado por algumas mulheres o fato dos resultados de um exame de uma paciente chegar ao conhecimento público, antes da mesma tomar conhecimento do mesmo pelo órgão; outra, por causa das ideias que pairam no universo masculino – o entendimento de que seu tempo é muito precioso, que perder tempo em fila não é coisa para homem, ou ainda, sentir-se impotente e humilhado, uma afronta à sua hombridade ou moral, demonstração de fraqueza financeira, falta de poder.

## **6.6. “Da Porteira para Fora”: eu e os “outros”**

Objetivamos, com a presente investigação, saber como se davam/dão as relações de membros da comunidade-terreiro, especialmente, as mulheres fora desta, figurativamente, denominada “Da Porteira pra Fora”, palavras de Maria Bibiana do Espírito Santo: “Da Porteira pra Dentro da Porteira pra Fora” (MÃE SENHORA *apud* LUZ, 1997). Adotamos esta expressão, muito usada pela referida autora, para nos referimos aos espaços que ultrapassam o limite da entrada da

Casa do Sagrado, das comunidades-terreiro, onde costuma habitar a gente, seus descendente ou representantes, isto é, a sociedade civil e oficial, o Estado, que se dizem representar os centros urbanos, o progresso, o desenvolvimento, o correto; que determinam os padrões de comportamento e costumes; que se compreendem como agentes do bem e autorizados a repelirem o que julgam mal ou incorreto, enfim, o povo que determinou, ou melhor, que expulsaram os terreiros para as matas, para a periferia, lugares muito distantes deles, longe de tudo do que se apossaram. Entendemos que, se uma atividade ou povo foi enxotados é porque a sua presença não é bem-vinda. Dizer que isto ficou num passado distante, da mesma forma, estaríamos assumindo que não existe racismo, muito menos o religioso, nenhum tipo de preconceito neste país e especialmente na cidade em questão. “Da porteira para Dentro”, como a própria expressão induz, desse limite para dentro, como espaço do Sagrado: da preservação; da continuidade e expansão da cultura negra africana; da história de patrimônio civilizatório milenar; o lugar que garantiu a sobrevivência do que entendemos hoje como identidade; o lugar do fazer religioso: da renovação do axé, das energias cósmicas, da natureza; lugar dos símbolos sagrados: os alimentos, os ritmos, as danças e as reverências sagradas; das as orações: de pedidos, súplicas, agradecimentos, homenagens, enfim, espaço de encontro com o Sagrado. Assim como, espaço onde novas estratégias de sobrevivência são tecidas, isto é, produzidas, elaboradas; e espaço de reorganização e definição de eventos da tradição, de caminho para continuar trilhando. Então, estamos falando de dois lugares: desse outro lugar, lugar “dos outros”, desconhecido, que em muitos casos se tornam uma área de risco – ambiente desafiador, ameaçador, de exclusão, humilhação, de desprezo pelo outro, também, mas que por vezes pode se mostrar “familiar” –, porém, historicamente, demarcado pelo outro, pois, em face do que viemos discutindo em outros momentos, neste país, e em Nazaré não é diferente, existem lugares que são, socialmente, definidos: alguns como de brancas/os e ricos/os e outros como de negras/os e pobres; e, agora, do lugar que conhecemos, de confiança, de identidade, de inspiração, reconhecimento de sua história, e de ver a/o Outra/o como continuidade desta e, por conseguinte, de si próprio/a e, ainda, a possibilidade de encontrar-se nesta como protagonista, como pessoa digna.

Desejávamos entender quais eram os sentimentos despertados nessas pessoas, o nível de confiabilidade, a sensação que tinham, em relação à penetração

nesses outros espaços que não à sua comunidade, uma vez que é público e notório a existência de grandes tensões sociais e religiosas no nosso dia a dia, além disso, quais mecanismos de defesa são usados por essas pessoas fora da “Porteira”. Por outro lado, se, ao romper o limite da “porteira”, os membros desta comunidade encontram algum lugar em que se sintam acolhidos, em que sua presença não represente uma invasão de espaço ou incômodo para esses outros que se entendem como “donas/os” desses lugares, desconhecidos por muitos e muitas daqueles/as que moram em comunidade, particularmente, a comunidade em estudo.

Inicialmente, chamamos a atenção que esta questão se mostrou de difícil de análise devido às aparentes contradições encontradas nas respostas.

A investigação parece muito simples pela sentença gramatical que a envolve, mas, acreditamos que se torna de difícil compreensão por requer um certo nível de criticidade sobre os espaços que as já nomeadas mulheres frequentam fora de sua comunidade. Uma possibilidade também é fugir do assunto em vez de assumir, como forma de não se angustiar com a cruel ditadura da exclusão de populares de espaços sociais, mesmo considerados públicos. Como experiência própria, acreditamos também, que para essas pessoas, não é uma situação confortável dizer para o outro que existe espaços ou ambientes na sua querida cidade, no lugar onde nasceu e cresceu, todo mundo a conhece, que não é bem-vinda, aceita e, muito menos, fácil de digerir, isto é, entender como algo corriqueiro esta situação absurda e humilhante: alguns lugares social e culturalmente determinados para poucos, os ricos e outros para muitos, os pobres. Por outro lado, muitas pessoas não percebem que, dentro desta sistematização, encontra-se muito bem articulada, ou melhor, institucionalizada a discriminação racial e o racismo religioso. Por isso, nos empurrar para espaços de extrema invisibilidade social, os mais distantes possíveis – esquecidos desde sempre pelos poderes públicos brasileiros.

Primeiramente, chamamos a atenção de que a questão a seguir analisada não foi de múltiplas escolhas, apenas informamos que deveria ser um lugar/espaço fora da sua comunidade-terreiro, podendo ser público ou privado. Fizemos o agrupamento pelas características comuns entre os espaços/ambientes mencionados.

Escolhemos a ordem de frequência das respostas, na pretensão de facilitar o entendimento de quais são as principais categorias de espaços em que as mulheres de santo da comunidade em voga se sentem mais e menos à vontade.

### 6.6.1. Mais e menos: mais à vontade – menos à vontade – porquê mais – porquê menos

As nomenclaturas que intitulam o parágrafo a ser desenvolvido foram depreendidas da questão dirigida às entrevistadas, a qual explana e interroga: “O terreiro é um lugar de múltiplas relações: religiosa, familiar, social e cultural. Porém, o contato com outros espaços são necessários. Fora do terreiro, qual espaço se sente mais à vontade e menos à vontade e por quê?”. Então, as declarações sobre uma e outra devem representar o limite desses das duas matérias, indicar o polo de seu julgamento. Portanto, tomamos tais considerações como termômetro de avaliação dos sentimentos dos declarantes em relação a esses espaços.

#### *Mais à vontade*

Sobre qual lugar se sente mais à vontade, temos:

Primeiro lugar: Vias e espaços públicos: 6 pessoas (rua, praça, feira livre e Centro Artesanal);

Em segundo: Espaços comerciais abertos: 4 pessoas (bar e loja). Obs: uma pessoa citou mais de um espaço;

O terceiro apresentou empate triplo entre espaços comerciais fechados, instituições públicas com restrições e instituições religiosas:

Espaços comerciais fechados: 2 (festa em espaços fechados e academia);

Instituições públicas com restrições: 2 (colégio);

Instituições religiosas: 2 (igreja católica).

No quarto e último, três respostas distintas: (na própria casa), (em todos os lugares) e (não sai de casa).

#### *Menos à vontade*

Em relação em que lugar se sente menos à vontade, encontramos:

No primeiro lugar: Espaços comerciais abertos: 6 pessoas (loja, bar e supermercado);

Em segundo lugar: Instituições públicas com restrições: 5 pessoas (posto de saúde, cemitério e delegacia);

Em terceiro lugar: 4 pessoas (ambientes e espaços comerciais abertos muito refinados: (*shopping*, restaurante chique e meio de gente grã-fina);

Em quarto: Vias e espaços públicos: 2 pessoas (feira livre, bairros e ruas);

E no quinto e último, três respostas distintas: (comunidade-terreiro), (nenhum – sente-se bem em todos os lugares) e (não sai de casa).

Entendemos que “Da porteira para fora”, isto é, fora do terreiro, os espaços frequentados pelo povo de santo desta comunidade variam muito pouco. A sua circulação se concentra mais no próprio terreiro e no mesmo bairro. Desejávamos identificar os espaços em que o povo de santo se sentia mais e menos acolhido. Contudo, algumas discursos ditaram outros rumos. Tentamos analisar cada resposta por item separadamente, porém, em alguns casos julgamos mais interessante a análise dos dois itens conjuntamente, pois, uma fala justificava a outra, ou seja, ajudava no entendimento mais completo das duas.

### *O porquê mais e o porquê menos*

Os espaços mencionados correspondem àqueles sobre os quais as pessoas informaram sentir-se mais confortáveis, emocionalmente, quando estão neles, em relação à outros lugares – sentir-se mais desejados. Concebemos que nenhuma avaliação é aleatória, por mais que esta se pareça distante do que esperamos como possíveis ou imaginadas. Por isso, alienamos à primeira declaração, sobre a indicação do espaço à uma justificativa, o que veremos a seguir.

### *O porquê mais*

1 – *Vias e espaços públicos abertos*: Sônia, Dedéu e Paty (ruas, praças, centro); Jorgina e Ximena (feira livre); e Luana: (Centro Artesanal).

Sônia, Adelina e Patrícia (ruas, praças, centro). Espaços de grande exposição pública, porém, de pouco prestígio social nos dias de hoje. Pois, a pesar da possibilidade de envolver diferentes classes sociais ao mesmo tempo, atualmente, é muito raro a presença da classe média e alta nesses espaços, na realidade brasileira. Num passado muito distante, sim. Era um lugar de disputa desses grupos



sociais, hoje, mantém-se mais em ambientes fechados, condomínios e clubes. É um espaço que representa liberdade, sentir-se livre, mostrar para os outros que também existe, continua sendo um espaço de disputa, mas para quem ainda os frequenta. Em tese, é o lugar onde eu posso mostrar como eu estou ou o que eu sei fazer de melhor: me vestir, me pentear, minha arte, minha música, minha dança, meu artesanato, meu quitute, minha conquista.

Visto a particularidade da resposta no segundo quesito, decidimos analisarmos os dois juntos, simultaneamente.

Sônia: Mais à vontade (nas ruas com as pessoas) e menos à vontade (na sua comunidade-terreiro). No segundo item, assim como no primeiro, deixamos bem esclarecido que deveria ser um espaço fora do terreiro. Só poderíamos analisar tal insistência levando em consideração outros fatores. Esta resposta pode nos direcionar, pelo menos, para dois entendimentos. O primeiro, de que a comunidade-terreiro é o seu maior espaço de sociabilidade, de circulação. Observamos que apesar de suas duas declarações, ela está sempre presente, próxima à ou na casa de Mãe Nilza, sua mãe espiritual, independente de dias de festa, por isso, todas as suas referências, positivas ou negativas, estão relacionadas a ele. Fora da comunidade, não conta com outros espaços de socialização, salvo as redes públicas de saúde, como mencionou em outros momentos. Ou, o mais possível, movida por algumas chateações recentes na comunidade terminou direcionando mais a sua análise para esta, esquecendo ou omitido as possíveis relações desconfortáveis com outros espaços/ambientes que porventura frequenta fora do terreiro, “Da porteira”.

Dedéu: Liberdade. Esta foi a causa que apreendemos de suas palavras, ao afirmar que gosta de passear de moto, pelas ruas com seu companheiro. Ela é uma mulher incrível, diarista, possui 8 netos e um bisneto, linda, vaidosa, uma “estrela”, como alguns a chamam na comunidade, cheia de sonhos, tanto para com a sua família quanto para a vida a dois. Sempre disposta, gosta de passear ao lado de seu companheiro, com quem já compartilhou 6 anos de sua vida. Então, rodar de moto pelas ruas é uma forma também de mostrar para as pessoas que está bem, feliz ao lado da pessoa que ama. E que é correspondida. Os ocupantes desses espaços, necessariamente, não têm um contato mais direto com outras pessoas, o que evita alguns enfrentamentos também, mas está ali ou por ali, disputando e conquistando o espaço.

Fala do comportamento de filhas e netas que não colaboram e ela é quem termina sempre segurando a barra: “Quando mais nova, eu saía, mas era para trabalhar. Trabalhei em 3 empresas”. E diz que do mesmo modo que tem despesas com filhas e netos pode, também, ter com seu companheiro: “Se eu gasto com filho e neto, não posso gastar com meu namorado? Se ele não tem? A mãe dele não gosta de mim. Apoia qualquer outra que ele arranjar”. Enfim, seu porquê.

(Dedéu)

“Quando estou me divertindo, quando estou no com meu companheiro. Esse lazer é na minha casa mesmo”.

Paty: Nos seus discursos não deixou dúvida que gosta estar em outros ambientes que não a sua cidade. Primeiramente disse que se sentia mais à vontade quando viajava para Salvador, São Roque, Ilha. Associamos o seu pensar, também, à sua pouca idade, 23 anos, fase em que ainda está descobrindo o mundo, e o sentimento de liberdade está muito aflorado. Vale lembrar que ela tem uma filhinha de mais ou menos 6 aninhos. Após a retificação de que deveria ser na cidade em que mora, imediatamente respondeu, apenas com três locuções adverbiais de lugar: “No centro, na praça, na rua”. No dia a dia, Patrícia se mostra alheia às questões gerais do terreiro, como mencionado em outras discussões, afirmou que só fica dentro de casa. Percebemos que envolvida, ainda, pelo sentimento de liberdade, de descoberta, ela busca compensar esse seu isolamento dentro sua residência: “Eu fico mais dentro de casa, mesmo”, aproveitando as eventuais oportunidades de viagem para estas cidades e, quando isto não é possível, recorrendo aos espaços públicos, onde pode frequentar sem, obrigatoriamente, ter que justificar porque ou para que está ali. Julgamos que tal comportamento, de manter uma certa distância das vizinhanças da comunidade, dentre outras coisas, tem a ver com sua história de vida – que dentre outras questões, encontra-se desempregada. Além do mais, apostamos que devido ao seu exílio, ela não possui muitas referências de contatos com espaços específicos na sua cidade. Adicionalmente, sua condição financeira pode ser uma desmotivação de frequentar comércio, lugares de consumo. Sendo assim, aproveita os ensejos que possibilitam estar fora da cidade para se mostrar um pouco, viver um pouco de liberdade, já que, na cidade, “todo mundo conhece todo mundo”, como muitos afirmam, inclusive ela, por isso, todos sabem quem pode e quem não pode.

(Paty)

“Quando viajo para Salvador, São Roque, Ilha”. *Na cidade*: No centro, na rua, na praça...”.

Jorgina e Ximena (feira livre). Espaço público, porém, comercial, de todos citados, o que costuma concentrar o maior de número de pessoas num mesmo momento.



**FIGURA 84 – A feira livre – Feira Nova**

FONTE: A autora (06/07/2019).

Um ambiente de muitas alegrias: sonhos, artistas, repentistas, jogos ditos de “azar”, roupas coloridas, variedades de quitutes. Mas de tristezas também: desigualdade, pessoas necessitadas, exploração humana em todos os sentidos. A feira livre, é um espaço social importantíssimo para a sustentabilidade financeira e cultural, principalmente, de cidades pequenas como Nazaré, pois, promove o encontro entre o rural e o urbano – momentos de troca de artigos: compra, venda e conquista, e, inevitavelmente, de culturas, de ideias, de verdades, inquietações, além disso, palco de protesto e de apelo. Cenário propício para as pessoas que fizeram de sua vida uma luta pelo bem estar do outro, que se preocupa com o próximo e, sinceramente, deseja a melhoria da população.

Jorgina: “Um abraço verdadeiro”. É o caso de Jorgina, que declarou se sentir melhor quando está na feira livre, no meio do povo humilde que a acolhe com carinho, a abraça e ela, igualmente, retribui, pois, sabe que aquele abraço é verdadeiro e que tem prazer em ouvir as pessoas, mesmo sabendo que tem coisas

que ela não tem como resolver naquele momento, porém, entende que só em ter com quem desabafar, para muitas pessoas que levam uma vida tão dura, já é alguma coisa. Apesar de ser uma mulher empoderada, ocupante de um espaço de poder, com grande visibilidade social e política, muito disputado, a câmara municipal, isso não lhe assegura uma sensação de bem estar constante, estando nele, muito menos, grandes expectativas de receber alguma manifestação de carinho espontânea. Em geral, os espaços políticos oficiais não lhes transmitem segurança. É um lugar em que o alerta deve ficar ligado constantemente. Entretanto, a feira para Jorgina representa um lugar onde ela encontra pessoas que tramitem confiança – ela acredita que cada abraço que ganha é sincero. Daí porque ser a feira o espaço que se sente mais à vontade.

(Jorgina)

“Eu gosto de lidar muito com o povo. Na feira, mesmo, nossa! Quando chego, um chama, outro chama, conversar, ouvi a necessidade do outro, isso me deixa à vontade”.

Ximena: Justifica que se sente mais à vontade na feira livre porque é um ambiente tranquilo. Muitos diriam que não. Mas a verdade a feira é uma espaço de relaxamento, não tem rotina – a cada dia, hora, minuto, instantes, temos um cenário diferente. Ela é marisqueira, provavelmente, em época apropriada, vende seus mariscos nesses espaços também. Então sempre está em contato com clientes novos e os antigos também. A todo momento tem uma novidade, os cheiros das frutas e ervas vão se modificando, o azougue das bebidas, os ritmos, tudo isso contribui para aliviar as tensões que o corpo carregou durante a semana, seja na longa e humilhante espera na fila do posto, na labuta pela falta d’água, o distrato da padaria, do supermercado, entre muitas outras opressões do cotidiano. Além disso, é o lugar onde as pessoas humildes vê gente de verdade como elas. Que não estão por traz de uma farda de empresa e com duas ou três palavras treinadas para te dizer não. É onde tem o que ela e muitas/os podem comprar e exercer o seu poder de negociação.

(Ximena)

“No mercado, na feira livre. Porque eu acho um ambiente tranquilo”.

E Luana: (Centro Artesanal). Espaço ideológico, ambiente de cultura, de propagação de ideias, formação cultural, político também. Luana se sente acolhida: “Lá as pessoas me olham com outros olhos, me ajudam, mesmo sabendo que eu

tenho esse dinheiro. Aqui também, brigando ou não, me ajudam”. Luana paga aluguel de uma pequena casa, mas com espaço e mobília suficiente para seu descanso, como afirmou, no tópico moradia, mora sozinha, seus remédios de tratamento de saúde ela pega em Salvador, nada levou-nos a suspeitar de possuir um vício mais caro, não usa roupas de grife, porém, insiste que o que sobra não dá para comprar comida, por isso ela pede. Alega que muitas pessoas não gostam, brigam com ela por isso. Mas que ela continuará pedindo, que não está roubando e dá quem quer. No Centro Artesanal é o lugar onde se sente mais à vontade. Entendemos que viver com um salário mínimo, pagar aluguel, por mais barato que seja não é uma tarefa suave. Porém, dentro das condições em que se encontram outras pessoas da comunidade, a sua situação não é a mais crítica nesta lógica. Fala também que trabalhou em casa de família e que seus patrões a tinha como um parente, nunca como uma empregada. Levando em consideração essas informações, dentre outras observadas, podemos interpretar que Luana encontrou um meio de subverter a ordem instaurada na comunidade-terreiro e na sociedade como um todo. Acreditamos que essa atitude é mais uma ferramenta usada como pretexto para mostrar a sua indignação com o sistema que a excluiu e exclui de todas as formas. Igualmente, dizer que o benefício, alegado por muitas/os, não cobre as suas necessidades básicas, além do mais, está muito aquém do que realmente a Razão de Estado deve a ela: de tudo que a negou, dos sonhos que abortou, outros que nem permitiu que nascessem, do amor que não pode viver, da angústia por não conhecer o que as pessoas chamam de amor, pela solidão eterna que carrega e muito mais. Assim sendo, inferimos que o Centro Artesanal é um dos espaços ou o único na cidade que ela sente-se à vontade, acolhida, porque as pessoas que geralmente costumam frequentar espaços culturais possuem instrumentos políticos e ideológicos para entender e apoiar as atitudes de Luana perante a sociedade que tanto a repudia.

(Luana)

“Centro Artesanal. Lá as pessoas me olham com outros olhos, me ajudam, mesmo sabendo que eu tenho esse dinheiro. Aqui também me ajudam, brigando ou não me ajudam”.

2 – *Espaços comerciais abertos*: Xuxa e Neidinha (Bar); Neidinha e Nega (loja) e Vanessa (Farmácia do mesmo bairro).

Escolhidos por serem mais populares. Como observamos, uma delas indicou mais de um espaço.

Xuxa: Cita um deles. Verificamos que é de propriedade de pessoa da família e fica a menos de 30 metros do terreiro. Certamente, quem mais frequenta o bar da sua sogra, Bar da Nini, próximo do terreiro, são as mesmas pessoas desta comunidade. Observamos uma tendência das pessoas da referida comunidade a frequentar os espaços, fora dela, que mantém uma frequência de pessoas mais próximas de sua condição social. Isto não quer dizer que nenhuma delas não frequente outros espaços menos populares.

(Xuxa)

“Onde me sinto bem. Aí embaixo, na rua da minha sogra, dona Nini, que não falam tanto da vida dos outros, no bar dela. Melhor que aqui. Fico mais lá embaixo. Aqui você não pode vestir uma roupa que fala mal, você não pode calçar uma sandália. Lá encontro outras diferentes, pessoas da religião ou não”.

Neidinha: Ao destacar o Bar Maria Fumaça “por ser mais popular”, certamente, ela está fazendo uma comparação com outros que ela costuma frequentar. Mas frequentar pode não ser, necessariamente, sentir-se mais à vontade.

(Neidinha)

“[...] Nos espaços que eu frequento, me sinto mais à vontade no bar Maria Fumaça, por ser mais popular”.

Mulheres frequentar bares, principalmente, os mais populares, no passado não era visto com bons olhos. A mulher que desejasse manter a moral que a sociedade idealizou para ela, não frequentavam esses lugares. Ao mesmo tempo, que isto era colocado, mais como controle da expressão feminina do que como cuidado com a mesma, provocou, também, a reação de outras que lutaram contra a intimidação em todos os sentidos. Mas, isso servia apenas para aquelas que a sociedade elegia com precisadas de “atenção”, de manipulação. Entretanto, para as mulheres negras, esses espaços nunca foram apontados como inapropriados, mesmo porque, elas, naturalmente, já ocupavam os ambientes públicos abertos, o espaço público representava o seu “estabelecimento comercial”. Era neste lugar, onde, frequentemente, as mulheres negras viravam a noite para garantir o sustento

da família. O que queremos dizer é que bares sempre foram um espaços de grande exposição da figura feminina. Está num bar, significava está exposta e isso nunca foi um grande problema para as mulheres negras, porque elas nunca contaram com a proteção da sociedade. Mesmo estando ali, no bar ou na praça, na condição de comerciantes. Isso pode manter alguma relação com as respostas de Neidinha e Xuxa. Vale ressaltar que Neidinha, costuma ajudar sua mãe no bar, “O Bar da Bel, assim como, Ximena, à sua sogra”. cremos que se sentir bem, também, sentir-se representada, identificar-se.

Neidinha e Nega (loja). Apesar de características distintas entre lojas e bares, considerando, dentre outros fatores, o produto que oferecido por cada um estabelecimento, a distribuição dos espaços e logísticas de trabalho, os dois espaços comerciais guardam algumas similaridades. Iguamente ao bar, a loja também é um espaço de empoderamento e disputa, principalmente, para as mulheres.

As mulheres, em geral, quando entram numa loja de roupas e sapatos, querem muito mais que só comprar um produto. Querem mostrar que têm bom gosto; que, apesar da moda, têm critérios próprios para vestir-se; descobrir peças novas; desfrutar da sensação de prazer despertada ao escolher algo, pela posse ou conquista de determinada coisa, testar o seu poder de compra, de realização. cremos que essas são as sensações que Neidinha e Nega tentam descrever nas suas respostas. Apenas Neidinha comentou a possibilidade de encontrar mal vendedoras/es.

(Neidinha)

“Me sinto mais à vontade quando saio. Adoro ir para loja para comprar. E algumas lojas, tem pessoas que são ignorantes. Gosto de conversar com os vizinhos, também [...]”.

(Nega)

“Para ser sincera, ir para loja comprar. Eu me sinto renovada quando entro numa loja. Todas, é a mesma situação”.

Todavia desse regalo, no nosso país, poucas mulheres desfrutam. Comprar, não significa, necessariamente, buscar e encontrar apenas o produto exato: roupa, sapato, perfume, acessório que tem necessidade, pagar pelo primeiro que encontrar e sair. Entrar numa loja, de roupas e sapatos, principalmente, não é uma tarefa fácil para a maioria das mulheres que são negras. Para essa grande parte, penetrar

nesses espaços, comprar e sair satisfeita, realizada, exige todo um ritual, ou melhor, delas é exigido. O que para mulheres não negras é quase sempre uma atividade prazerosa, para as mulheres negras, na maioria das vezes, gera ansiedade e até outros conflitos emocionais.

Tais tensões começam ainda em casa. Verificar quais são as lojas possíveis de encontrar o produto, para não ser chamada de desinformada; ver com qual roupa vai apresentar-se; entrar no recinto sem muita pressa para não assustar os vendedores e isso de imediato ser identificado como comportamento suspeita; passar pelo processo de acolhimento – “raio x” de sua pessoa, como se apresenta, “boa aparência”, a recepção – quase sempre é subjetiva; nitidamente, dizer o que deseja, para evitar “equivocos” que sempre serão associados à cliente; Por causa disso, podendo ser eliminada, antes de partir para as próximas etapas: conquista da simpatia da vendedor/a; teste de paciente; experimentar as peças quando possível; ver a que mais agradou-lhe dentre aquelas que lhes foram apresentadas; se empate, tirar a dúvida, solitariamente, no jogo de escolhas “papai do céu”; e daí avançar para a última etapa, o financeiro. Geralmente, outro setor ou atendente. É muito mais prudente que seja pago em espécie, para não estimular desconfianças. “Cheque? Não trabalhamos”; “Cartão? Precisa consultar primeiro, deixa a moça ou rapaz desocupar-se”. Se venceu a maratona e conseguiu comprar aquela peça tão desejada, ótimo. Estamos diante de uma mulher negra realizada, empoderada, “de sorte”. E pode dizer que foi bem recebida em tal loja. Os momentos de tensão são, muitas vezes, compensados pelas aquisição do produto.

Entretanto, a maioria das mulheres negras não conseguem alcançar todas as etapas deste ritual. Muitas são abordadas com desconfiança, descaso, humilhações. Logo ao tocar o pé loja. É interpelada pelo que procura e já recebe um não do vendedor/vendedora, mesmo sem nenhum esforço de verificar outras opções; quando acontece de verificar é para apresentar-lhe um produto muito inferior ao que procura, muitas vezes vem acompanhada com o *clichê*, “é mais barato”; se furou a barreira da recepção e foi direto no produto, por está exposto, é logo advertida: “esse é tanto” ou “esse é mais caro”; isso quando não passa a ser invisível, esquecida, labutando sozinha com as araras ou vitrines, ou ainda, o mais provável, o “fantasma” que só o segurança consegue ver. Não é atendida, mas o segurança está de olho. Esse tipo de comportamento racista das lojas, disfarçado de funcionários mal preparados, o nosso país está cheio, e influência na saúde das



mulheres que passam por essa tortura emocional, desencadeando sensação de impotência, rebaixamento de sua autoestima e conseqüentemente depressão.

E Vanessa (Farmácia). “Saio pouco”. Também, localiza-se no mesmo bairro, muito próximo ao terreiro. Uma vez, entrou no referido com roupa de resguardo da feitura do santo e foi bem recebida. Uma vez foi o suficiente para guardar na sua memória a sensação de prazer. Podemos entender, então, que não é um comportamento comum, nos poucos lugares que frequenta.

(Vanessa)

“Por eu sair tão pouco, que talvez eu não saberei responder. A farmácia, principalmente, a de Muritiba que me trata superbem, já entrei lá com roupa de resguardo de santo e fui recebida normalmente”.

*3 – Instituições públicas com restrições, espaços comerciais fechados e instituições religiosas:*

Instituições públicas com restrições: Alaíde e Karol (colégio). Espaço de liberdade vigiada. Sensação de que tudo pode, que seus valores estão sendo respeitados e seus direitos assegurados. Em tese sim, mas de fato não. Obedecendo a cartilha regida pelo sistema eurocêntrico instaurado, com certeza. Agora, se os verdadeiros valores e interesses das populações tradicionais estão contemplados, é outra questão;

(Alaíde)

“No colégio. Fora do colégio, só na casa de axé. Hoje, não tem nenhum lugar que se possa curtir”.

(Karol)

“Na escola. Porque eu estou sendo preparada para um futuro melhor. Nas baladas abertas ou fechadas. Eu não ligo para nada”.

Espaços comerciais fechados: Pipiu e Andressa (academia, festa em espaços fechados).

Pipiu (academia). A academia também é um espaço de visibilidade social, de ótima imagem – aquela/e que entende e cuida da saúde e da beleza corporal. Também, espaço de muita concorrência. Porém, mais fácil de ser administrada as eventualidades:

(Pipiu)

“Onde eu me sinto mais à vontade é na academia. O contato com outras pessoas, a gente distrai a mente, é um espaço acolhedor, trabalha também seu psicológico”.

Andressa (festa em espaços fechados). Ambiente de diversão, contato com pessoas de poder aquisitivo e/ou *status* social. Frequentados por pessoas “de bem”, no seu conceito. Considera que é seguro, conta com o apoio da segurança privada ou da polícia. Embora explicando, várias vezes, que seria um espaço que se tente bem por ser bem aceita, mesmo as pessoas que lá se encontram tendo conhecimento de sua crença. É uma das mais jovens mulheres, ainda e também, descobrindo outros espaços, tentando ocupar um espaço de visibilidade social, de oportunidades. É natural carregar consigo sonho ou expectativa de ser acolhida, aceita e respeitada, igualmente, em outros espaços fora da sua comunidade. Muitas vezes sem dar-se conta dos riscos que corre ao penetrar num ambiente em que somente com poucas pessoas ou nenhuma pode contar, às vezes, ficando isolada, como também, de que precisa estar preparada em todos os aspectos para defender-se sozinha, caso necessário:

(Andressa)

“Em festa fechada, organizada (particular), com ingresso, por causa da segurança. Mesmo não conhecendo todas as pessoas, tem polícia. Porque tem pessoas que a gente não quer vá a para festa, porque só vai para acabar”.

Instituições religiosas: Bal e Sueli (igrejas católicas). No imaginário dessas mulheres, a igreja significa a continuidade, ou melhor, o prolongamento do lugar/ambiente onde costuma expressa largamente a sua fé (o terreiro). Creditamos isso ao evento do “sincretismo” (crioulização) religioso forjado pela diáspora negra, povo trazido para este país sob a condição de escravo, o qual teve que usá-lo como estratégia de sobrevivência da religião, da sua história. Lembrando da expansão do axé em nosso estado: primeiramente, implantado num engenho de cana, daí para a Barroquinha, espaço em firma-se sob o pretexto de fundação e manutenção de uma capela, a Capela da Confraria de Nossa Senhora da Barroquinha. As confrarias são associações religiosas de mutua ajuda. Obviamente, toda capela é erguida para homenagear e reverenciar uma entidade católica. Então, as mulheres apenas criaram uma associação de solidariedade sob as regras católicas, assegurando um espaço de reunião para o axé. Assim sendo, entendemos que tais pessoas julgam que irão encontrar nesses espaços/ambientes, pessoas com quem compartilham da

mesma fé – mediada pelas imagens e/ou santos, a católica intermediada pelos *orixás* ou, pelo menos, os simpatizantes deles, inclusive, uma delas menciona o sincretismo (a crioulização). Ou ainda, por que não levaram em conta as pessoas, mas só a representação religiosa do espaço, a presença de Deus, no qual também acreditam e colocam acima de tudo. Contudo, de qualquer forma, para essas mulheres, é um espaço de proximidade com o *candomblé*.

(Sueli)

“O meu retiro é a igreja católica e outros terreiros que visito de Mãe Neide de *Ogum* e Pai Igo de *Odé*”.

(Bal)

“Na igreja de Nossa Senhora de Nazaré, a padroeira da cidade. Eu acredito não só nela, no São Roque, Nossa Senhora da Conceição, praticamente a dona da minha cabeça, *Oxum* no *candomblé*, a mesma divindade. Então, São Roque não é *Obaluaiê?*”.

4 – *Outras manifestações resumiram-se em (a própria casa), (sem respostas) e (em todos os lugares)*. Para esses casos, analisamos as duas respostas, simultaneamente, emitidas pela pessoa:

Nilza: Mais à vontade (a própria casa); Menos à vontade: (em nenhum – em todos sente-se bem). Essas respostas, literalmente, interpretadas cada uma, estão fora do contexto – a referência espacial é fora da comunidade-terreiro e a outra não tem sentido. Pois, na sua casa, ultimamente, é o lugar no qual mais sente-se mais à vontade, então, subentendemos haver lugares, fora da comunidade, que não lhe agradam mais, como de costume. Mas, é aquela conhecida questão, se nós fizermos uma leitura usando apenas ferramentas comuns, as quais nos foram apresentadas durante nossos estudos para lidarmos com nossas atividades escolares e/ou acadêmicas, em alguns casos, enxergaríamos apenas como um problema de coerência nas opiniões emitidas pela entrevistada, todavia, nos livrarmos dessas amarras gramaticais e fazermos outras leituras ao nosso redor, como as coisas funcionam, encontraremos um sentido – entenderemos que o seu pensar vai muito além do que as palavras expressaram, sugerimos: não quer se comprometer com um assunto polêmico; pode representar uma fuga; um meio de valorizar o seu *ilê*, a sua comunidade; o seu discurso pode estar nos dizendo que sua casa é o único lugar que é líder, que é reverenciada, que ela dita as regras, que decide, que manda

e que pode manifestar a qualquer momento a sua fé, cantar, dançar, contar histórias sobre seu povo, em voz alta, no tom que desejar, sem receio de alguém reprimi-la por isso, o lugar onde é procurada, solicitada, confiada, agradecida, etc.

(Nilza)

“Hoje, ultimamente, só na minha casa, mesmo”.

Bel: Mais à vontade: (não sai de casa); Menos à vontade (não sai de casa). Tudo que procura pode estar ali, então, por esse motivo, não precisa ou não se interessou em penetrar em um espaço estranho: por insegurança, pois, com observamos terceiriza suas atividades fora do terreiro a outras pessoas da família ou comunidade, e entedemos que sempre foi assim, como estratégia de não enfrentar um mundo dito escolado, letrado, dos pensadores, associando esse espaço ao mundo de exclusão – espaço diferente, hostil –, então, preferiu reduzir sua vida somente à aquele espaço no qual se sente segura, confiante onde não precisa estar se podendo, se ajustando aos padrões estabelecidos pela sociedade civil e a oficial, ou seja, aquela que conta com o reconhecimento do governo, com seu aval, a Razão de Estado; ou porque no passado contou com um articulador muito eficiente entre a sua comunidade e a sociedade como um todo, isto é, como porta-voz do terreiro, mantendo a comunicação da entre os dois lados da “Porteira”. Sempre resolvendo as coisas da “porteira para dentro”, como também, “da porteira para fora”, seu pai.

(Bel)

“É difícil eu ir na rua (centro). Não tem, não. É difícil eu ir em loja aqui”.

Bura: Mais à vontade (em todos os lugares); menos à vontade (delegacia). Sente-se bem em todos os lugares, em seguida, não se sente muito à vontade em determinado lugar. Inicialmente, nos pareceu incoerentes as afirmações, porém, olhando por outro prisma, é totalmente compreensível seu discurso. Essas declarações podem nos indicar uma fuga da realidade, como já expusemos aqui, anteriormente, nesta discussão para outra entrevistada. Pois, aceitar a rejeição não é facial, não engrandece ninguém no mundo capitalista – afeta e muito a autoestima da pessoa. Como também, pode ser uma maneira de não comprometer as relações do terreiro fora da “Porteira”, já que a sua função é uma espécie de porta-voz social e financeiro do terreiro com estes outros espaços. Recapitulando, após responder que sente-se à vontade em todos os lugares, no item menos à vontade, sinaliza a delegacia, justificando porque é um espaço muito visado, e quem vê a pessoa lá só

pensa que está andando errada. Neste caso, ela tem razão: branca/o na delegacia é vítima ou advogada/o e negra/o, se está naquele ambiente é porque “tem culpa no cartório”, é bandida/o. Esse seu parecer nos ajuda na confirmação das nossas suposições quando analisamos a sua resposta para o quesito anterior, ao entendermos como uma questão de preocupação com a sua imagem – para uma pessoa que ocupa um espaço de prestígio dentro da comunidade, reconhecer que a realidade lá fora para o povo de santo, mesmo na “cidade da macumba”, como muitos costumam falar e, ainda assim, representando um terreiro que conquistou um espaço diferenciado entre as demais comunidades de santo na região, não é tão confortável, mesmo com outros respaldos sociais, parece ser um tanto complicado. Admitir que o racismo existe com outras pessoas é uma coisa, consigo mesma é mais. Além do mais, acreditamos que a proteção da imagem passa, também, em evitar posicionamentos polêmicos. Informar espaços específicos pode não ser boa ideia – suscita a indignação de representantes do espaço citado e, ainda, de outros similares e, por conseguinte, interfere na boa relação que mantém com a sociedade, “Fora da porteira”.

(Bura)

“Todo ambiente me faz bem”.

### *O porquê menos*

Os espaços mencionados correspondem àqueles os quais as pessoas informaram sentir-se menos confortáveis, emocionalmente, quando estão neles, em relação à outros lugares – sentir-se menos desejadas.

*1 – Espaços comerciais abertos: Bal e Xuxa (lojas); Andressa e Paty (bar) e Karol e Vanessa (supermercados do bairro).*

Levar o que mais gosta em casa comercial torna-se um desafio para grande parte das populações negras. Visto os pilares sociais em que se encontram. E a sensação de querer não é poder pode gerar grandes conflitos internos. E aí é que entra o diferencial de uma loja para outra. Pois, a depender do comportamento do lojista esta sensação de impotência, pode agravar-se e muito. Mostrar todas as opções para o cliente, independente de preço, dá atenção e, ao mesmo tempo, deixá-lo à vontade na sua escolha, caso tenha dúvida, auxiliá-lo respeitosamente,

não tentar adivinhar quanto a/o cliente tem na carteira. São comportamentos, se levados a sério, contribuiriam bastante para diminuir os fatores que interferem na saúde de nós mulheres negras. A população negra está adoecida.

Loja é um espaço comercial aberto mais frequentado pelas mulheres, normalmente, principalmente, na atualidade com o empoderamento feminino, através da conquista do mercado de trabalho. Geralmente, é o espaço em que elas sentem-se mais revoltadas quando não são bem atendidas, porque elas deixam de levar um produto de uso pessoal que muito desejava. E, em certos casos, comprar naquela loja não implica só encontrar o produto, mas tamanho e cor desejados, aspectos que podem ser determinantes para comprar nesta ou naquela.

Bal e Xuxa (lojas). Os relatos a seguir confirmam a nossa exposição acima. Falta de atendimento e desconfiança.

(Bal)

“Não. Me sinto bem em qualquer lugar que eu chego. Agora, já aconteceu isso comigo, de eu chegar na loja, a gente procurar saber o preço de uma coisa e a pessoa ficar sem querer responder, pensando que a gente não tem dinheiro para pagar. Eu dei as costas e sai, aí me chamou, eu disse ‘não quero mais não’”.

(Xuxa)

“Na Ilha, do Baiaco, perto da Coroa. Por causa da rivalidade entre as cidades. *Em Nazaré*: “O povo da Loja Destaque, tem alguns que ficam olhando para as pessoas”.

Andressa e Paty (bar). Escolheram bar pelas mesmas razões. Não se sentem seguras. O bar é um espaço de empoderamento feminino, liberdade, todavia, a depender do ambiente, pode comprometer o caráter da pessoa. Neste caso, essas mulheres, sentem-se bem em um espaço popular, mas, de respeito e que não infrinja determinadas regras sociais.

(Andressa)

“O Bar de Nini. Já fui muito, hoje não vou mais. Porque surgiram pessoas que não são de boa índole”.

(Paty)

“Num bar, perto da Maria Fumaça, as meninas vão, eu não me sito bem, não. Pelo tipo de pessoas, usuárias de drogas, pessoas que quando bebem não têm consideração com os outros, gente errada”.

E Karol e Vanessa (supermercados do bairro). Um estabelecimento é mencionado pelas duas vozes: o supermercado do bairro em que os proprietários e funcionários são cristãos. Vanessa acrescenta outro e coloca suas justificativas também: destaca que frequenta muitas pessoas de fora ricos e pobres, de diferentes religiões e, quando ela está com vestes da sua religião, isto é, com símbolos religiosos mais expressivos, fica pior. Em resumo, as duas falam do mesmo comportamento: a projeção do olhar de censura, reprovação, rejeição e eliminação. O olhar fala muito mais que a nossa imaginação pode alcançar e a caneta registrar. Por isso, não nos arriscamos a fazer profundas interpretações, seria outra dissertação. Seremos mais sucintos. No olhar da mulher cristã, funcionários e clientes, Karol e Vanessa leram: repreensão, imputação de culpa e condenação, somados a tudo que já presenciaram e ouviram falar sobre a sua gente e sua religião e, no caso de Karol alinhado, também, aos conflitos ideológicos, provavelmente, despontantes dentro da sua própria casa: pai e mãe evangélicos. Cremos que a sua pouca idade influenciou bastante na sua reação – sentir-se envergonhada, entretanto, traz-lhe energia para continuar superando, resistindo, penetrando no mesmo espaço, com seus símbolos religiosos quando bem entender. Vanessa, igualmente, em momento algum, nas suas palavras, deixou indícios de recuo seu, além disso, em nossas observações diárias, sempre encontramos transitando com o seu contraegum e outras expressões de sua religião pelos bairros e frequentando estabelecimentos comerciais, portando os mesmos. Suas vozes:

(Karol)

“No mercado ali em cima. Quando eu vou com roupa de *candomblé*, principalmente. A mulher é cristã. Eu fico com vergonha dela. Eu acho que ela fica olhando meio estranho para as pessoas. Mas eu vou, não deixo de fazer o que quero”.

(Vanessa)

“Outro lugar é um supermercado, por transita muita gente, pobre e rico de diferentes religiões, e quando você está a caráter da religião pior fica. Os piores são dois supermercados que tem aqui no bairro. Em um, são mais os clientes, muita gente de fora, e o outro, são os proprietários, ali só trabalha mais a família, são os donos mesmos e funcionários que são evangélicos”.

2 – *Instituições públicas*: Pipiu e Ximena (Posto de Saúde); Nega e Vanessa (hospitais, cemitérios) e Bura (delegacia).

Pipiu e Ximena (Posto de Saúde). Indicaram o posto de saúde como o lugar em que sente-se menos à vontade pelos mesmos motivos. As duas centraram suas queixas na qualidade tanto na organização como no entendimento dispensado às pessoas: Pipiu salienta que é um ambiente muito tumultuado; e Ximena, que as pessoas se esforçam, chegam cedo e não encontram o serviço que necessita. E sobre o atendimento, a maneira com os funcionários de lidam com as pessoas: Pipiu alega o desrespeito pelo fato da direção colocar questões políticas acima do serviço e Ximena observa a ignorância no tratamento, afirma que os funcionários não estão dispostos a atender as pessoas.

(Pipiu)

“Fico menos à vontade é no posto de saúde. Ambiente tumultuado, às vezes a gente sente-se mal. Não é um lugar aconchegante. Eu mudaria a direção, porque sempre coloca questões políticas frente ao atendimento”.

(Ximena)

“No posto de saúde a gente vai porque não tem jeito. Às vezes, a gente sai cedo, chega lá não acha o que a gente quer. Pessoas que não estão dispostas a atender, é com ignorância”.

Salientamos que as pessoas que recorrem aos serviços desta instituição é porque não têm outra alternativa, principalmente, a população negra, por ser uma das mais sacrificadas nesta sociedade. É um serviço público, mas não é gratuito, a população já pagou adiantado. O descaso com essas pessoas não é por acaso. É uma forma de exclusão, dizimação – limpeza social sutil e continuada, principalmente, da população negra, por ser a que mais resiste ideologicamente falando, através de lutas e conquistas. Entretanto, o grande alvo é povo de santo, não simplesmente pela sua religião em si, mas pelo contingente expressivo de negras e negros que reúne e, especialmente, as mulheres, que se destacam como principais zeladoras dos *orixás*, responsáveis pela sustentação e propagação do *arkhê* africano. Evidente, diminuir o contingente religioso afrodescedente, fica mais fácil o embranquecimento religioso da nação, e por conseguinte, o desaparecimento da crença que dá e sempre deu sustentação e condições ao povo negro, mesmo que poucos, de continuar ocupando um espaço de representação social dentro da sociedade. E, por seqüência, atingir outras dimensões como a



destruição da alteridade, identidade, aniquilando as nossas ferramentas de luta e sobrevivência e, ainda, obviamente, cair num eterno esquecimento e anonimato até sucumbirmos, desaparecermos de vez da face da terra.

Nega e Vanessa (hospitais, cemitérios). Nesta análise consideremos primeiro Nega por citar os dois espaços para a mesma pergunta:

(Nega)

“Em hospitais e cemitério, ver pessoas passando mal, independentemente de ser gente da gente e enterrar pessoas. A gente também se sente mal”.

Nas suas considerações indiretamente, ela nos lembra do sentimento de solidariedade do povo de santo, nela representado por ser uma mulher de santo. Mostra o quanto o povo de axé se incomoda com o sofrimento alheio, “independentemente, de ser gente da gente”, como explica. Esses espaços, na mesma ordem, representam a semifinal e final da vida da maioria das pessoas, dizemos a maioria, pois, muitos nem pela semifinal passam. Morrem no local, sem socorro ou por “abatimento” em nome da Razão de Estado. Por, coincidência ou não, seu discurso denuncia o sofrimento do povo negro, “de nossa gente”, pois, é para lá, para o cemitério, que a sociedade oficial empurra, todos os dias, milhares de negras e negros de Brasil.

Inicialmente ao citar o cemitério como lugar que não se sentia muito à vontade Vanessa alegou o mal estar por razões próprias da sua religião. As restrições necessárias, pelo menos durante o processo de iniciação.

(Vanessa)

“No cemitério, o cemitério é o cruzeiro das almas. Porque possui muita restrição diante de minha religião. É preciso estar preparado para entrar, por causa do andamento religioso, senão eu posso me prejudicar”.

Todavia, ao repetirmos a questão para esta declarante, a mesma informou-nos dois supermercados como espaços em que se sente menos à vontade. Analisada anteriormente no item sobre espaços comerciais abertos, juntamente com Karol.

E Bura (delegacia).

(Bura)

“Eu não me sinto bem em delegacia. Quando a gente tem que ir fazer um boletim de ocorrência. Porque é muito visado. As pessoas veem a gente lá e pensam que alguma coisa fez, ficam na curiosidade”.

(Resposta analisada anterior e simultaneamente).

3 – *Ambientes e espaços comerciais abertos muito refinados: Sueli e Alaíde (Shopping e restaurantes chiques); Jorgina e Neidinha (no meio de gente grã-fina).*

Sueli e Alaíde (*Shopping* e restaurante chique). Como via de regra os *shoppings* mais requintados, representa o centro comercial atualizado com tudo o que há de mais moderno, de produtos a serviços, dita padrões de comportamentos e de consumo em geral, muito distantes da acessibilidade da grande maioria das pessoas provenientes de populações tradicionais. Sua estrutura organizacional, por si só, já garante a exclusão dessas populações. E, no momento, utilizam um outro grande reforço para garantir a intimidação de algum/a desses/as que se ousem a penetrar nestes espaços, os seguranças cuidadosamente treinados para identificar suspeitos pelo o perfil sócio cultural e seu fenótipo, este último, mais determinante. O nível de suspeição começa pela cor da pele, avançando-se para a veste – caso o sujeito não esteja ao nível da *Faschion Week*, ao menos determinado pela de São Paulo, a sua situação agrava-se, não for o caso, continua a investigação somando ao que fala, de que falam e com que fala, seu caminhar, até encontrar um motivo para banir a população negra do espaço o qual não foi idealizado para a sua presença na condição de consumidor. Lamentamos que os patrocinadores das *Faschion Week* não tenham interesse em visitar os terreiros de *candomblé* em tempo de festa, principalmente, O Reinado Congo de Ouro para entenderem o quanto temos para mostrar de beleza e tecnologia sustentáveis nesses espaços, dentro da tradição, e ainda, de conhecerem Jossidário, o estilista afro-religioso, mais conhecido por Negão.

Uma delas diz que não se sente bem, gosta de estar em meio às pessoas mais simples e entende que aquele espaço não é deles, do povo de santo, ou seja, está, historicamente, demarcado como de uma pequena elite branca. A outra, aponta como motivo, a perseguição dos seguranças e diz ter presenciado numa abordagem, na qual o segurança disse ao rapaz que ele não tinha condições de comprar aquele caderno que estava na mão.

(Sueli)

“Não gosto de *shopping* chique, de grandes restaurantes, gosto dos lugares que seja mais simples. Não me sinto bem no lugar deles”.

(Alaíde)

“Tenho receio do *shopping*. Assim que entra a gente sabe que as pessoas ficam vigiando. Vi um senhor na LE-biskui, o segurança disse que o senhor não tinha condições de comprar aquele caderno [...]”.

Jorgina e Neidinha (no meio de gente grã-fina). Enfim, resumindo, negros e negras não se sentem representados nesses espaços. Pois, estas e estes, além de não fazerem parte do perfil de usuários de *shopping centers*, de frequentadores de eventos e outros ambientes elitizados, não corresponderem ao modelo de consumidor desses lugares, onde se encontra a elite social. Além disso, negros e negras não ascenderam o suficiente socialmente, e assim, sentem-se solitárias/os nesses ambientes em que, na maioria das vezes, tem no máximo duas ou três pessoas de sua cor, numa condição de “importância social”, quando em maior número, geralmente, são encontrados na condição de empregados, mesmo assim, em funções de pouca ou nenhuma visibilidade. Nossas constatações baseiam-se, principalmente, nas declarações Jorgina e Neidinha, mas, também, nas considerações mulheres de outros terreiros, citadas, inicialmente, neste estudo, a exemplo de Reizinha de *Angorô*.

(Jorgina)

“Quando estou no meio do povo grã-fino. Às vezes tem evento que eu tenho que tá presente, óbvio, mas só de estar no meio daquele povo, alguns de nariz em pé, eu não me sinto bem. Gosto mais de lidar com meu povo humilde, sofrido. Me sinto bem, até porque a gente vai para ouvir e tentar amenizar o sofrimento deles. Em festa de largo não me sinto à vontade” (Consideramos que festa de largo, apesar da presença de populares, quem se destaca é a elite social, e a maioria dos populares estão a serviço deles).

(Neidinha)

“Nos espaços mais elitizados. Todos. Os pobres aqui nunca têm regalias, só os ricos, a cidade em geral”.

Esse estrutura de conservação de uma determinada classe social é estreitamente capitalista. O capitalismo cria os espaços e determina quem pode ou não acessá-los, afinal, isso é uma estratégia de manutenção das classes sociais e, conseqüentemente, a estúpida desigualdade.

4 – *Vias e espaços públicos*: Dedéu (a feira nova). Afirma que não suporta a população dessa nova feira. Talvez aí esteja o problema: a divisão da feira. Entendemos que não a gradou muito a mudança do espaço de realização da feira livre. A feira antiga continua funcionando. Os mais conservadores não estão acostumados com o novo espaço, e é evidente que a memória da feira antiga é algo que lhes traz prazer. Mexe, também, com a afetividade: freguês antigos, produtos ou espaços únicos, etc. Apesar do funcionamento das duas feiras, com certeza, o surgimento da nova feira acarretou perdas físicas e memoriais para a feira antiga à qual Dedéu, indiretamente, nos diz gostar mais. E ainda, supomos, pelo fato de encontrar na feira nova algum/ns elemento/s em alguma situação de degradação social na qual ela não se reconhece, não aceita ou não se sente bem em ver a sua gente, a sua cor em tais condições, e assim não se identifica com aquela representação desumana de pessoas, em suma, suspeitamos que a sua declaração pode também representar, de certa forma, uma fuga.

(Dedéu)

“Na Feira Nova. Eu não suporto. É a população da feira”.

Luana (Santa Rita, Areial, Catiara e Areia Branca) – bairros ou ruas onde morou, na mesma cidade. Faz referência a uma série de comunidades populares com as quais conviveu no passado, mas que não tem boas recordações, justificando que os moradores/as das referidas comunidades não prestam, porém, não explica o motivo. Quando se direciona para espaços mais fechados, comércio, em geral, diz que adora entrar nesses ambientes, todavia, sabe que tem lugar que basta ela olhar de longe para saber que não é bem-vinda. Confessa que sofre discriminação por proprietários e funcionários em ambientes comerciais de Nazaré.

(Luana)

“Onde eu já morei. No Santa Rita, Catiara, Areal, Areia Branca (bairros) porque só tem gente que não presta. Nesse meio aí, pode me dá uma casa mobilhada e um carro na garagem que eu não quero”. *Sobre espaços comerciais*: “Não. Adoro entrar nesses lugares. Mas tem comércio que não precisa nem entrar, basta olhar e já sei que ali não é lugar adequado para mim, ai eu nem passo por perto, pela discriminação, de dono e funcionários. Eu sofro pouco nesta cidade, ai, ai! Eu sou discriminada por dono de comércio, minha filha”.

Neste sentido, a situação de Luana ainda é mais crítica que as demais mulheres desta comunidade, pois, além da cor da pele negra, pobre,

candomblecista, ela não possui parentes de sangue na cidade, sem nenhum grau de escolarização – analfabeta, no conceito da sociedade oficial –, transexual, portadora do vírus das sífilis, de baixa autoestima, todavia, conhecedora de seus direitos enquanto ser humano e não aceita passivamente as imposições do sistema, sempre inconformada com sua condição social neste país, é uma grande batalha, tanto externa quanto interna, que ela tem que travar todos os dias. Perfil de exclusão geral, em todos seguimentos sociais, menos da comunidade-terreiro em questão, espaço do qual ela se queixa, porém, não encontrou, pelo menos até então, outro espaço social mais seguro, que a acolha com todos os conflitos adquiridos pela sociedade civil e oficial, direta ou indiretamente.

As quatro respostas restantes deste item, já foram analisadas, simultaneamente, com o anterior, por apresentarem questões correlacionais muito próximas: Nilza (em todos os lugares se sente bem); Sônia (na sua comunidade-terreiro); Bura (delegacia) e Bel (Não sai de casa).

Então, como resultado, temos que a cidade do Axé, do *Candomblé* e da Macumba, Nazaré, no dia a dia não se mostra tão familiar como os aspectos da religiosidade afrobrasileira. Pois, entrevistamos 19 mulheres, destas, somente uma tem a cor da pele branca – possui parentesco com a família apenas religioso. Onde, do universo total das entrevistadas, 6 indicaram vias públicas, raças e ruas como lugar que se sentem mais às vontade, fora do terreiro. Fora isso, 3 vezes indicaram espaços comerciais abertos, uma referiu-se à farmácia por 1 dia que esteve lá trajando roupa de santo lá e foi bem tratada pelo dono; outros espaços privados onde se sentem bem é em um bar, porque é da sogra, espaço em que quase toda a população que o frequenta é de santo; porque a família do bar também é do axé do mesmo terreiro e; o outro bar, porque é mais popular, que deduzimos, ou seja, frequentado por pessoas mais simples, com as quais a declarante se identifica. Desta forma, os espaços em que as mulheres de santo da comunidade Reinado Congo de Ouro se sentem mais acolhidas é na rua, o espaço de todo mundo, ou em espaços onde encontram pessoas do mesmo nível social e/ou ligadas à sua crença.

Caminhando para a questão que interroga sobre qual espaço essas mulheres se sentem menos à vontade, as respostas são totalmente ao contrário, mais reveladoras, ainda, dos espaços fora do terreiro: a sociedade civil – representada pela suas empresas, através de funcionários; e as instituições oficiais – representantes do Estado, igualmente, por intermédio de seus agentes, também

preparados para se incorporarem ao sistema. Esses espaços que não inspiram segurança ao povo de santo, não pela violência urbana em si, mas pelo tratamento, ou melhor, distrato por pessoas de nível social mais elevado e/ou de outras religiões. Foram 10 indicações: 6 para espaços comerciais abertos e 4 para espaços comerciais mais requintados. Para as instituições públicas foram 5 indicações.

Desta forma, constatamos que os membros da comunidade-terreiro representantes da cultura negra, principalmente, das religiões afrodescendentes, não são bem-vindos ou não se sentem bem nos referidos espaços por vários motivos, um deles é viver ou presenciar tratamentos humilhantes, desonrosos, na grande maioria dos espaços urbanos, especialmente, nestes dois grandes grupos: espaços comerciais, em geral, e instituições públicas. Esses espaços, continuam sendo defendidos, pelos que lá se encontram operando, como seus, por merecimento – é um lugar de uma só cultura, de um só povo, não há espaço para o outro. Referimo-nos às instituições públicas, neste caso, como espaço de poder, de estar como protagonista, ocupando lugar de decisão, e não como dependentes e excluídos. Mas, nós também, temos ciência de que este país foi erguido e mantido às custas de nosso sague, do nosso trabalho, de nosso conhecimento em Tecnologia, Medicina, Matemática, Engenharia, Cultura, Economia e tantas outras áreas e ensinamentos, sugados de nossos ancestrais e omitidos; apoderados por dominantes exploradores que se colocam como superiores a nós. É, evidente, a escravidão continua, porém, com outras roupagens, recolocada dentro de outras estruturas, discutidas inicialmente neste trabalho, porém, reavivamos aqui. Legalmente, passamos da condição de escravas/os para libertas/os, entretanto, de fato, não. Lembrando que algumas restrições já constavam nesta “legalidade”. Pois, passamos a trabalhadoras/es-escravas/os com uma única função: sustentar o capitalismo – servir com mão de obra mais barata para o mercado de trabalho e consumir o lixo industrial produzindo pelo capitalismo. Assim, continuamos sustentando a economia deste país, garantido às grandes empresas poucas despesas e lucros exorbitantes. A população negra pobre é esteio desta sociedade, somos a âncora do desenvolvimento industrial e do progresso desta pátria que se diz mãe, mas não chega nem a “madrasta”, adiantamos o pedido de desculpas a tantas mães não biológicas e exprimimos todo nosso respeito para com as mulheres que cuidam das/os filhas/os de seu companheiro como os seus, a exemplo de dona Maria José. Esse centro urbano do qual historicamente fomos excluídas/os,

afastadas/os, no qual só poderíamos penetrar no início da noite, para estacionarmos na absoluta invisibilidade, contudo, este espaço, mesmo a contragosto da sociedade, continua sendo frequentado, desafiado pela presença da mulher negra de santo. As mulheres do referido terreiro seguem no enfrentando, no dia a dia, as hostilidades presentes nos referidos espaços “fora da porteira”, mas permanecem de cabeça erguida, como muitas afirmam: “Se vier a mim diretamente...” (Luana); ou “Enquanto não vêm a mim diretamente... eu continuo seguindo em frente”. (Pipiu); “Não deixo de fazer o que eu quero” (Karol); “As pessoas têm que continuar, mostrar o que são e não se esconder” (Andressa); “A gente tem que mostrar o que é” (Neidinha). Dentre outras vozes.

#### 6.6.2. Mais à vontade e menos à vontade (homens)

##### *Mais à vontade (homens)*

As respostas dos homens sobre os espaços em que se sentem mais à vontade, trouxeram poucas definições. Apenas 3 especificaram o espaço em ficam mais à vontade, fora do terreiro. Desses, 2 indicaram espaços comerciais abertos e 1 instituição religiosa. Os demais, na ordem abaixo: um informou, também, a sede da capoeira, porém, faz os treinos de numa escola, ficando dúbia a sua resposta, entendemos como uma referência mais ao grupo que o espaço; o segundo alega sentir-se bem em qualquer lugar; e o último, no próprio terreiro, porque não sai de casa.

Em primeiro lugar:

Espaços comerciais abertos: 2 pessoas (loja, bar)

(Grilo)

“Na loja MM. Sempre compro roupa lá. O pessoal me trata super bem”;

(Agenor)

“O Bar e Restaurante Maria Fumaça, lá eu encontro amigos também do *candomblé*”;

Instituição religiosa (Igreja de São Roque)

(Jorge)

“Quando eu vou para Bom Jesus da Lapa. Aqui em Nazaré a igreja de São Roque que eu frequento, eu sempre vou lá”;

Vias e espaços públicos: (sede/escola)

(Marcelinho)

“Na minha capoeira. Me sinto à vontade. Temos uma sede, mas treinamos mais na escola pública. Muitos da escola são ensinados lá, por vontade própria”.

Comunidade-terreiro (não sai de casa)

(Jutáí)

“A não ser no terreiro, eu não me sinto à vontade em lugar nenhum, não vou em canto nenhum”.

Em qualquer espaço (Sente-se bem em todos os lugares)

(Gê)

“Na verdade, eu nem me ligo nessas coisas, do jeito que eu estou aqui, eu vou em qualquer lugar. A gente tem que viver quem a gente é. Podem ser que olhem, mas eu nem ligo”.

*Menos à vontade (homens)*

Os resultados mostram que os homens da comunidade terreiro sentem-se mais à vontade na cidade que as mulheres. A metade afirmou não existir lugar que se sentisse menos à vontade em relação à outro, que o contato com outras pessoas fora do terreiro, em qualquer lugar, é igual. Na ordem abaixo, um reconheceu que há lugares em que não se sente tão à vontade, mas não soube ou não quis especificar. Somente dois especificaram, um refere-se à um determinado espaço público e o outro um espaço comercial aberto.

Em qualquer espaço (em todos os lugares)

(Jorge)

“Não tem. Todo mundo me trata bem”. Parece que sou um político em Nazaré, e me dou com todo mundo; delegado, promotora, polícia, vendedor ambulante, com o outros”.



(Grilo)

“Nenhum lugar. Todos me sinto à vontade. Ninguém nunca me disse nada. Às vezes, eu brinco com um pastor: ‘Porque pastor o senhor sempre me convida para a igreja, eu convido o senhor para ir no terreiro, o senhor não vai?’ Ele fica quieto”.

(Gê)

“Não tem lugar com menos ou mais influência. Tanto faz”.

Não especificou

(Agenor)

“Alguns lugares não tão, específicos”.

Vias e espaços públicos: (na pracinha)

(Marcelinho)

“Na pracinha que tem ali em cima. Quando a gente passa ali, tem um povo que olha e começa a dar risada. Aí eu já fecho logo. Pergunto, se é comigo, se for o negócio engrossa”.

Espaços comerciais abertos: (supermercado)

(Jutá)

“Em supermercado. As pessoas ficam falando. Saio com minhas contas e roupas. Quando eu passo o povo fica olhando, eu não me importo”.

Os dados mostram que a maioria dos homens desta comunidade sentem-se muito bem em qualquer espaços fora do terreiro. As respostas à pergunta em espaço sente-se menos à vontade, tecnicamente, empataram, homens e mulheres, sendo 2 de 6 para aqueles, e 6 de 19 para estas. A questão está que das demais mulheres que informaram outros lugares, apenas 1 mulher declarou sentir-se bem em qualquer lugar, enquanto que a metade dos homens, afirmou o contrário. Porque será? Desconfiamos que algum aspecto negativo dessa nossa história, ainda é muito presente nesta cidade e que precisa mudar: a resistência do patriarcado em que as cidades com população pequenas estão envolvidas. A apreendemos do quadro descrito que o espaço da rua, da praça, do centro, de circulação do capital, longe de casa, ainda, é mais receptível aos homens que às mulheres.

## 6.7. Lado a Lado com o “outro”

Começamos por relembrar algumas das características físicas e ambientais da comunidade.



**FIGURA 85 – Estrutura física do terreiro**

FONTE: A autora (08/09/2019).

Consideramos uma comunidade-terreiro numericamente grande, em relação às outras da mesma cidade e de regiões próximas, baseada na investigação em outras comunidades-terreiro e contribuições de outros sujeitos. Possui em média 75 moradores, só da mesma raiz biológica. No total, são 38 casas na Rua Joeirana de Cima, ocupadas pelos parentes de sangue e os de santo. Quase 100% são parentes de alguma forma, consanguíneos ou de santo. Há apenas uma casa, com 3 moradores, que não possui nenhum veículo, nem de sangue ou religioso, e uma outra, na qual os moradores são parentes de sangue, mas não comungam da mesma religião. Com exceção desses dois casos, todos são parentes de axé.

Somando os 75 parentes de sangues moradores do terreiro com os demais: filhos adotivos, agregados, genros e noras, filhas/os de santo e os 3 vizinhos evangélicos, conforme Bal e Xuxa, filha e neta, pela parte de Mãe Niza, de Roque Lima, respectivamente, além de nosso levantamento, totalizam, aproximadamente, 100 pessoas morando no mesmo espaço-terreiro.

Alguns aspectos estruturais que nos ajudarão a entender a conjuntura do terreiro. Temos uma rua com uma única saída. A estrutura da rua favorece a

concentração e intensificação do som. Por ser estreita, propicia o fácil alcance, tanto do som como de resíduos dos fogos, também, na rua vizinha. A outra questão que contribui é que as casas são muito próximas. Não têm terreno entre os espaços construídos. Nem entre os lados, nem mesmo nos fundos das construções. Os domicílios são muito juntos, alguns chegam a ser de meia parede. O barracão é o último imóvel da rua, ou seja, o seu limite.

Sobre os fatores ambientais, destacamos uma população considerada equilibrada entre crianças, jovens e adultos. As pessoas despertam muito cedo, algumas ainda de madrugada independente do fazer religioso. Normalmente, no dia de semana por volta das 22 horas ou até mais cedo, grande parte da população já está recolhida em suas casas. Porém, em finais de semana o quadro se inverte, grande maioria continua reunida, geralmente, próxima à casa das grandes Mães: Nilza e Bel, até mais tarde, alguns chegam a virar a noite: algumas/ns na antiga prosa, outras/os jogando dominó, uma juventude ouvindo música ou ligado nas redes sociais, tem aquelas/es que apreciam o movimento pela janela da sua casa e, ainda, os que cochilam. As crianças, geralmente dormem cedo, porque acordam de madrugada. Normalmente, as pessoas estão sempre bebendo ou comendo alguma coisa: café, suco, leite, mingau, caldo, cerveja, chá. Aos poucos vão surgindo os pratos de comida, as merendas a serem compartilhadas com todos, porque é apenas uma família. De vez em quando, durante o dia, um grupo mais disposto se reúne e faz churrasco, tendo como acompanhamento contação de grandes histórias ou o som, mais frequente, o samba de raiz e, enquanto isso, as crianças, meninas e meninos, divertem-se com o que está ao seu alcance; de cavalinho com uma vassoura, de pular corda, de pega – pega ou pique, brincam com boneca ou boneco, com os animais, revisam as brincadeiras que aprenderam durante a semana na escola e, infelizmente, meninos e meninas teatralizam também, alguns quadros de violência, insistentemente, reproduzidos pela televisão. A movimentação é ampliada com a chegada e saída de pessoas de outras comunidades também.

Mas, por falar em churrasco, daremos uma pausa. Churrasco no domingo, depois do almoço, de vez em quando, mas, acontece. Acompanhado de feijão tropeiro, farofa de cenoura, arroz... Detalhe: é assado na porta do assento do senhor do/da caminho/comunicação, tudo é sempre mergulhado no Sagrado. Dona Nilza fala que bebia muito, que ela e Romilce saiam no bloco, pulavam o carnaval e quando retornavam, tomavam 4 caixas de cervejas com *whisky*. “Hoje mais não”.

Entendemos que essa fala (num momento de grandes histórias) seja uma maneira relembrar e afirmar uma vida de liberdade, saúde e força, um meio de recompensar e/ou superar sua condição de saúde atual, a qual priva-lhe algumas liberdades. Lembra, também, de uma amizade que ficou no passado, com Mãe Tereza que confiava muito nela. Tanto que, na casa dessa mulher, em tempo de festa, ela mesma se servia. Mas alega que a fofoca destruiu sua amizade. E volta a repetir que hoje, os pirus (pessoas) fazem intrigas entre as lideranças de *candomblé*.

Das 19 pessoas entrevistadas, 4 não lembram ou nunca tiveram ciência de alguma reclamação. As outras 15 pessoas, apontaram algum tipo de reclamação.

Aquelas que informaram queixas, no geral, 10 citaram os fogos (Nilza, Bel, Sônia, Jorgina, Bura, Neidinha, Karol, Nega, Paty, Luana), porém, apenas 6 pessoas fizeram referência somente aos fogos (Nilza, Bel, Sônia, Bura, Nega, Luana). No grupo das 10, 2 pessoas não especificaram o tipo de incômodo (Nilza e Luana). Além disso, 4 pessoas informaram mais de uma causa: (Jorgina) indicou os fogos e barulho do som usado; (Karol) mencionou o som da rua e o som do *candomblé*; (Neidinha), os fogos e as oferendas; e (Paty), telha quebrada (fogos) e zoada em geral.

A maioria dos incômodos especificados, causados pelos fogos, foi a quebra de telhas, informados por 5 mulheres:

(Bel)

“Os vizinhos reclamavam muito aqui era dos fogos. Estourava as telhas, mas se pagava”;

(Sônia)

“A reclamação que tem é que muitos fogos caem no telhado. Muitos cristãos fazem os deles, mas o nosso é que vai incomodar. Para quem sabe, a minha religião é a melhor que tem”;

(Bura)

“Foguetes, quando quebra telha, mas a gente paga. Também, avisa antes. Quando tem festa, alvorada a gente sai avisando, onde tem idosos e doentes, pra ficar sabendo que vai acontecer”;

(Nega)

“Só quando toca foguete e cai na casa. Vai conversar e paga”;

E (Paty)

“Do rapaz que caiu o foguete no telhado dele. Teve que pagar, porque quebrou o celular dele [...]”.

Em seguida, o barulho, informado por mais quatro vozes:

(Jorgina)

“Várias reclamações. Quem tá dentro não sai, quem tá fora, não entra. Está só de fachada. É mais os fogos e o barulho do som [...]”;

(Neidinha)

“Sim. Os vizinhos da rua vizinha, Juerana de Baixo, reclamam muito do barulho por causa das bombas, foguetes. E os cristãos, por causa das oferendas [...]”;

(Karol)

“Os vizinhos sempre reclamam do som da rua e do *candomblé*. Tudo incomoda os vizinhos [...]”;

E (Paty)

“Muita gente reclama da zoadá”.

Então, 2 não singularizaram, contudo, acreditamos, que dentre outros transtornos possíveis, o barulho e o alcance do telhado estejam presentes nestes contextos. Todavia, alguns mulheres destacam que, há muito tempo, que esses episódios ocorrem e outras que acontecem de vez em quando.

Adicionalmente, do total de 15 mulheres, duas citam como causa as oferendas, que nem sempre é colocada em lugares apropriados (Xuxa e Neidinha):

A primeira explica que as pessoas dizem não se sentirem bem em ver ou pisar, têm medo e acham que não deve ficar exposto. Nas suas palavras não deixou explícito que essas as oferendas eram, realmente, do seu terreiro, visto que há outros terreiros próximos ao referido local ao que se refere:

(Xuxa)

“[...] Já vi gente falar, mesmo: ‘Tem que deixar no mato escondido, deixa exposto’. Tem gente que não gosta não. As pessoas não gostam de ver. Resolveu, minha mãe mandou conversar”.

O fato é que a queixa chegou até o terreiro e, como informou, foi resolvido com diálogo.

Porém, a segunda, não explica o que alegam das oferendas:

(Neidinha)

“E os cristãos por causa das oferendas”.

O som da rua também é citado. Todavia, percebemos que são comuns, mas não em comemorações religiosas. A verdade é que a família é extensa e o pequeno tamanho das residências contribui para que as homenagens e reuniões aconteçam, literalmente, no terreiro da porta da rua. Além disso, é típico das famílias tradicionais compartilhar os momentos de conquistas com os demais parentes, inclusive os religiosos.

Quanto à identificação de quem foram as/os reclamantes, temos:

Das 15 mulheres que relataram alguma insatisfação da vizinhança com o comportamento do terreiro, 4 identificaram os evangélicos como autores das objeções:

(Sônia)

“[...] Muitos cristãos fazem os deles, mas o nosso é que vai incomodar. Para quem sabe, a minha religião é a melhor que tem”;

(Neidinha)

“[...] E os cristãos por causa das oferendas [...]”;

(Vanessa)

Considera-se nova na comunidade, uns dois anos e meio que chegou para lá, provavelmente, a época em que ocorreu o episódio que relata:

“Quando eu fui alugar uma casa de uma evangélica, já estava tudo pronto, quando falei de quem eu era nora, ela me freou. Ela me disse que [...], só (alugava) a evangélico [...]. Depois, disse que ia falar com seu esposo, quando ela retornou, eles apresentaram um valor bem maior para o aluguel. Então eu desistir. Eu acho que era para eu não ficar mesmo”;

E (Luana)

“Reclamação que ouço por alto é de crente [...]”.

Duas referiram-se à pessoas da própria religião ou família:

(Jorgina)

“Várias reclamações. Quem tá dentro não sai, quem tá fora, não entra. Está só de fachada [...]”;

E (Karol)

“Porque tudo é família e um não é unido com o outro. As casas são muito juntas”.

Salientamos o fato de haver pessoas que eram adeptas do *candomblé*, tornaram-se evangélicas, mas continuam morando na mesma comunidade.

Mas 2 apresentaram como queixosa, a vizinhança externa à comunidade-terreiro:

(Neidinha)

“Sim. Os vizinhos da rua vizinha, Juerana de Baixo, reclamam muito do barulho por causa das bombas, foguetes [...]”. Citou, também, os evangélicos;

E (Xuxa)

“Tem gente que não gosta, porque larga aí na pista, fica exposto, quem passa ver. Já vi gente falar, mesmo”.

Como vimos, 1 delas aparece em duas identificações. Neste caso, entre as 15 mulheres, 7 que individualizaram as/os autoras/es das queixas. Então, temos 8 mulheres que não souberam ou não quiseram discriminar as/os incomodadas/os.

Entendemos que isso, hoje, não chega a ser um grande problema para a comunidade, pois, ao serem questionadas como se resolve, quase todas que informaram alguma objeção, seja de moradores da comunidade ou de rua vizinha, num total de 15 vozes, afirmaram que as questões são resolvidas com diálogo e pagamento do prejuízo, se for o caso.

Também, constatamos que existe uma certa preocupação das pessoas que estão mais à frente da comunidade em buscar estratégias para resolver essas questões pacificamente. Algumas informaram que quando se aproxima alguma atividade do terreiro com o uso de fogos, os organizadores estão tendo o cuidado de sair avisando com antecedência os dias e horários, frequentemente, nas casas que onde há pessoas idosas ou com problemas de saúde, principalmente, de pressão, para que elas/es, quem puder, procurem uma casa mais distante para ficar por esses dias, acrescenta, ainda, que elas também auxiliam no encontro desse outro espaço.

Jorgina analisou a situação por outro prisma. Fala do bom senso que as partes precisam que ter. Principalmente, porque quem reclama, quando chegou para ali já havia o terreiro, a prática religiosa implantada naquele espaço, isto é, tinha ciência das atividades do mesmo, reclama de algo difícil de mudar por fazer parte das atividades religiosas. Por outro lados, os líderes religiosos, sua própria família, precisam ter consciência e evitar tocar fogos 5 horas da manhã, pois, tem pessoas de idade na comunidade e não podem assustar-se. Também verificamos nos seus relatos que estas reclamações não são mais frequentes, pelo menos, em relação aos fogos. Isso, mostra que o recurso que a comunidade usou teve eficácia.

Depreendemos de tudo isso que alguns costumes são próprios das comunidades-terreiro tradicionais, as reuniões no final de tarde e de semana são duas delas. É um momento de socialização das novidades, de trocas de ideias, de relaxar um pouco, saber como se encontra a mãe espiritual e/ou biológica, compartilhar momentos de alegria. O uso de fogos marca momentos importantes nos rituais e tem seus significados entre os adeptos de uma mesma nação, que outras nações reconhecem também, principalmente, quando estão relacionados aos festejos, por exemplo, a chegada de representantes da mesma nação que rege o terreiro. A utilização de fogos fora do período junino, não é uma prática somente de religiões afrodescendentes, durante todo ano há comemorações, inclusive de autoridades políticas de inaugurações, convenções e acordos. Apontamos também, constantemente, os festejos com os resultados do futebol, que não tem hora exata para acontecer. E muitos outros motivos para o uso de fogos. O uso do som não é atividade uma peculiar dos festejos religiosos, acontecem fora deles, porém, é um dos hábitos criados pela sociedade moderna, para sustentar as indústrias que produzem aparelhos de som e amplificadores, visto que as atividades culturais mais tradicionais que consumiam som de alta potência foram reduzidas, como as micaretas, as casas de shows (discotecas) que funcionavam, religiosamente, nos finais de semana, e as festas de largo, dentre outras. O perfil de consumidoras/es e as causas mudaram ou foram incentivadas/os a adquirir novos hábitos, e inevitavelmente, como pressão das sociedades modernas sobre as tradicionais, infelizmente, estes costumes terminaram penetrando nesta comunidade-terreiro e, talvez, em outras mais.

Lembramos que o uso deste tipo som, de alta potência, passou ser utilizados, largamente, pelas igrejas evangélicas, que nas últimas décadas avolumaram-se em número de fiéis, e nas suas casas de culto, em parte, quase que infinitas, não tem como a voz humana alcançar os que ficam mais distante de seu locutor/a, do/a pregador/a. Entretanto, esse não é apenas o motivo principal de utilização de som alto pelas igrejas evangélicas, pois, muitos desses espaços de cultos evangélicos não chegam a 100m<sup>2</sup>, principalmente, em bairros populares de grande extensão, porque eles precisam multiplicar-se, alguns deles resumem-se em apenas dois pequenos cômodos, sala e lavabo e, ainda, destacamos que estas multiplicações formam um número expressivo de igrejas espalhadas em pequeno espaço de habitação residencial, a maioria desses bairros possuem ruas muito estreitas. Em



suma, esses pequenos espaços de culto não têm nenhuma necessidade de compensação de som, entendemos que o único objetivo é aumentar o som de seu culto, forma de pregação indireta para o bairro inteiro, sem nenhuma preocupação com o vizinho ao lado, se está ou não doente, de repouso cirúrgico, quais são as enfermidades de que eles sofrem, além do mais, ao contrário dos cultos afrodescendentes que são pontuais e alguns obedecem um calendário de, no máximo, 10 eventos religiosos por ano, eles, os evangélicos, principais reclamantes da altura do som utilizado nos finais de semana, o que não chega a ser uma regra, isto é, uma frequência, do barulho da rua e, particularmente, do barulho dos fogos, não se contentam mais com seus cultos nos finais de semana, geralmente, suas casas de culto abrem mais de três por semana, algumas, a semana inteira. Além disso, os horários, extrapolam a noite, entrando pela madrugada, sobretudo quando tem vigília ou shows. Isso mesmo, shows dentro de espaços pequenos e ruas muito apertadas, algumas localizadas em prédios residenciais, fazendo uso de aparelhagem de som potente, sem nenhum recurso acústico que compense. E mesmo, algumas colocam apenas para constar, pois, funcionam de portas abertas. Portanto, se os problemas – o barulho produzido pelos fogos e a utilização de som alto são os mesmos ou mais graves, considerando os cultos evangélicos realizados na determinada situação –, só podemos compreender tais insatisfações por parte dos desses últimos como perseguição contra a comunidade-terreiro, por trás destas manifestações de insatisfação, pode estar também ou, principalmente, o desejo de desarticular a referida comunidade e conseqüentemente a religião. Vale ressaltar que não concordamos, em momento algum, que os prejuízos causados pelos fogos sejam ignorados, nem apelamos para a falta de respeito para com a vizinhança, independentemente, da religião que esta professe, mas, também, não podemos deixar passar a limpo tais comportamentos de vizinhos, injustificados, devido ao fato dos reclamantes incomodarem muito mais a vizinhança nos locais onde realizam os seus cultos. Salientamos que muitos deles agem sob a orientação de seus líderes religiosos. Além do mais, lembramos que nestes cultos, quando têm visitantes de fora da cidade, membros do mesmo seguimento religioso, porém, líder de outra casa de culto, os abusos sonoros tendem a aumentar. Talvez, na sua comunidade o comportamento seja outro. Observamos, que muitos desses líderes moram em condomínio fechados, dentro do rigor de seu regimento interno.

### 6.7.1. Lado a Lado com os “outros” (homens)

A metade dos homens não informou, ou melhor, disse não ter conhecimento de nenhum tipo de reclamação por parte dos vizinhos (Agenor, Marcelinho e Gê). Os outros 3 declararam ter ciência de algum tipo reclamação. Destes, 2 referiram-se às oferendas (Grilo e Jutai) e 1 aos fogos (Jorge). Entre aqueles que afirmaram não haver reclamações, um justificou que o *candomblé* é uma religião secular na cidade e que a sociedade respeita.

#### *Não reconheceram nenhum tipo de reclamação*

(Agenor)

“Não tem reclamações”.

(Marcelinho)

“Não. Ninguém reclama, não”.

Na concepção de Gê, basta seguir direitinho as regras da sociedade que tudo estará tranquilo, ou seja, se houver reclamações não é racismo religioso, são justas.

(Gê)

“Não. Porque *candomblé* em Nazaré é secular. Todo mundo respeita. Os fazendeiros onde a gente coloca, não reclamam, não. Eu procuro colocar as coisas no lugar certo. Não em lugar de caminho onde as pessoas vão passar. Temos que respeitar também, *candomblé* é natureza”.

#### *Relacionadas às oferendas*

A questão das casas muito próximas termina, também, que uma oferenda colocada no terreio ou nos fundos de sua própria casa vai encontrar com o quintal do vizinho/a ou com a casa ao lado.

(Grilo)

“Já, muita reclamação. A vizinha do fundo, a gente não pode nem arriar um milho que reclama. Diz que está colocando *ébo* no fundo da casa. Porém, é mais por causa do barulho. Os *inkices* (*Minkisi*) na rua brincando. Reclamam, mas não pode dão queixa, porque é registrado. Não vem na porta, não”.

(Jutai)

“Quando eu despacho a rua, as pessoas ficam falando, morador da mesma comunidade que não são do axé. Um vez um reclamou comigo, mas eu disse que não fazia mal”.

*Relacionada aos fogos*

(Jorge)

“Teve uma vez que um foguete caiu na casa da vizinha e ela veio reclamar, aí eu mandei trocar as telhas que quebraram. E hoje ela é minha amiga”.

Analisando o quadro e comparando com os discursos das mulheres desta comunidade sobre a mesma indagação, temos que, enquanto a metade dos homens não perceberam nenhuma reclamação por parte da vizinhança, entre as mulheres, no universo de 19, 15 informaram algum tipo de reclamação. Até, mesmo, sobre os fogos, citados por 10 mulheres, representando a maioria, apenas 1 homem citou esse problema. Para nós, há duas possibilidades que se mostram mais evidentes: uma é: os homens não quiseram se comprometer com questões relacionadas ao terreiro, e a outra é que esses encontram-se totalmente alheios aos acontecimentos na comunidade. E assim, as mulheres continuam dando conta deste espaço que predominante representam e fazem por merecer. Sobre as oferendas, este é um dos problemas enfrentados por comunidades-terreiro localizadas em centros urbanos. Porém, ressaltamos que, quando Roque Lima chegou para aquele espaço, já fazendo trabalhos dentro da religião, havia apenas 3 casas, o resto, tudo era mato, como afirma dona Maria, sua viúva e outros sujeitos. Tanto que o barracão é o limite da rua, atrás é um pasto. Entendemos que, na época, ele procurou um lugar distante do centro, longe dos olhos da sociedade.

## **6.8. A Religião no Enfrentamento de questões do cotidiano**

6.8.1. Origens – herança e evolução – a luta – *candomblé* como movimento negro – religião no enfrentamento do cotidiano – os homens

*Origens dos enfrentamentos atuais do povo negro*

O propósito desta questão está relacionado a algumas indagações iniciais. Desejávamos entender ou compreender como as mulheres negras, especialmente, as de santo, vivendo num contexto de repressão, perseguição, de anulação da figura negra feminina, conseguiram inverter a lógica dos acontecimentos e se comportarem como uma fênix, ressurgindo das cinzas e levantando sobre seus ombros a história de uma civilização, apesar da distância de tempo e de espaço, ou seja, entre aquele do passado, terra origens e os novos territórios que passaram a, forçosamente, habitar.

Iniciamos esta discussão destacando que todo enfrentamento ou sofrimento, situação de desafio, como assim entenderem, têm suas origens. Ninguém neste mundo está livre de sofrimento, porém, quando isso se trata da predominância de uma gente, de um povo, ou melhor, várias nações ou populações com as mesmas origens, nem de longe representa uma fatalidade, coisa do destino. Os problemas sociais, seja de qual for natureza, das populações negras neste país, possui uma história, algo que ninguém pode ignorar, muito menos pesquisadoras/res, antropólogas/os, historiadoras/es, sociólogas/os – sua origem está no processo de escravização dessa gente. Recorremos a algumas autoridades em história para nos auxiliar neste entendimento. Conforme Ademir Ribeiro Júnior (2008), o processo de colonização no Recôncavo Baiano foi um dos mais repressivos. Em meio ao processo de repressão, intensificavam-se as resistências de um modo geral e acirravam-se as revoltas, dentre outras, cita-se as revoltas dos *malês* e a sociedade secreta *Ogboni*. Assim indica o Dicionário da Escravidão Negra no Brasil (2004):

*OGBONI*. Poderosíssima sociedade iniciativa africana da qual muitos escravos baianos participavam e que desempenhou importante papel nas insurreições do século XIX. Na África, possuía uma hierarquia político-religiosa bem estratificada. Nada se sabe, porém, de sua organização no Brasil. Sua existência foi revelada, através de uma sindicância secreta, instaurada após a insurreição de escravos hauçás e *nagôs*, na Bahia, em 1809” (MOURA, 2004 *apud* RIBEIRO JÚNIOR, 2008, 141).

Algumas/ns pesquisadoras/res afirmam ter havido alianças entres certos grupos como *haussás*, *jêjes* e *nagôs*. Ribeiro Júnior (2008), referenciado em Moura (2004), relata que os *haussás* aliados aos *nagôs* fugiam dos engenhos do Recôncavo para as matas com o objetivo de encontrar os escravos fugidos da capital e daí iniciarem suas batalhas com pretensões de dominarem todo o Recôncavo. Outras medidas de manutenção de negras e negros no cativeiro,

seguidas de reação encontramos nos estudos de Castellucci Júnior *A força e o machado: resistência escrava e cotidiano de libertos na Comarca de Nazareth das Farinhas. Recôncavo Baiano, 1830-1852* (2007). Seu artigo discorre sobre o cotidiano dos forros e as formas de resistência de negras e negros escravizados na Comarca de Nazaré das Farinhas, na primeira metade do século XIX. Especialmente, fala da trajetória e estratégias de fuga do cativo denominado Tibúrcio que foi preso na cidade de *Nazareth* das Farinhas, morreu na cadeia pública da cidade, em 1852, porém, sua causa morte não foi registrada nos autos; elenca as tentativas de disciplinar os forros a partir dos recrutamentos forçados para a Guarda Nacional; e as punições severas praticadas contra escravos/os delituosas/os com vistas a conter a crescente rebeldia das/os cativas/os. Nesse sentido, o recurso dos recrutamentos dos forros e a condenação em praça pública dos escravos constituíram-se em poderosas armas para a manutenção da ordem pública num momento decisivo para as pretensões das elites, formuladoras do estado nacional (CASTELLUCCI JÚNIOR, 2007).

#### *Herança e evolução dos enfrentamentos*

Porém, nos últimos anos que anteciparam o dia da assinatura da Lei Àurea, as fugas se intensificaram. A partir daí, o panorama histórico brasileiro sofre significativas mudanças. De acordo Walter da Silva Fraga Filho – *Migrações, itinerários e esperanças de mobilidade social no recôncavo baiano após a Abolição*. – os movimento migratório de homens e mulheres da cidade para o campo ou de um campo para outro, cresceram bastante. Aqui na Bahia, a movimentação acontecia de outras cidade para o Recôncavo ou vice-versa, muitos tinham como finalidade rever parentes ou fixar moradia. Principalmente, aqueles que haviam fugidos para esta região, antes da abolição. Essas fugas passam a ser mais intensas nos últimos anos da década de 1880, com o advento da ruptura das relações escravistas em geral. As fugas individuais, passaram a coletivas. Com o fim da escravidão, não havia mais nenhuma obrigação dos os libertos permanecerem em um lugar, contra a sua vontade. Libertas/os possuíam ideologias diferentes perante este novo contexto. Muitos desejavam mostrar uma emancipação, um certo desafio, viver como livres onde foram presos; outros, com menos condições, jamais desejavam rever a face de seu opressor, e partiram em busca de sobrevivência. Outros fatores, também, foram

relevantes para as tomadas de decisão. Existiam algumas particularidades que envolviam idade e gênero. Para os homens jovens foi mais facial, porém, para as pessoas idosas e mulheres, não. Os idosos enfraquecidos e muitos doentes não suportariam longos trajetos, e as mulheres, principalmente, com crianças e cuidados com parentes idosos, os quais elas jamais abandonaria. O cenário brasileiro transformou-se, negras e negros que abandonaram as propriedades e entraram na fila das/os desempregadas/os, surgindo as/os “vadias/os” das cidades. E a presença deste grande números de desocupadas/os representava uma ameaça para a elite baiana. Então, seus ex-senhores buscam medidas repressivas, sob a alegação de vadiagem e vagabundagem. Também, essa condição seria insustentável, liberdade não poderia significar somente a libertação da enxada, muitos sem destino, famintos tiveram que retornar às casas-grandes.

Em tempos mais recentes, de acordo com Gonzalez (1982), em *Lugar de Negro*, depois do Golpe de 64, muitas foram as medidas providenciadas para garantir a “ordem e a segurança” no país. Sob esse pretexto, ações repressivas com nome de pacificação determinavam supressão de partidos políticos e cassação de mandatos de seus representantes, banimentos, prisões, torturas, dentre outras. Tais medidas tinham um único objetivo, estabelecer um contexto propício para a instalação do projeto econômico desejado pelos dominantes, que mais tarde ficou conhecido como o “milagre econômico”. A concretização deste milagre deu-se com a formação da chamada Tríplice Aliança – o casamento entre o estado militar, as multinacionais e o grande empresariado nacional –, que favoreceu o progresso econômico do país, às custas da exploração da mão de obra da trabalhadora e do trabalhador. O milagre econômico gerou a dívida externa. O interessante é que a parte do bolo, do progresso, a população trabalhadora não participou, mas das consequências da dívida, sim. Salienta Gonzales (1982), que a população trabalhadora ficou mais empobrecidas, devido ao arrocho salarial, destacando o contingente expressivo da população negra neste grupo, e desencadeou o desemprego na área urbana, em face do fechamento das empresas nacionais – grandes e pequenas –, e no campo, o que, posteriormente, ocasionou o êxodo rural e gerou grandes aglomerações periféricas em condições desumanas nas grandes cidades e a superlotação dos presídios e manicômios, principalmente, das populações negras.

### *A luta do povo organizado*

Após um ano da abolição, o Brasil torna-se uma república. Porém, nada mudou para os amontoados de libertas/os desempregadas/os, vivendo em situação de penúria pelas ruas. O novo sistema político não assegurou profícuos, ganhos materiais ou simbólicos para a população negra. O Movimento Negro no Brasil já era uma realidade durante o período da escravidão. Negras e negros escravos/os uniram-se para buscar formas de resistência perante às violências e injustiças praticadas pelos senhores, alcançando o Brasil República. O Movimento Negro iniciou-se em 1889. Ao longo dos anos, o Movimento Negro fortaleceu-se e foi responsável por diversas conquistas, estendendo-se aos dias atuais. Os vários meios de organização social, ou melhor, todo e qualquer meio de defesa organizada por negos e negras, formavam componentes do movimento. Todo tipo de manifestação e valorização da cultura e da religiosidade. No século XX, o movimento negro contou com forte atuação de pessoas, como: o artista, escritor, político e ativista Abdias do Nascimento; José Correia Leite, Francisco Lucrécio; Hamilton Cardoso, antropóloga Lélia Gonzalez; e a *Ialorixá* Mãe Menininha dos Gantois, Laudelino de Campos Melo; o geógrafo e professor Milton Santos; o antropólogo e professor congolês naturalizado no Brasil, Kabengele Munanga; o engenheiro, sociólogo e professor Henrique Antunes Cunha Júnior; o professor José Vicente; e, mais recentemente, a socióloga, ativista e política, Marielle Franco, dentre tantas outras mulheres atuantes em diversas áreas.

### *Candomblé como expoente do Movimento Negro no Brasil*

O Brasil é o segundo país no mundo em população negra, depois da Nigéria, país africano. É um país pluriétnico que tem em torno de 52% de sua população constituída de negras e negros (pretas/os e pardas/os). A grande maioria desse contingente encontra-se amontoadada nos bairros populares, conhecidos, também, como comunidades, e mais expressivamente, nas comunidades-terreiro. Espaços de grande representatividade feminina. Aqui no Brasil, eles foram a âncora, o mourão, a cumieira que sustentou a história do povo negro nesta terra. O espaço-terreiro é o lugar onde, logo no início da escravidão em terras brasileiras, nossas raízes foram fincadas. Mas, reconhecemos que esta luta, hoje, não é só nossa. Mulheres e

homens negras/os, independente da religiosidade, têm empunhado armas contra a opressão e o genocídio da população negra, principalmente, das mulheres. Entretanto, com o corte transversal do patriarcado ocidental na nossa história, essa luta fica mais cara para nós mulheres, principalmente, as de santo.

Fernanda Carneiro em *Saúde Mental da População Negra: uma breve reflexão a partir da experiência com grupos de alta ajuda*, refere-se ao lugar das religiões negras em nossas vidas e afirma que elas não nos alienam, muito pelo contrário, imprimem sentido ao nosso corpo e vida, integrando-nos com a realidade. E, para tanto, salienta que o diálogo com o passado é necessário, ouvido as histórias das “velhas pretas”, observar suas palmas e danças, tudo isso, como fonte de aprendizagem. A importância de textos: preces, orações, mensagens, etc., é relatada por Flávio Barros ao citar Brinton (2003), alegando que os maoris em sua primeira migração à Nova Zelândia, não levaram os seus velhos deuses, mas aquilo que mais os representavam ou os deixavam próximos deles e, as orações, com a certeza de conformar a vontade dos deuses aos seus desejos. Os enfrentamentos da mulher negra nas Américas mantêm algumas semelhanças entre si. No parecer de Ângela Davis no *O livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe – Viver e Continuar Lutando* (2002), o sofrimento da mulher negra não é algo restrito às diásporas negras em países em desenvolvimento, é questão de todo o mundo, e coloca que a situação das mulheres negras estadunidenses é tão preocupante quanto.

A primeira função do *candomblé* foi devolver à/ao negra/negro essa noção de família, pois, nos espaços-terreiro, a identidade familiar foi resgatada, através de suas principais referências, mães e pais de santos. São espaços de resistência e luta. Sobreviveu e resistiu a toda sorte de perseguição, em defesa do nosso patrimônio cultural. O tudo que conseguiu recuperar de suas heranças africanas, seus rituais, cultos e divindades, apesar das diferenças étnicas, foram reunidas e organizadas numa religião. O *candomblé*, surge, oficialmente, na Bahia nas primeiras décadas do século XIX. Porém, antes disso, a religiosidade negra encontrava-se presente em diversas regiões, todavia, sob muita repressão, com quase nenhuma visibilidade. Conforme Braga (2016):

Batidas policiais, assim como outras formas de reação da classe dominante, em face dos valores culturais afro-baianos, vão ser frequentes aos terreiros



de *candomblé* da Bahia [...] a repressão policial tinha propósito de atingir a comunidade religiosa negra (BRAGA, 2016 *apud* SANTOS, 2016, p. 1).

O *candomblé*, encontrou na dissimulação com os santos católicos, confrarias e irmandades de negras/os, a proteção para continuar sobrevivendo. Nos terreiros, as famílias de santo formam uma rede de proteção que vem garantir a preservação dos valores e tradições, costumes e fé desses povos, aporte para a reconstrução, reincorporação de elementos indenitários dos sujeitos e manutenção da cultura, filosofia e visão de mundo africana, o *arkhê*, referência determinante para sobrevivência de negras e negros à escravidão. Ainda, de acordo com Sodré (1999, p. 34), o discurso da identidade está pautado no reconhecimento do “eu” no “outra/o”. O espaço terreiro, não se constitui apenas como espaço físico, mas também, em espaço sócio-político, de (re) afirmação de valores e (re) construção de identidades culturais. Assim afirma Marlise Vinagre Silva, na Revista de Psicologia da UNESP (2010), o espaço-terreiro desde sua criação assume um caráter democrático, pois, muitos destes serviram de lugar de encontro, de comunicação, de estratégias de fuga, como abrigo para os fugitivos. E, no momento, mantém suas características, não mais como abrigo para procuradas/os pela justiça, mas como abrigo para as/os desassistidas/os. É um espaço de acolhimento, possibilita a incorporação da/o Outra/o, da/o excluída/o, da/o diferente: da/o pobre, de todos os segmentos sociais, idade, gênero, etnia, aquela/e que entendemos por gente, inclusive o branco, desde quando passe a viver sob as regras do *ilê*. O terreiro de *candomblé*, trouxe também a possibilidade de pessoas, principalmente, negras e negros que viviam em condições de subalternizadas/os na sociedade, ascender socialmente, de “resgatar-se”, enquanto sujeito de dignidades.

Desta forma, consideramos as experiências de enfrentamento das mulheres das comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro como herança dessa história de exclusão, originadas, ainda, nos porões dos navios, e que se perpetuam.

No universo de 19 mulheres, 1 declarou que não acredita totalmente que a religião auxilie no enfrentamento do cotidiano, algumas coisas sim, outras não. Então, no discurso de 18, a religião ajuda a enfrentar os problemas do cotidiano. Sendo que 3 não relataram nenhum fato específico. A partir dos dados que mostram quase uma unanimidade, entendemos que a religião para o povo de santo é o bálsamo para todas as “ulcerações” abertas na vida, especialmente, das mulheres de santo da comunidade-terreiro em estudo. Saúde e conquista de um ideal/causa

são os dois fatores que lideram, os temas das narrativas das mesmas, somando 10 testemunhos, sendo 5 de cada. O quadro nos mostra que a religião, além de ser o médico e o advogado dessas mulheres é também, o juiz, o neurologista e o provedor.

Uma leitura descuidada desses dados poderíamos inferir que as pessoas banalizaram o verdadeiro sentido da religião, dos *Orixás* e *Inkices*; que são pessoas acomodadas; que já se acostumaram a tudo pedir a um Deus ou vários; que não estão habituadas as enxergar o lado racional das coisas, dentre outros argumentos. Porém, analisamos com mais calma. Bom, entendemos que analisar apenas um desses argumentos já é o suficiente. Ao que nos parece, a Matemática é uma ciência exata. Então, uma pessoa que ganha 998,00 (salário mínimo vigente), tira as despesas: gás, água, energia, cesta básica, carne, o pão, o transporte, e o que sobra é do aluguel. Será que sobra? Além do mais, a depender da situação, por idade ou enfermidade, precisa de cuidados ou medicamentos diários. Como é que essa conta vai fechar? E roupa, calçados, lazer? Ah, esquece é muito luxo! Então, vamos ver outra situação, a de quem recebe 200,00 de salário como aconteceu com uma dessas mulheres. Sim, e para quem perdeu o emprego repentinamente porque o país encontrou a crise que procurava e o trabalho declinou na construção civil e em todos os outros setores, industrial, fabril e comercial? E quando essa situação atinge a todos os membros da família? Não é só a mãe desempregada, é o marido, o filha/o mais velha/o. A exemplo de mais de uma família que encontramos na comunidade.

Sejamos racionais, o que se faz quando todas as portas estão fechadas para nós? Quem ouviria as nossas lamúrias e se compadeceria? Quem apertaria o seu orçamento para empregar uma pessoa de santo que busca emprego. A única saída é colocar o tabuleiro na cabeça e sair para rua, mas para vender a quem? Isso nós já fazemos, estamos acostumadas a dá providências na vida para aparar as farpas das finanças da nação deixadas pelas/os poderosas e poderosos, lançadas contra nós, desde quando nossas/os ancestrais, para este Brasil, foram arrastados. Ainda assim, não resolve tudo, porque o cliente do pobre é pobre também, e o desemprego atinge primeiro aquelas/es que encontram-se nos níveis mais inferiores do mercado de trabalho. Enfim, a quem recorreremos, senão às forças sobrenaturais. Isso posto, compreendemos e respeitamos cada palavra, cada suspiro de agradecimento ao Sagrado dessas 18 vozes, que aqui citaremos.

Porque os pedidos de socorro concentram-se mais na solução para a saúde e para a conquista de um ideal/causa vencida? Porque a saúde é a condição de qualquer ser humano continuar de pé e lutando por outras causas. Para quem vive do suor que derrama cada dia, quando se ver enferma/o, enfraquecida/o, entra em desespero. E a conquista de um ideal/causa nos traz, mesmo que temporariamente ou intermitentemente, a possibilidade estarmos ocupando novamente um lugar de gente, de ser humano, de ser reconhecido pela nossa dignidade, é a nossa autoestima e alteridade que estão em jogo. Todavia, essas expectativas são contrariadas, pela falta de seriedade das instituições oficiais, a falta de uma segurança e justiça, de fato, democrática, a presença de um racismo institucionalizado, de um patriarcado também, tudo isso e muito mais nos direcionam para a busca de refúgios em nossa religião. Em suma, devido à tão invasiva e cruel desigualdade social. Explicamos: a religião é o advogado do povo de santo nas causas sociais.

Voltamos à questão da saúde. A população que não se alimenta bem; não tem um acompanhamento digno de saúde preventiva; não tem acesso a um tratamento de saúde de qualidade; vive angustiada e depressiva pelo sentimento de impotência de realização de seus desejos, não dorme direito porque as contas estão atrasadas, inclusive o aluguel e linhando a esses fatores à condição da mulher negra, em face de todos os encargos e atribuições adquiridas pela construção conceitual de mulher, porque a mulher negra quando consegue um emprego ou trabalha por conta própria, acumula dupla ou tripla jornada: casa, trabalho e filhas/os, quando tem condições de tê-los, seria um leviandade concordar que recorrer ao Sagrado nas suas aflições e/ou necessidades é uma forma de comodação do povo de santo e, muito mais, sobre a mulher negra de santo. Vale ressaltar que a mulher negra vive uma solidão quase que eterna, apesar de todos os seus atributos, considerados modernos para a população feminina não negra, especialmente, a competência para o trabalho especializado, fora de casa. Dizemos isso, porque a mulher negra, principalmente, a de santo, durante o processo de libertação e após esta, teve que trabalhar duro nas ruas para sustentar a família, marido e filhos. E a mulher de santo, vendo-se cercada por todos os lados, utiliza-se daquilo que, no momento estava ao seu alcance e sabia fazer muito bem, então, colocou a comida de santo no tabuleiro e trouxe para as ruas. Tudo isso e muito mais são agravantes para a saúde das populações negras brasileiras, que contam

com mais 50% de negras e negros, em particular, as mulheres. Ressaltamos que as baianas não trouxeram só a comida de santo: o *acarajé*, o *abará*, o peixe e outras iguarias, como também, outros símbolos do Sagrado, o vestuário, exposto através de seu corpo: saia, pano da costa, *ojá*, contas e colares, tamanco, brincos de búzios, argolas, e o seu patuá – objeto consagrado que traz em si o *axé*, a força Sagrada do seu *Orixá*, do Guia de luz ou santo católico. Lembramos que já foram muitas, porém, a concorrência, principalmente, religiosa, que tem o intuito de nos tirar das praças, de diminuir, acabar o nosso ganha-pão, usando sob pretexto de que nossos alimentos não são limpos e nem abençoados, através da expressão “*Acarajé de Jesus*” ou “*Bolinho de Jesus*”, agora já é “*Acarajé de fulana*” ou “*cicrano*”. Têm uma grande necessidade de destacar que aquele alimento não é feito pela mão de uma mulher de santo. *Acarajé* é alimento de *Orixá*. Sua origem é africana, inspirada em narrativas sobre a relação de *Xangô* com suas esposas, *Oxum* e *Iansã*.

Finalmente, descobrimos quais os mecanismos funcionam como combustíveis para a sua contínua resistência na defesa de sua família, seus valores, seus costumes, sua religião, sua cultura, sua vida – é a própria religião. É através da fé nos *Orixás* e *Inkices* que a mulher assim como o povo de santo, em geral, chegou até aqui, negras e negros sobreviveram a todos infortúnios sofridos, avalizados pelo Estado e sociedade. Não podemos quebrar a barreira do preconceito através da fé, simplesmente, todavia, podemos superá-las. Salientamos que muitas já foram quebradas, porém, outras são e sempre serão erguidas. É uma luta sem fim, portanto, a resistência tem que ser constante, contudo, a religião é a nossa aliada. Ouviremos os discursos das mulheres, a seguir, sobre como a religião tem lhes ajudado no enfrentamento do dia a dia.

#### *A religião como fonte de resistência*

Saúde (Nilza, Sueli, Bura, Ximena e Luana)

(Nilza)

Acorda de madrugada, antes do sol sair para dá conta dos fazeres domésticos e religiosos. Para “dá providência de vida” para si e para tantos outros e outras. Diabética, quase sempre tem que tomar insulina:

“Resolve, né pró. Eu já pedi tanta coisa que o *Orixá* me deu. Problemas de saúde [...]”;

(Sueli)

*Ogum* a livrou de um erro médico:

“Entrar mesmo, foi depois do meu primeiro filho, há 40 anos. Estava grávida. Sentia muitas dores, fui várias vezes pro hospital. Eu sentia que a criança estava atravessada. Mas o médico dizia que não, que estava tudo certo com o bebê. Até que um dia ele me examinou e disse que eu tinha que ficar internada porque eu estava muito fraca. Quando ele foi providenciar o internamento, aquilo, na minha frente, falou assim: ‘foge! Vá embora! Se você ficar, vai morrer!’. Eu saí correndo, chamei a minha cunhada que estava comigo, o primeiro ônibus que passou eu entrei e fui para casa. Quando cheguei em casa e estava falando o que aconteceu, chegou na porta minha outra cunhada manifestada de *Ogum* e disse ‘foi eu que tirei você de lá’. Marcou uma limpeza e apontou para o calendário de um espaço para outro quando o bebê ia nascer. Disse que não sabia ler, mas era por ali, não ia passar. Ele marcou entre 01 a 10. Nasceu no dia 08, no dia dele, terça-feira. Na ultrassom não viu o sexo, mas ele falou *monborin*, um menino. Com muita dificuldade, porque *Orixá* não fala assim, é muito difícil. Quando cheguei no hospital, que foi fazer os exames, o menino já estava nascendo. Escorregou feito quiabo. Nasceu sozinho, o médico só fez os procedimentos finais”. A palavra *monborin* é grafada também dessa forma: *omokunrin* (menino).

(Bura)

Os médicos não conseguiam diagnosticar a sua enfermidade:

“Sim. Na verdade a religião é a gente que cria, Deus é um só. Já tive muitos livramentos. Problema de pneumonia, em 2004 a 2005. O médico não descobria o que eu tinha, todo dia eu passava mal. Tudo que era remédio eu tomava e nada. Foi quando vó, na época eu morava lá (casa dos avós), o boiadeiro de mãe estava atendendo um cliente, foi lá conversou com ele, e ele me chamou. Aí passou para eu fazer uma limpeza, e nesse mesmo dia eu passei mal, fiz o exame novamente e descobriu”;

(Ximena)

Estava sofrendo numa cama de hospital:

“Creio que sim. Com a saúde”. *Relato*: “Já tive numa cama de hospital eles mesmos, os *Orixás* ajudaram a me erguer, me levantar”;

E (Luana)

Observamos no relato de Luana, assim como com Sueli, que a busca pela cura da saúde é também um dos caminhos pelos quais se chega e fica no *candomblé*:

“Eu conheço cristã que saiu da religião para vim se curar dentro do *candomblé*. O *candomblé* cura e salva também. Sabendo que tem dois caminhos, o céu e o inferno. Dizem os crentes e eu acredito. Nasci na cidade Misericórdia, vim para aqui porque meu destino foi este, tá em déu em déu. Eu nem conhecia o *candomblé*”.

Conquista de um ideal/causa vencida (Bal, Jorgina, Alaíde, Andressa, Paty)

(Bal)

Teve seu filho injustiçado. Foi “confundido” com o verdadeiro autor de um assassinato ocorrido, ainda, na noite anterior. O fato de ser negro e pobre foi determinante para seu filho ser confundido. Chegando do trabalho em casa, de madrugada, amanhecendo. Negro na rua, essas horas, a pé, chegando numa casa humilde, num bairro periférico é suspeito de tudo, no olhar de quem já elegeu o perfil de um criminoso:

“Acredito. Sobre meu filho com a justiça. Ele tava sem o dinheiro pra o advogado. Pedi com fé e consegui. Um enteado matou o padrasto, ele era muito parecido com meu filho. O enteado tava com outro cara usando droga de madrugada. Meu filho foi chegando do trabalho em casa, aí a polícia prendeu. Ele ficou preso em Santo Antônio de Jesus. O culpado fugiu. Mas entrou juíza nova, aí mexe novamente, tem audiência, e tem que ter dinheiro para o advogado ir. Eu vou conseguir de novo, agora para o dia 5, em nome de Jesus”;

(Jorgina)

Embasados também em discursos anteriores, avaliamos que na sua candidatura à vereadora, Jorgina enfrentou discriminação de gênero – o desafio de ser uma mulher vir a “substituir” o pai e o irmão que haviam cumprido mandatos, anos anteriores –; a falta de apoio de pessoas muito íntimas; preconceito racial manifestado por concorrentes da mesma coligação, igualmente, o preconceito social:

“Muito, muito! [...] Também, a minha candidatura, todas duas, a todo momento entreguei, abaixo de Deus, aos *Orixás* e ao espírito de meu pai. A primeira, depois que encerrou, cheguei aqui, maninha sentada, deitei no colo dela, no quarto,

comecei a chorar, meu sobrinho perguntou ‘Tá chorando tia?’, eu disse não, tá entregue a Deus, aos *Orixás*, a meus irmãos de Luz e ao espírito de seu avô. Peguei no sono. Quando acordei, foi o povo invadindo a minha casa. Ganhei com 6 votos de frente do adversário, que gastou ‘meio mundo’ de dinheiro”;

“Hoje estou vivendo um problema familiar. Tenho um irmão por parte de pai que em todas as eleições ele se candidata. E agora, o meu irmão, parte de pai e mãe, Índio, quer porque quer que ele seja o candidato. Bitá me apoia, sempre me apoiou, assim como Índio. Foi assim, quando Bitá se candidatou, meu pai desistiu. Bitá quando não quis, se foi ver quem pesava mais, Índio ou Jorgina, sair para trabalhar, mãe decide. Quando eu voltei, ela disse ‘já foi Roque, já foi Bitá, deixa uma mulher para ver o que é que dá’. E foi, dois mandatos. Já tive três revelações uma no hospital e uma ontem na topick. Uma menina disse: ‘Você está preocupada por isso, isso e isso... Mas não se preocupe, não. Porque o que é seu ninguém toma, é seu’. Então, está nas mãos deles. Mas eu não vou desistir, vai perder os dois”.

(Aláide)

Ainda criança em Cachoeira, perde os pais cedo, vai morar com parentes, é levada para Salvador para se empregar como doméstica, a patroa agride-a fisicamente, ela foge, consegue reaver alguns parentes, mas continua na labuta de doméstica e faz seu barraco. Tempos depois passa pelo infortúnio de vê-lo pegando fogo. Sem eira, nem beira, o Estado, disfarçado de circunstâncias a jogou na rua como pedinte, mas os *Orixás* a recolheu para sua casa novamente:

“Sim, depende só da fé. Minha casa pegou fogo. Cheguei a pedi esmola [...] Hoje recuperei a minha casa”. (Relata uma longa história de superação).

(Andressa)

Andressa, 20 anos, cheia de sonhos, mal acaba de concluir o 2º Grau como Técnica em Enfermagem, vai em busca de um emprego e tudo o que conseguiu foi um trabalho numa loja para ganhar 200,00 reais:

“Com certeza. Recentemente, pedi demissão. Trabalhava na ótica, trabalhava o mês todo para ganhar 200,00 reais. E eu falava que no dia 5 eu ia pedi demissão. No dia 2 para o dia 3, conversei com meus *orixás*, disse que não queria. Que estava levantando os outros e me prejudicando que não aguentava mais, mas não queria pedi demissão, queria que ele fizesse. Então aconteceu. Ele adiantou. No dia 3 ele fechou o caixa, me dispensou e me pagou”.

E (Paty)

Desempregada e conseguiu um emprego, mesmo que temporário:

“Sim, ajuda. A gente tem que ter fé. Em muitas coisas. Primeiro entrega na mão de Deus e segundo dos *orixás*. Quando eu estava desempregada, pedi ao *Orixá*. Fui pro Presente de *Iemanjá*”, chegou lá, fiz alguns pedidos. Quando foi depois de fevereiro, surgiu uma vaga de emprego para mim. Abriu as portas para mim”.

Conflito (Nilza, Jorgina e Nega)

(Nilza)

Além dos problemas de saúde, como mãe e líder religiosa, precisa selar pela paz familiar. Tarefa um pouco delicada, pois, envolve, dentre outras causas, o ciúme. Vale ressaltar que entre os membros da família nuclear tem conflitos também. Talvez muito mais duradouros e difíceis de resolvê-los:

“Resolve, né pró. [...] às vezes uma paz na família”.

(Jorgina)

Briga entre pessoas estranhas ao terreiro que foi parar dentro do barracão. Por ser uma rua, ninguém pode impedir a aproximação de pessoas não convidadas:

“Numa festa de *caboclo*, teve um elemento com problema aqui na porta com outra pessoa, ninguém do terreiro, nem da família. Tem uns 12 a 13 anos, de repente ele saiu com duas facas na mão, se a gente, não tem fé... Era para morrer muita gente ali, casa cheia. A fé e os irmãos de Luz que o conteve”;

(Nega)

Evitar que um erro se propagasse em outro ou outros:

“Ajuda e muito. É só ter fé. Entregar a Deus, mas também pedir aos *Orixás*. Acender uma vela”. *Relato*: “Lembro. O meu primo, um ato errado que ele fez, os caras queriam muito pegar ele...Foi preciso fazer muitas coisas, teve que bater cabeça. Aí eu vi que *orixá* é *orixá*, mesmo. Teve outras, mas essa foi mais chocante”.

Espiritual (Sueli e Neidinha)

(Sueli)

A mãe ficou louca devido ao encosto de um *egun*, espírito de morto. Ficou boa e passou a trabalhar:



“Antes eu não suportava. De 5 a 10 anos, minha tia me levava para Assembleia de Deus. Minha mãe teve uma obsessão, ficou louca. Ela estava com *egun*. Daí passou a ser médium”.

E (Neidinha)

Foi salva das forças negativas chamadas em seu nome, quando estava grávida:

“Resolve. Aconteceu recentemente, há uns dois anos, no máximo. Eu grávida, a ex-mulher do meu marido fez um feitiço pra mim. Tive fé nas coisas que meu avô deixou, que é vivo. Minha tia (*Ialorixá* Nilza) cuidou de mim. A limpeza com a força de meu avô. Tem que ter fé”.

Financeiro (Pipiu e Xuxa)

(Pipiu)

Com 37 anos de idade, 3º Grau completo e até o momento não conseguiu nenhum trabalho. Recuou e concluiu um curso técnico. Também nada. Para conseguir algum dinheiro só pela fé mesmo:

“Eles dão um norte, eu acredito que a fé que tenho ajuda muito, remove montanhas. Já tive experiência com o financeiro. Esse ano, mesmo, eu fiz uma oferenda, ‘bati cabeça’, pedi pela manhã e à noite eu consegui realizar um pedido financeiro. Na semana seguinte foi a festa da minha santa”;

E (Xuxa)

Desempregada também. Às vezes revende casadinha para conseguir um trocado:

“Sim. Quando eu tô em dificuldade de dinheiro. Peço e vejo. A Deus, primeiramente, depois aos *Orixás*. Tem que pedir com fé, se não tiver fé, nada adianta”.

Problema conjugal (Sônia)

(Sônia)

A fé nos *Orixás* ajudou-lhe a transformar a sua vida. Marido, além de alcoólatra, traidor e violento:

“Ajuda sim, mãe! Porque eu já tive prova”. *Relato*: “Com 17 anos, fui morar no poder dele (aponta para seu companheiro que ia saindo) em 13 de setembro faço 52 anos (Há 35 anos). Eu apanhei muito desse cara aí. Tenho até sequelas

defeituosas. Ele tem 63 anos, não vai arrumar mais trabalho. Tudo do pouco que eu tenho, eu divido com ele. Hoje, eu trabalho para ajudar ele. A gente aprende a amar, a gostar e a ter afinidade. Não vou colocar para fora, mas se ele quiser ir, não vou me importar. Ele é *ogã* da mesma água. Quando conheci, ele já era *ogã*. A desculpa era a cachaça, me traía... A religião ajudou a me transformar, a deixar de ser besta, dá na mão dele... Hoje é ele quem come na minha mão. Eu não vou ceder meu *mutuê* (cabeça) a *Orixá* para ele não fazer nada por mim. *Mavambo*”. É um *inkice* (espírito).

Apesar de declararem crenças na religião como socorro para os problemas do cotidiano, não conseguimos apurar um relato (Bel, Dedéu e Vanessa).

(Bel)

“A religião ajuda, sim. Não lembro de nenhum agora. Estou sem resposta para isso, também”.

(Dedéu)

“Sim. Sempre tive a ajuda dos *Orixás* em tudo, na saúde, no trabalho, até no amor”.

(Vanessa)

“Ajuda e muito, a partir do momento em que você tem fé, você nunca anda em desespero, você consegue solucionar seus problemas, sem precisar que se faça trabalho. Quando você tem fé, basta você conversar com Deus, primeiramente. Eu já passei sufoco aqui em casa, bati a cabeça e pedi a minha mãe. A fé é mais importante, é só pedir com fé, você cria forças, as coisas se clareiam na sua mente, dá um direcionamento”.

Uma mostrou-se confusa nas declarações referentes a essa resposta, motivo pelo qual não computamos em meio às demais que não suscitaram dúvida alguma. Julgamos que a resposta desta jovem, mencionada a seguir, contém forte influência de sua situação e/ou dilema na família – filha de pai e mãe evangélicos, a mãe que já foi do santo, hoje, é evangélica:

(Karol)

“Acredito que não. Acho, assim, coisa de doença, só quem dá a cura a gente é Deus. A gente tem fé. Mas não acredito, não. Eu mesmo, nunca pedi nada ao *Orixá*, não. Nunca cheguei a esse ponto”.

Estamos diante que duas questões: uma é a Fé do povo de santo, especialmente, da mulher e a outra, as múltiplas competências e a visão panorâmica feminina negra sobre as questões em geral, principalmente, as sociais.

Reconhecemos que talvez o tempo destinado para investigar uma questão com tamanha profundidade como esta, não nos permita trazer uma resposta mais abrangente. Contudo asseguramos que por mais tempo que tivéssemos nos dedicado, não seria suficiente para revelarmos a verdadeira essência da força negra feminina e candomblecista. Entendemos que essa capacidade de transformar tudo em que está ao seu redor, quando isso for a condição para sua sobrevivência, para a defesa sua, de sua descendência, de sua gente, da vida, assim como, de se doar, de não enxergar o impossível quando se encontra numa condição de desafio, possui uma raiz e muito profunda, talvez inacessível.

Todavia, consideramos, também, que o aprendizado dos ensinamentos que, por um lado, ficaram num passado distante, mas herdados ou alcançados através da oralidade, da participação, todo patrimônio cultural que conseguiu incorporar, somados à natureza biológica feminina, que, muitas vezes, desejando ou não, se ver com um feto dentro de seu ventre e tem que decidir o que fazer com aquela nova vida que se move dentro de si, e que vai fazer parte de uma realidade, muitas vezes hostil, sabendo que aquele ser depende de outra vida para sobreviver e a sua vida é a primeira que se inscreve, alinhado, ainda, ao seu sentimento de justiça, considerando que viver ou sobreviver é também uma questão de justiça, de direito, em suma, todas essas faculdades podem dar-nos um norteamento sobre essa peculiaridade das mulheres, mas, sem dúvidas, acentuadas e destacadas nas mulheres negras-africanas, isto é, ajustam-se muito mais às mulheres negras pelo histórico de experiências fincadas nas suas raízes. Então, a união de forças que as mulheres negras africanas se valeram para sobreviver aos porões dos navios, com tais forças, aqui se empenharam na reelaboração, organização e consolidação de uma religião, são as mesmas que fazem essas mulheres, da comunidade-terreiro Congo de Ouro, se postarem diante do Sagrado, de seu *Orixá*, para buscar a justiça negada pelos governantes e acreditarem que podem sim, partirem para luta e obterem conquistas.

Portanto, o discurso da dúvida foi penas de uma voz, uma jovem. Assim sendo, entendemos que é o poder da natureza feminina alinhada à Fé nos Deuses africanos e nos seus Ancestrais que fazem com que elas tenham um/a médico/a,

advogada/o, provedor/a, juiz/a de paz, defensor/a, psicóloga/o ou psiquiatra, tudo, quanto lhes falta, porque, delas, ou melhor, de nós, foi subtraído. Após tornarmos cientes de toda essas declarações, provas, testemunhos, discursos, como queiram entender, não nos restam dúvidas de que a fé nos *Orixás* e *Inkinces*, ou seja, no *candomblé*, é, realmente, o porto seguro dessas mulheres. A religião é tudo, como afirmou Dedéu: “É tudo” e confirmou as outras vozes. E acrescentamos: é a ferramenta, a inchada, a foice, o sal, a luz, o leite e a medida que encontramos para não nos perdermos de vez nesse mundo.

*A religião no enfrentamento das questões do cotidiano (homens): conflitos – cura – pessoal – financeiro – conquistas – trabalho – disciplina – livramento.*

Os problemas do cotidiano nas classes sociais desassistidas são permanentes e não atingem somente a um gênero, embora, a mulher seja mais penalizada. Ressaltamos também, que esta domina muito melhor as estratégias de defesa que o homem. Sabemos que tanto para a mulher negra quanto para o homem negro é quase impossível superar todos enfrentamentos da vida, sem contar com o auxílio e a proteção espiritual e, no caso específico do povo de santo, a sustentação pelo Sagrado, pelas Divindades das religiões afrodescendentes, especialmente, o *Candomblé*.

No universo de 6 homens, todos declararam que a religião ajuda a enfrentar os problemas do cotidiano. Desta forma, os homens são unânimes nesta afirmativa. Neste quesito, as respostas variaram bastante. Os relatos ou discursos de experiência se distribuíram entre um ou mais temas: três pessoas com uma narrativa cada; outra com duas; e mais duas com três temáticas. Apresentando um só aspecto: trabalho (Jorge), Saúde (Agenor) e realização (Marcelinho). Informando dois aspectos: conflitos e cura de enfermidade enviada por terceiros (Grilo). E três aspectos: problemas pessoais, financeiros e conquistas (Gê); trabalho, disciplina e livramento (Jutaí). Assim, os problemas resolvidos no dia a dia, através da religião são: saúde, emprego e conquista/realização. Veremos:

Emprego

(Jorge)

Aposentou-se graças ao emprego que o Sagrado deu-lhe:

“Sim”. *Relato*: “Há 8 anos atrás, eu estava desempregado. Pedi ao meu *orixá*. Tava para acontecer uma festa aqui. Eu tinha convidado o prefeito, ele veio e me ofereceu uma proposta de emprego. Ele perguntou: ‘tá fazendo o quê?’ Tô parado. ‘Quer trabalhar?’ Quero. Desse emprego é que hoje estou encostado e recebendo esse dinheiro”.

Saúde

(Agenor)

Na sala de cirurgia, segundos antes de adormecer chama por *Ogum* e ouve um assovio da divindade como resposta:

“Sim”. *Relato*: “Eu vou lhe dizer. Há seis anos, eu fui operado, quase morro. Na hora que deu anestesia, eu chamei pelo *orixá* do meu pai de santo (seu Roque), então, eu escutei o assovio do *Ogum da Sete* dele. Depois do assovio, eu apaguei. E graças a ele é que eu estou vivo. Depois disso que eu vim realmente acreditar nos *orixás*, ter mais fé do que já tinha”.

Realização

(Marcelinho)

Uma casa que nunca concluía, mas com muitas promessas e fé nos *Orixás* e Santos, consegui terminar e a cirurgia correu tudo em paz:

“Sim”. *Relato*: “A casa, que a gente pediu muito, eu e minha mãe. A gente está conseguindo ajeitar, tanto que agora ela vai dar um caruru de Santa Bárbara, não só a Santa Bárbara, como São Cosme. Ela pediu e eu pedi aos nossos próprios santos, que estão aí pra ajudar. Estava difícil, pois, só os olhos que o povo daqui (rua vizinha) bota! Comprava um cimento hoje, amanhã já não tinha, e a gente sem saber o que foi feito. Comprava uma areia, a chuva vinha e levava tudo. Já carreguei muito balde cimento e arreia para lá pra cima e estou aqui, aguentando”.

Conflitos/cura de enfermidade espiritual

(Grilo)

Conforme o mesmo, quando surge conflitos na família, uma oferenda ajuda acalmar. E uma Divindade o curou de um problema no pé, enviado por alguém:

“Ajuda muito. Quando aqui está em guerra, a gente começa a arriar alguma coisa para *Oxalá*, aí começa a acalmar. Tudo aqui a gente pede para os *Orixás*,

coloca o joelho na terra e pede”. *Relato*: “Eu estava treinando, não sei bem onde deixei a sandália, procurei achei, calcei. No outro dia estava com uma bolha no pé. Eu ia jogar no Flamengo de Guarulhos, Vampeta ia me levar, já tinha comprado as passagens e ligou. Eu tinha que viajar dentro de três dias. O pé piorou. Não pude ir. Eu estava deitado, quando a Padilha de minha mãe mandou me chamar e sugou a ferida. Estava presente um *ogã* chamado *Babá*, de Cachoeira, meu irmão de santo. Com três dias sarou. A minha caminhada como profissional do esporte foi embora. Se eu tivesse procurado a Padilha antes, teria dado tempo. Ela disse que foi feitiço”.

#### Problemas pessoais/financeiros/conquistas

(Gê)

A vitória na previdência foi a sua grande conquista e resolução de problemas pessoais, também, referentes à relacionamentos:

“Ajuda sim. Não é que ela seja a válvula de escape, apesar de muitos usarem como tal, mas a partir do momento que você coloca a sua fé, a sua crença, ela determina algo na sua vida. Você começa a ter uma visão do problema como um todo. Passa a perceber coisas que antes, na angústia, você não via. E quando você tem mentores, seja materiais ou espirituais que lhe ajudam, fica muito mais fácil”.

*Relato*: “Eu sou prova viva disso, pois, já tive soluções de problemas pessoais, financeiros, e com um simples agrado que dei a meus *Orixás*, consegui ganhar uma causa na previdência social. Tem vários casos de relação amorosa que fiz e obtive êxito em todos”.

#### Trabalho/disciplina/livramento

(Jutaí)

Vivia enfrentando conflitos fora do terreiro, com a ajuda de Deus e *Oxalá*, conseguiu acalmar ambos os ânimos e passou a viver em paz. Também, quando se ver sem nada para fazer, ao pedir com muita fé, sempre aparece um ou outro trabalho:

“Para mim ela ajuda é tudo. Tem vez que eu estou atordoado, chego, bato-cabeça (ajoelho, peço perdão), acendo uma vela, ‘troco língua’ (converso) como *orixá*”. *Relato*: “Questão de trabalho, mesmo, depois de 2 a 3 dias, o homem me chamou para trabalhar”. *Relato*: “Já aprontei muito. Nosso Deus maior, *Oxalá*, é que

me deu o livramento. Não era para eu está mais aqui ou teria prejudicado outra pessoa. Como meu primo que fez besteira e agora está longe, sem poder aparecer”.

Assim como as mulheres, os homens, da mesma forma, assumiram qua a religião, mais precisamente, a fé no Sagrado, ajuda no enfrentamento dos problemas do cotidiano. Vários foram os relatos entre eles. Desde um problema de saúde a um apaziguamento de um conflito interno ou externo. Pois, a pobreza, a fraqueza, a enfermidades originadas e adquiridas seja por qual via for, os desequilíbrios, os atingem também, contudo, a esperança mora ao lado, embaixo ou em cima, mas ela está presente. E a prova disto são os testemunhos. Observamos, também, que a maioria de suas bênçãos estão votadas para conquistas matérias, pode ser uma tendência masculina achar que esse é sempre um problema maior que precisa da intervenção do Sagrado para resolvê-lo ou porque a questão financeira destes homens é realmente o ponto mais crítico, ultimamente, nas suas vidas. Uma outra sugestão é a dificuldade destes em buscar uma atividade paralela à sua profissão, exemplo, estar recorrendo à outros afazeres, estando ou não empregados, algo que as mulheres tiram de letra, ficando menos dependentes do mercado de trabalho formal.

## **6.9 A resistência da Cor e da Fé**

Representação política-religiosa um diálogo constante entre o terreiro e a sociedade oficial e civil.



**FIGURA 86 – Jorgina de Oxum Opará**  
FONTE: Jorgina de Oxum Opará (14/02/2020).

Primeiro, é necessário entendermos que toda manifestação de preconceito, discriminação, exclusão, de não inclusão satisfatória, relacionada à pessoa negra, a cultura negra ou às populações negras são manifestações e práticas de racismo. O racismo, de início, foi uma teoria baseada na criação do conceito raça. Esse conceito surge inicialmente no final do século XVIII e início do século XIX. As teorias raciais e as práticas de racismo, que se intensificaram nos séculos XIX e XX, tinham como finalidade tentar justificar a ordem social e impor a dominação europeia sobre as populações da África e da Ásia e os descendentes desses povos nas Américas, devido ao colonialismo, a ordem de domínio das nações imperialistas sobre outros territórios e suas populações. Como a expansão do continente europeu, na era moderna, aconteceu através da dominação, da escravidão dos povos africanos e da invasão de seus territórios, porém, muitos dos quais, posteriormente, conquistaram sua independência, por outro lado, aqueles inconformados e, com declarada intenção de continuar dominando suas ex-colônias e as populações que haviam sobrevivido, encontraram nestas teorias, ou melhor, forjaram os argumentos que



desejavam para continuar submetendo as nações exploradas e sugadas, principalmente, mediante ao processo de escravidão moderna, ao seu domínio, ou seja, está de posse do controle político e econômico da região. Podemos sintetizar o racismo na atualidade como um processo de dominação que garante privilégios às populações consideradas brancas e impões perdas sociais várias às populações negras e indígenas.

Essas teorias serviram não só para justificar o domínio político e econômico dos países imperialistas, como também, as atrocidades, crimes e genocídios cometidos, em conformidade com a Igreja Católica, a qual, em virtude do advento Reforma, corria atrás da expansão do catolicismo, por meio das Companhia de Jesus, com missões lideradas pelos padres jesuítas ao redor do mundo. Em termos biológicos, não existem “raças”, pois, os trabalhos científicos relativos à raça humana apoiavam-se, principalmente, nas diferenças fenotípicas: cor dos olhos, da pele, cabelos, etc., isto é, nas diferenças físicas. Entretanto, essa teoria já foi superada com estudos mais recentes sobre a genética os quais mostram que pessoas com características físicas muito diferentes, geneticamente, possuem características muito semelhantes. Neste caso, conscientes de que o conceito de “raça”, biologicamente, não existe, e de que temos uma origem ancestral comum, adotamos a referência negra e negro como um ato político. Pois, se por um lado, organicamente, somos muito próximos, socialmente somos tratados com enorme distanciamento. Deste modo, contra todas essas concepções, comportamentos e atitudes denominadas racismo, nós negras e negros, como povo negro, nos posicionamos, através de todas as possibilidades, da ação individual à coletiva, por todas as vias de comunicação possíveis, mediante a atuação profissional, através da cultura, produções autorais, em todas as áreas artísticas, inclusive a escrita, literária ou acadêmica, encontros, entrevistas, agremiações, escolha das roupas, o uso do cabelo, recusas à submissão, etc. Assim sendo, todo ato negro em defesa de suas origens, de seus direitos sociais, é um ato de resistência, um ato político. Salientamos que assumir ou viver a sua religiosidade plenamente é um dos atos políticos mais expressivos das mulheres e homens negras/os. Todavia, recorreremos à alguns expoentes nessa luta, que também é nossa, para ajudarmos na compreensão do que realmente significa a luta do povo negro.

Segundo Sant’ana (2005), neste universo, encontra-se o sexíssimo – a manifestação do racismo associada ao sexo, concepções que determinam papéis

diferenciados para homens e mulheres. E, citando o Conselho Estadual da Condição Feminina que informa a associação das tarefas, pela construção social, para cada gênero, as masculinas, mais voltadas para o poder econômico, e as femininas, para sua dependência, o autor alerta-nos ao tempo que nos chama à reponsabilidade para transformar, ou melhor, desmistificar tais princípios e julgamentos, históricos e socialmente, construídos:

Contudo, a sociedade, através de seus poderosos mecanismos de socialização – linguagem, família (onde são introjetados os primeiros e fortes conteúdos culturais), escola, religião, meios de comunicação – e finalmente, o Estado, através de leis, vão formando homens e mulheres com comportamentos masculinos e femininos bem definidos. A ambos têm sido destinados papéis sociais rígidos. Aos homens, em geral, cabem as tarefas de prestígio, autoridade e criatividade: economistas, cientistas, políticos, médicos, etc. Às mulheres, tarefas pouco reconhecidas socialmente como donas-de-casa, mãe e esposa. Até bem pouco tempo, quando executavam tarefas fora do âmbito do lar, exerciam, em geral, atividades que são uma extensão de suas atividades domésticas: professora, enfermeira, secretária, etc. (CONSELHO ESTADUAL DA CONDIÇÃO FEMININA, 1994 *apud* SANT'ANA, 2005, p. 64).

Na luta contra o racismo temos grandes aliadas. Mulheres que, durante todo tempo em suas vidas, dedicaram-se à luta contra esse tipo de violência sob à qual, nós mulheres e homens, negras e negros, somos submetidas/os vivendo neste país. Mencionamos algumas:

Lélia de Almeida Gonzalez nasceu em 1º de fevereiro de 1935, em Minas Gerais, filha do negro ferroviário Accacio Serafim d'Almeida e de Orcinda Serafim d'Ameida Lélia de Almeida Gonzalez. Sua mãe era indígena e trabalhava como doméstica. De origem pobre, seu primeiro emprego foi de babá. Graduou-se em História e Filosofia. Foi professora na rede pública de ensino e, posteriormente, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), lecionando Antropologia e Cultura Popular Brasileira. Também, diretora do departamento de Sociologia e Política, na mesma instituição. Gonzales colocou sua intelectualidade a serviço da luta das mulheres no Brasil. A partir das análises que faz sobre o que diz a teoria da psicanálise freudiana e seus aliados, em relação à nossa linguagem, os quais alegam que não sabemos nos expressar: “não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz” (GONZALEZ, 1979, p. 17). Ainda, que não temos autonomia na nossa fala, agimos como crianças. Lélia reage e anuncia que o “lixo vai falar, e numa boa”. E parte em defesa da dignidade do povo negro, denunciando

como somos vistos pela sociedade, principalmente, o que é publicitado pelas mídias. Além de passíveis de sermos domesticadas/os, por não termos entendimento algum sobre nós mesmas/os, somos vistas/os como vadias/os, malandras/os, ladras e ladrões; o nosso menor é pobre é pivete, trombadinha, os deles são adolescentes; a imagem da mulher negra é de cozinheira, faxineira, servente, cobradora de ônibus ou prostituta. Um outro aspecto que incomodava Lélia era o mito de que no Brasil não existe racismo que é algo distante de nossa realidade: “Isso é coisa de americano”, ou achar como coisa normal. E ainda, quando a/o negra/o se “comporta”, é caprichosa/o, pode chegar em algum lugar e ser bem recebido entre eles, passa a ser “um/a negro/a de valor”, dizendo-nos que essa ou esse se salvou. São algumas entre das inúmeras questões sobre racismo levantadas por Lélia Gonzales.

Helena Theodoro Lopes, carioca, professora, escritora, pesquisadora de cultura negra e relações internacionais, Doutora em Filosofia pela Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro (1985). Em *Mito e Espiritualidade: Mulheres Negras* (1996), dentre outras questões que levanta, ela aponta o sexismo – a discriminação pelo gênero e pela cor –, como elemento determinante para a condição em que se encontra a mulher negra hoje, numa posição de total exploração social:

[...] o sexismo, a discriminação sexual, o racismo e a discriminação racial [...] tornam as mulheres negras o setor mais explorado e mais oprimido da sociedade brasileira. Mais de 80% das trabalhadoras negras são de baixa renda, vivendo, principalmente, em favelas e bairros da periferia (THEODORO, 1996, p. 34).

Salienta, ainda nessa obra, que a figura feminina negra, durante toda sua vida, teve que se submeter à opressão masculina. Logo cedo na família: o pai e o irmão mais velho; na escravidão: o seu senhor; no casamento: o marido; no trabalho: o patrão, e, assim por diante: Todo espaço em que se encontra a presença masculina, ideologicamente, a mulher tem que se submeter à atmosfera estabelecida. Fala também da contribuição significativa dos antigos filósofos e mitos religiosos para criação e perpetuação do imaginário de que os homens são superiores às mulheres, implantado no mundo, principalmente, pelos judaicos-cristãos, baseado no mito de Adão e Eva. Tudo isso tem influenciado, apesar da história provar o contrário:

A mulher negra foi, na escravidão e nos primeiros tempos de liberdade, a viga mestra da família e da comunidade negras. Neste período inicial de liberdade, as mulheres foram forçadas a arcar com o sustento moral e com a subsistência dos demais (THEODORO, 1996, p. 34).

Isto é, a mulher negra foi salvação da família, inclusive do marido.

Contamos com Luiza Helena de Bairros que nasceu em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Foi ativista, professora e Ministra de Estado, Chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Cursou Administração Pública e Administração de Empresas, na Universidade Federal gaúcha. Também, Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia e Doutora em Sociologia pela Universidade de Michigan. Alerta-nos para o perigo de alimentarmos certas ideias, sem medir as consequências de seus desdobramentos. Quando reproduzimos o discurso de que negras/os são discriminados pela pobreza e não pela etnia, significa que dizer que a população negra não teve capacidade para corresponder aos estímulos que a sociedade ofereceu às pessoas pobres ao longo dos séculos. Deste jeito, estamos aceitando que somos pobres porque somos inferiores. Além disso, nos informa que dados estatísticos derrubam a falácia de que negras/os que têm dinheiro não são discriminados, que são tratados igualmente aos brancos na mesma condição.

Evidenciamos que, sobre o corpo que foi lançado a violência, restam sequelas que precisam de cura. Jurema Pinto Werneck, carioca, feminista negra, médica, autora e doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Werneck em *Racismo institucional e saúde da população negra* (2016), preocupa-se com os “efeitos colaterais” causados pelo racismo no corpo negro, especialmente, o corpo da mulher negra. Adicionalmente, fala que, além da falta assistência para as enfermidades da genética negra, há outros transtornos físicos e emocionais de que sofrem as mulheres negras, os quais são derivam das suas condições de trabalho e opressão social à qual são submetidas: “Esse documento propôs uma definição do campo abarcado pela saúde da população negra, que incluiria ‘as doenças, agravos e condições mais frequentes na população negra’ (WERNECK, 2016, p. 537).

Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, foi a quinta *l'alorixá* do *Ilê Axé Opó Afonjá*, em Salvador, Bahia. Enfermeira, dedicou parte de sua vida aos mais necessitados, atuou na Secretaria de Saúde Pública do Estado da Bahia,

escreveu vários livros sobre sua religiosidade. Como grande líder religiosa que foi, colocou-se diretamente tanto contra o racismo religioso: “O que nós pregamos, sempre, é o respeito mútuo [...] Nós conseguimos impor a crença trazida pelos escravos, pelo respeito humano que sempre guiou nossas ações” (Mãe Stella, Fundação J. Nabuco, 2008), quanto ao sincretismo (crioulização). Destacava que o problema não está em participar das duas religiões, mas sim, considerar uma, extensão da outra. Sobre essa prática explica: “[...] me referia ao fato de não se misturar as obrigações. Como, por exemplo, fazer sua obrigação para o *orixá* e ir à igreja porque sincretizou o *orixá* com um santo. Não sou contra à Igreja Católica, e sim, contra o sincretismo” (Mãe Stella, F. Joaquim Nabuco, 2008).

Muitos expoentes da religiosidade negra se mobilizaram contra a opressão feminina e o racismo religioso. Dentre tantas outras vozes, temos a saudosa Valdina Pinto de Oliveira, conhecida como *Makota Valdina*, soteropolitana, foi educadora, líder comunitária e religiosa, brasileira, militante da liberdade religiosa, como porta-voz das religiões de matriz africana, bem como, dos direitos das mulheres e da população negra: “[...] é porque eu resolvi, conscientemente, empunhar a bandeira da militância, não como educadora que eu era, mas como religiosa do *candomblé*” (PINTO, 2013 *apud PORTAL G1*, 2013). Nos convoca para sairmos do lugar de espectadores para atores. “É preciso ser sujeito e não objeto”, diz *Makota Valdina* sobre o *candomblé*. Adverte àquelas/es que se utilizam do nome de Deus para usurpar o direito do outro, obter posses. “Fico com medo de me esbarrar com brigas por conta da fé, que na verdade é uma briga política, de poder, e colocam o nome de Deus na frente de tudo isso. Só tem um Deus, mas tem muitos caminhos para se chegar até ele” (PINTO, 2013 *apud PORTAL G1*, 2013). Ensina-nos que a luta é uma necessidade constante, enquanto houver causa: “Luto até hoje e até o final da minha vida, enquanto eu tiver força e enquanto eu tiver motivo por lutar, eu lutarei. Por justiça, igualdade, paz e pela liberdade” (PINTO, 2013 *apud PORTAL G1*, 2013).

Beatriz Moreira Costa, Mãe Beata de *Yemonjá* teve a educação fundamental brutalmente interrompida na 3ª série, por ordem do pai. Faleceu aos 86 anos. Baiana do Recôncavo, de Cachoeira do Paraguaçu, aprendeu a ler com “papel velho, catado no lixo. Trazemos alguns ensinamentos desta outra grande Mãe e guardiã do patrimônio religioso africano, assim, como outras já mencionas, nos últimos dias de vida, ainda clama por respeito à sua fé. “Eu luto para que tenham respeito. Eu não quero tolerância, odeio essa palavra tolerância. Nós não deveríamos dar direito a

ninguém de falar essa tolerância” (YEMONJÁ *apud ISTO É*, 2017). Teve o zelo de reafirmar que o antagonismo nem sempre é por conta da religião, e sim, por dinheiro: “Essas guerras todas... Muitas você vê que são por questão religiosa, e pela questão do dinheiro. Nosso Pai, o criador, *Olorum*, não nos mandou para isso, nos mandou para uma experiência do que é a bondade, do que é o acolhimento” (YEMONJÁ *apud ISTO É*, 2017). Morreu defendendo o *Candomblé* e falando do sentido desse para sua vida, para a sua existência: “O *candomblé* não tem nada de magia negra. O *candomblé* – que é a minha pertença, a minha fé, que é meu antídoto para tudo, que é o sangue que eu tenho na minha veia – não é de meter medo a ninguém” (YEMONJÁ *apud ISTO É*, 2017).

Ouviremos, agora, o têm para nos dizer essas outras vozes femininas, também de santo.

#### 6.9.1. As vozes da resistência

*Vozes que emanam de dentro do patrimônio religioso, social e cultural de Nazaré*

#### Comunidade Terreiro Reinado Congo de Ouro



**FIGURA 87 – Festança dos Caboclos – literalmente no terreiro**  
FONTE: A autora (06/07/2019).

Ao entrevistarmos 19 mulheres, depreendemos de seus discursos que a expressão racismo religioso soa um tanto quanto distante de sua realidade. Existe toda uma conjuntura de ideias que exigem de nós mais cuidados nas apreciações. Pois, algumas declarantes afirmam que têm ciência, mas não chegam até elas com todas as palavras, isto é, diretamente; outras, que fica no nível dos olhares repreensivos, além do mais, as reclamações relativas às atividades religiosas do terreiro são facilmente aceitas por parte delas como incômodos pelas mesmas, somando a isto, em geral, não questionam o fato do uso, também, do som alto por outras religiões, e que vizinhos não reclamam. Salientamos que apenas uma dela alegou essa questão.

Nenhuma das vozes ouvidas reconheceu o racismo, nem o religioso, como uma estrutura fixa, estrutural e estruturante, firmada por brancas/os. Apenas uma cogitou através da expressão da classe social (classe média). Entretanto, duas chegaram a pôr a culpa do racismo em negras/os por discriminarem e não aceitarem a sua cor. Mesmo identificando os evangélicos como principais autoras/es, não fizeram nenhuma relação da religião com a etnia predominante nessa vertente do cristianismo, isto é, evitaram mencionar ou não atentaram para o fato de que o contingente de adeptos desta religião é, expressivamente, brancos, principalmente, seus dirigentes. Salvo duas declarações, uma embora não tenha informado nenhum fato particular, mencionou os brancos como equivocados sobre questão relativa à mistura racial; e outra que, indiretamente, disse-nos isso, ao afirmar que o *candomblé* é uma religião de fundamento do povo negro e que pertence aos negros, então, as demais são religiões pertencem a não negros, são de domínio de pessoas de cor de pele branca.

Para analisarmos as variadas justificativas para a mesma resposta sobre a existência de racismo religioso na cidade de Nazaré, em unanimidade respondem sim, porém, suas/seus autoras/es não são indetificadas/os pela cor. Temos que levar em conta alguns fatores, normalmente, alimentados por mitos. Partimos do fator dominante – o mito da democracia racial. Projeto, cuidadosamente, elaborado para calar a nossa boca e aceitarmos os nossos carrascos como anjos protetores. A ideia amplamente difundida pelos intelectuais, a serviço da Razão de Estado e deles próprios, de que neste país, as etnias, enfaticamente, as populações negras e brancas, vivem em total harmonia, foi bastante eficaz, pois, mantém seus reflexos nos dias atuais, apesar da luta incessante de populações negras, através de

organizações ou não, para desmentir e denunciar socialmente o plano arquitetado para dar-nos fim e garantir que isto não seja atribuído ao processo escravista criminoso que durou mais de 300 anos, estabelecido em nosso país por brancos europeus.

Um dos seus objetivos era que brancas/os e descendências transitassem livremente entre nós, sem perigo de revoltas motivadas, principalmente, pelo fato do estabelecimento do plano econômico que garantiu aos escravocratas uma abolição sem perdas econômicas, isto é, passaram ileso, sem ter que dispor de nenhum tipo de indenização para seus ex-escravos/os. Contudo, apesar da política de embranquecimento executada, também, pela contratação de imigrantes europeus para a higiene étnica, os famigerados pelo poder observaram que negras/os desvalidas/os continuavam ociosos nesta terra e o crescimento de um “novo grupo étnico”, os “miscigenados”, denominados como mulatas/os, e analisaram a situação. Assim, dentro de suas projeções financeiras, acúmulo sem fim de riquezas, a custo da exploração humana, o capitalismo, mais tarde, inevitavelmente, negras/os e descendentes seriam reaproveitadas/os para o trabalho como mão de obra muito mais barata e que a dos imigrantes, entretanto, para essa aproximação corporal, precisavam assegurar um convívio “harmônico” entre a/o explorada/o e seu/sua explorador/a.

Vale destacar que, antes da abolição, muitas/os negras/os, que compraram sua alforria, foram obrigadas/os a trabalhar de graça para seus senhores, pois, estes alegavam, ainda, o alto investimento, devendo ex-escravas e ex-escravos continuarem trabalhando, por certo período a mais, até a compensação das “despesas”, isto é, os prejuízos econômicos alegados pelos seus senhores, talvez episódios iguais podem ter se repetido em algum engenho, após a abolição.

Mitos são criações para justificar uma ação ou comportamento de um povo, mas podem ocultar ou outros. Então, para o contexto específico, destacamos alguns: o mito de que Cachoeira e Nazaré, ambas localizadas no Recôncavo Baiano, são cidades da “macumba” e, por isso, não há manifestação de rejeição de negras/os através da religião.

Outro mito muito comum em cidades pequenas, é de que o convívio mais próximo entre as pessoas em geral, garante o respeito mútuo: “Todo mundo conhece todo mundo” (Vanessa); “É raridade, o povo já está acostumado” (Nega).



Destacamos também, o poder da imagem social – “todo mundo conhece a família Congo de Ouro”. A figura social que Roque Lima representou e o nome que o terreiro construiu e mantém até os dias atuais, hoje, sob a liderança de sua filha, Mãe Nilza de *Oxum*, na cidade de Nazaré, de certa forma, ajudou a frear ou camuflar manifestações de racismo, religioso ou não, contra pessoas ligadas, direta ou indiretamente, a ele e à comunidade-terreiro, conforme atestam algumas expressões do tipo: “não chegou até a mim”; “ao meu conhecimento, não”; “ouço falar”; “se vir até a mim...”, repetidas, respectivamente, no discusso de três vozes (Nega, Luna e Andressa). Como já destacamos em momentos anteriores, Roque Lima, dominou os espaços: religioso, político, social e o da justiça, também, para os nazarenos, tornou-se um mito. Cremos que seu respaldo social por socorrer toda população, independentemente, de cor ou credo, alinhado ao prestígio de um delegado, e que ainda se mantém nos dias atuais, assegurou uma condição mais confortável aos membros desta comunidade em relação às demais, o que não é eterno. Dizemos mais tranquila, referindo-nos a uma menor possibilidade de se confrontarem com uma expressão de racismo religioso mais direta ou agressiva. Todavia, entendemos que as manifestações indiretas de racismo, religioso ou não, permaneceram sempre presentes, entretanto, não identificadas como tal por muitas dessas pessoas.

Outra possibilidade é a tendência de uma parte destas mulheres usarem os símbolos religiosos mais quando fazem obrigação, em época de festas no terreiro ou eventos. No caso de festas, é possível que a população da cidade fique mais recuada, em face do grande número de adeptos que nela se aglomera, considerando os moradores locais e os de fora que circulam no bairro, para as festanças que, geralmente, duraram mais de 2 dias e, por isso, podem se sentirem mais intimidados, assim sendo, para quem usa esses símbolos somente nesses momentos, é mais difícil, não impossível, se depararem com uma ação mais direta. Vale salientar que, devido ao fluxo de pessoas e aos gastos do próprio terreiro, o comércio tem seus lucros. Também, nos eventos fora do terreiro, membros da comunidade, geralmente, estão em grupos ou em veículos, chegando diretamente ao local do evento, tornando mais raro, nestes momentos, uma aproximação maior com adeptos de outras religiões.

Associamos, ainda, a falta de percepção do racismo religioso por algumas mulheres, ao pequeno raio de circulação explorados por elas, aspecto observado e,

igualmente, declarados por algumas delas. A partir disto e de respostas a outras questões como em “espaços frequentados”, depreendemos que, para algumas mulheres, a comunidade terreiro é o seu universo. Uma declarante respondeu que não sai do terreiro, só para ir ao médico, mesmo assim, levadas pelas/os filhas/os, e outra afirma que pouco sai de casa.

Entendemos que não é apenas um ou outro fator, mas o conjunto. Lembramos que os três últimos mitos: “Nazaré cidade da macumba”, “cidade pequena como referência familiar” e “o poder da imagem social contra o racismo”, associados também como causa da ausência de racismo, são originados de um mito maior: da “democracia racial” e, juntos, colaboram para o fortalecimento desta última.

Dividimos as declarantes em 2 grandes grupos. Aquelas que apesar de reconhecer a existência de racismo religioso na cidade como algo presente, não relataram nenhum caso específico, somando 7. E aquelas que, além reconhecerem o racismo religioso como algo presente na cidade, fizeram algum de tipo de relato, totalizando 12 mulheres, sendo que reportando a si própria, foram 7. E as demais pessoas, contamos 5.

No primeiro grande grupo, observamos justificativas e generalizações: (Bal) – não se lembra; (Bura) – não ver com frequência; (Alaíde) – se reportou apenas para fenótipo; (Dedéu) – que devido a isso, hoje em dia fica difícil encontrar trabalho; (Andressa) – nega, porque quando faz o santo leva para igreja católica, mas observa que quando passa pessoas olham feio; (Nega) – nunca vai deixar de existir, por causa da ignorância do povo; (Paty) – cita as críticas dos evangélicos como algo natural. Deste grupo, somente uma citou, diretamente, os evangélicos.

O que muitas dessas mulheres enxergam, em parte, é notório para todos que circulam na cidade de Nazaré, igualmente, para nós, que visitamos por quase um ano, e permanecemos por mais de um mês para testemunhar. A população da cidade, predominantemente, negra. A cidade possui um número expressivo de terreiros de *candomblé* e umbanda, embora alguns dos citados pela SEPROMI (Secretaria de Promoção da Igualdade Racial) estejam fechados, por motivo da morte de suas/seus líderes e falta de herdeiras/os. Porém, os dados do IBGE contrariam, distam muito, em algumas situações, da realidade encontrada “a olho nu”, bem como, em outras fontes.

O censo de (IBGE, 2010) indica um total populacional de 27.274, a última estimativa é de 28.451 (IBGE, 2018). As autodeclarações das pessoas sobre cor da pele e crença resultam no ocultamento da presença da população negra e das religiões afro-brasileiras nesta cidade, quando o número de pardos é 16.642 e pretos 6.326, brancos e amarelos somam 4.272, e indígenas 34. Onde estão os 90% de negras/os que uma das nossas autoras informou com base na cor predominante que ela, natural e residente da cidade, enxerga? Isto nos diz que a categoria parda é refúgio para as/os que não se aceitam pretas/os. E porque não se aceitam pretas/os? Não é à toa. É racismo de quem se esconde? Asseguramos que não. É receio, medo de enfrentar o que realmente o significa ser preta/o para a sociedade branca e dominante de Nazaré. No quesito religião, mais gritante ainda, aparecem apenas 120 são adeptos do *candomblé*, 44 da umbanda e espíritas 642, num total de 806. Enquanto que católicos apostólicos romanos totalizam 16.628, católicos ortodoxos 10 e evangélicos, no geral, 4.373. Todavia, pesquisas apontam para a existência de, aproximadamente, 33 casas de santo, envolvendo todas as religiões de matrizes africanas. Somente no campo desta pesquisa, são em torno de 100 pessoas ligadas diretamente ao culto do *candomblé*, na Rua Juerana de Cima. Então, perguntamos pela população de outras comunidades. Há outros terreiros, também, bem frequentados e com filhas/os de santo na cidade: o da falecida Mãe Ester, de Mãe Vilma, da sacerdotisa Glícia, como gosta de ser chamada, que trabalha com *candomblé* e umbanda, em espaços separados. Diminuindo o número de adeptos na comunidade em questão para 90, temos 74 de candomblecistas e umbandistas. Então, contando com os demais terreiros que somam 32 (SEPROMI, 2012), teríamos uma média 2 moradores por terreiro, entre *candomblé* e umbanda. Onde foram parar as/os adeptas/os dos *candomblés* desta cidade? Ainda segundo a Sepromi (2012), a população que reside em espaços-terreiro na referida cidade é de 150 pessoas. Salvo raras exceções, sabemos que atualmente há muito mais membros de um terreiro residindo fora dele do que dentro. Portanto, essa conta mostra-se, por momento, sem solução. O certo é que os dados revelam uma tendência da população negra ao silenciamento perante órgãos oficiais ou situações formais.

Verificamos o exposto nas vozes a seguir:

(Bal)

“Sim. Ainda tem, racismo. Mas não me lembro de nenhum caso”;

(Bura)

Ficou surpresa quando informos-lhes os dados do IBGE sobre a porcentagem de pessoas que declaram ser adeptos do *candomblé*:

“É presente, mas a gente não vê com frequência. É raridade, o povo já tá acostumado. Nem toda pessoa que é negra se considera negra. É marrom, café com leite, parda... Aqui, uns 90% da população é negra”;

(Aláide)

“Eu acho que é atual. O racismo nunca vai acabar. Nós somos negras, somos muito bonitas. Sabemos nos arrumar. Não sabem os brancos que os negros são eles, os sararás”;

(Dedéu)

“É presente, sim. Muita gente que sempre comenta”. *Avalia*: “Essa coisa de *candomblé*, ultimamente, até para a pessoa arranjar um trabalho, é difícil. O povo tem aquele racismo, né?”;

(Andressa)

“Não. Porque quando faz o santo, leva para a igreja”. *Questionada novamente*: “Já observei que quando passa, tem gente que olha feio. Eu me sinto normal, mais tem gente que se sente enfraquecida, quer dizer, se esconde. Não quer mostrar o que é para não incomodar o outro, acha que não vai gostar de ver ou saber o que ela realmente é. Enquanto não vim até a mim, não tá me dizendo nada”;

(Nega)

O discurso, inicialmente, era de que nunca havia percebido o preconceito:

“O racismo nunca vai deixar de ter, porque o povo é ignorante. Por mais que tenha debate. Tem pessoas que não conhecem direito e fala o que não sabe. Fala que o *candomblé* só faz o mal. Ele também faz o bem. E como faz o bem! Mesmo conhecendo, eu creio que sim, nem todas. Nem todos querem dá o braço a torcer, não. Vai continuar com sua opinião. É da natureza dele, mesmo. (Ser humano)”;

(Paty)

“Não. Só os crentes mesmo que critica. Você sabe, onde tem crente, coisa de *candomblé*, os crentes não gosta. Mas por fora, não vejo ninguém criticar não. A cidade de Nazaré, mesmo, já é uma cidade que é da macumba”.

No segundo grupo, uma soma de 12 pessoas, constam as mulheres que fizeram algum tipo de relato. Subdividimos em dois, formando um grupo de falas

sobre fatos relacionados à sua própria pessoa e outro sobre episódios associados a outrem.

Contabilizamos 7 mulheres que assumiram ou tiveram um senso crítico mais atuante, duas em ambiente oficial ou relacionado à ele. (Nilza, Sônia, Jorgina, Neidinha, Karol, Vanessa e Luana). São mulheres de idade e cargos variados.

(Nilza) – família; (Sônia) – vizinho; (Jorgina) – adversário político; (Neidinha) – ex-marido foi do *candomblé* e saiu e episódio na rua; (Karol) – com a mãe na escola; (Vanessa) – pessoa de fora da cidade; (Luana) – as/os próprias/os negras/os.

Dessas, 2 referiram-se à uma representação religiosa: uma às testemunhas de Jeová e à própria religião (Sônia); outra, aos evangélicos e católicos (Neidinha).

Atualmente, as dissonâncias de crenças, em grande parte, está dentro de nossa família, principalmente, com o advento do pentecostalismo e outras religiões cristãs se expandindo cada vez mais, através de subdivisões de igrejas, avançando para todos os bairros, às vezes, duas ou três numa pequeníssima rua; o domínio de quase todos os canais de TV em horários nobres ou todos; o assédio com as pregações e distribuições de panfletos e revistas em vias públicas, além disso, as visitas constantes a domicílios. Comportamentos que incomodam muito, subestima a nossa capacidade intelectual e ideológica, a nossa crença. Porque, quando alguém me apresenta outra crença como mais importante, legítima, e verdadeira: “o caminho certo”, então, buscando o oposto de tudo isso, a minha religião é ilegítima, mentirosa, “caminho errado”. Testemunhamos que a comunidade-terreiro em voga é visitada, religiosamente, todos os domingos por evangélicos. Chegam de porta em porta, na casa de uma/um filha/o de santo do terreiro para pregar, muitos, conforme outros sujeitos, chegam a entrar no barracão para pregar, ainda, segundo o mesmo, já teve evangélico de derramar sal nos símbolos sagrados que ficam na parte de fora do barracão. Encontramos outras declarações que também demonstram grandes influências das pressões dos evangélicos na comunidade.

Então, Mãe Nilza, assim como muitas outras mães de família, mesmo acolhendo e socorrendo filhas/os, indistintamente, em todas as situações, sem distinção de crença, é vítima de um sistema perverso que usa as pessoas que mais amamos para assediarmo-nos. Dizer que a nossa fé não existe, essa, mediante à qual superamos as angústias, depressões, humilhações, a fome e outras desgraças da vida, para que nossa/o filha/o se tornasse uma/um vivente adulta/o.

(Nilza)

“Existe ainda. Tantos. Meus filhos mesmo, tem uns que dizem que isso não existe, que é para eu aceitar Jesus, tanta presepada”;

Os desrespeitos surgem por todos os lados. Mora na rua vizinha a um pouco mais de 50 metros do terreiro. Sua casa é parede colada com a de um vizinho evangélico. Presenciamos o som alto no período da manhã em uma de nossas visitas à sua casa. O silenciamento do outro aparece sob todas as formas. Porque o volume alto do som com músicas de tema religioso incomoda um e o outro não?

(Sônia)

“É presente, pelo meio que a gente anda, as próprias pessoas da religião. A própria religião, que tem um preconceito. Numa festa um quer aparecer mais que o outro”. *Outra crença*: “Tem, na cristã. Tenho um vizinho aqui também. *Relato*: “Já. Porque eu sou do diabo, eles são testemunhas de Jeová. Sou tudo de ruim”;

Esta próxima declarante apesar não perceber muito o racismo religioso, foi o alvo de muitas miras. Como viemos explanando durante apreciações anteriores, tudo vai muito bem, pois, as dissimulações das/os racistas às vezes dificultam. Enquanto têm o controle do outro, isto é, consegue manter cada um/uma no seu lugar, aquele, historicamente, determinado pela sociedade, tudo se mantém num certo “grau de estabilidade”. Contrariamente, quando aparece uma Jorgina, que efetivamente representa não só uma comunidade-terreiro, mas, em geral o povo de Axé de Nazaré, tal qual, as populações negras e brancas pobres que nela confiaram o seu voto, igualmente, a seu pai e irmão, anteriormente, a coisa muda de figura. É uma voz que emana da comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro, sim, porém, simbólica e especialmente, a voz de todas as mulheres negras, pobres e adeptas de religiões de matrizes africanas, de modo igual, ou seja, de todo povo negro, de santo ou não, que habita terras brasileiras. Ver o povo negro conquistando espaço de branco não é admissível. A pessoa que, até então, poderia se passar por uma pessoa amiga, companheira de luta, por ser pai de um candidato do mesmo partido ou coligação, entrou em desespero diante da grande probabilidade de ver uma mulher, negra, de santo ocupar um lugar de prestígio pelo qual seu filho também lutava. Quando reagimos e avançamos nas nossas conquistas, sempre com muito sacrifício, as manifestações de racismo tornam-se explícitas.

(Jorgina)

“Não vejo muito racismo religioso, aqui é bem pouco”. *Relato*: “Mas na eleição de 2012, o carro do irmão, era plotado com minha foto. E tinha um candidato que ele

se achava muito forte, mesmo. O pai dele era um comerciante. Uma prima minha estava fazendo jogo de bicho, mas ele não sabia. Quando o carro passou, ele fez: 'Que! Vai ganhar nada, o olho da nega, parece o olho do satanás. Aquele satanás vai ganhar nada, filha de macumbeiro'. Ele caiu do cavalo. A minha prima disse: 'Aquele filho do macumbeiro é minha prima, ele é meu tio, ela vai ganhar, sim'. Resumindo, eu ganhei e ainda tive voto para arrastar o filho dele, (elegeu-se com meus votos). Que muitos falavam que ia ser o mais votado. Na cerimônia de posse, eu no meio do povo, com mania de abraçar todo mundo, eu abracei ele'. Ele disse: 'Você me conhece?' Eu disse não. Sou pai de fulano. Mas o que foram lhe falar é mentira. Eu falei, deixa isso para lá, esqueça!";

Os desrespeitos continuam. Desta vez foi direto ao conteúdo. A ação passou-se frente à casa de uma declarante. Caso a dona da casa não tivesse ouvido ou se encontrasse na porta, talvez as moças passassem e dessem até um gracioso bom dia.

Como colocamos numa das análises anterior, os conflitos religiosos também estão presentes no espaço familiar. A situação de Neidinha é um tanto mais delicada, pois, existe aí uma manifestação de sexismo, expressão não só de racismo religioso como de dominação pelo sexo, fruto da influência do patriarcado ocidental. A justificativa que ele apresentou para afastar-se do condomínio, pode tê-la convencido, porém, não a nós. Pois, primeiro não foi a comunidade terreiro da qual ela faz parte, onde nasceu e cresceu, no seio familiar biológico e religioso; segundo, porque se seguirmos a regra dele, temos que viver isolados para sempre, pois, entendemos que todas as religiões têm problemas internos, e não somente na qual nos referimos, mas, aprendemos que o Sagrado é uma coisa e o ser humano é outra, com a possibilidade de aprendermos com Ele e nos tornarmos uma pessoa melhor. Com certeza, seu ex-marido também foi uma dessas vítimas que, no momento de fragilidade foi persuadido por cristãos, como afirma a própria, e por conseguinte, tornou-se um agente do racismo religioso. Contudo, acreditamos que a sua revolta com o seu pai de santo não explica seu comportamento com a ex-mulher. Julgamos que o problema ocorrido, particularmente, com o seu pai de santo, lembramos, também, não temos conhecimento do contexto deste acontecimento, quais outros fatores estavam em cenas, mas que foi usado como pretexto para opor-se à ex-esposa, como punição por algo que, julgamos, no entender dele, ficou mal resolvido após o fim do relacionamento. Observamos que ex-esposa não reage para

não dá confusão, isto é, para não sofrer mais, pois, ela já o conhece e sabe até onde pode chegar. Ele é quem decide a religião na qual a criança deve estar. Não há um diálogo. Ele paga as contas da criança, ele tem o direito:

(Neidinha)

“Muito presente. Os cristãos (evangélicos) e mesmo os católicos”. *Relato*: “Na minha casa estava com som de *candomblé*. Eu vinha andando atrás e duas moças na frente. Eu ouvi que o som, vinha de lá de casa. Elas disseram: ‘como é para ouvir um som desse?’ Eu respondi, a casa é minha, a religião é minha, eu ouço o que eu quer dizer”. *Relato*: “O pai do menino, meu ex-marido, é cristão, fica dizendo: ‘não quero meu filho nisso’. Ele leva o menino para a igreja. Eu não digo nada para não dá confusão. Não é presente de corpo, mas cumpre com sua obrigação financeira, o menino respeita muito ele. Ele era do *candomblé* que nem nós, mas houve um problema de saúde com o pai biológico dele, ele procurou o seu pai de santo. Mas, seu o pai de santo que é de uma cidade vizinha aqui, deu as costas, por isso ele saiu”;

São dois relatos um de racismo e outro racismo religioso, a diferença entre eles é o meio utilizado para atingir o povo negro, ocorridos dentro da escola, instituição pública oficial com restrições, com controle da população que frequenta. Atentamos que todos os agentes eram estudantes, possivelmente adolescentes devido à faixa etária da anunciante. Lembramos que a escola é lugar onde Karol sente-se mais à vontade, conforme informou na questão relativa ao tema. Porém, nesse mesmo espaço, presencia duas vezes manifestações racistas, um contra a sua mãe e outra contra a sua prima.

Começamos por indagarmos sobre o papel da escola, enquanto órgão responsável pela formação do indivíduo. Os estudantes racistas representam a sua família e a própria escola, instituição terapêutica do Estado, ambiente mediador das diversas formas de controle do ser humano, sem que o mesmo associe isso diretamente ao Estado. Por que esses estudantes agiram assim? Evidentemente aprenderam no seio familiar, seria a primeira resposta. Concordamos também. Mas, se a escola pode, sutilmente, através de seus mecanismos, transformar crianças inocentes em adultos racistas, ela também por orientá-las no sentido de entender que os seres humanos são diferentes entre si, por natureza, mas que socialmente todas/os, indistintamente, temos o direito de gozar dos mesmos benefícios, de manifestarmos nossa crença ou descrença livremente, desde que não fira o direito



do outro; que as características que nos distinguem como etnia ou povo não podem ser associadas como condição para merecimento algum; devemos respeitar o outro como gostaríamos que agissem conosco; quando o Estado não assegura esses direitos coletivos é de nossa responsabilidade social, como seres pensantes, racionais, cobrarmos dele; dentre outros. Certamente, outras e outras manifestações similares na sala de aula já ocorreram e foram ignoradas, como que o Outro fosse uma “coisa”, sem sentimentos. Precisamos saber: Quais são os livros didáticos que o MEC envia para essa escola; quais professores/as escolhem e os critérios para este fim. Tem muita diferença de um para o outro? Quais são os direcionamentos de professoras/es nas discussões desenvolvidas na sala de aula sobre esse tema? Quais são as atividades socioeducativas propostas para a comunidade escolar? Resumindo, o que reza o PPP (Projeto Político e Pedagógico) desta instituição de ensino?

(Karol)

“Eu acho que existe. É coisa presente. Com minha mãe”. *Relato*: “Na escola, minha mãe foi me visitar, uma colega disse: ‘Lá vem sua mãe preta, se fosse no tempo dos escravos, sua mãe era uma’. O caso foi parar na secretaria, mas a minha mãe pediu para deixar quieto”. *Relato*: “Minha prima fez o santo e foi para a escola, estava de *kelê* (colar usado pelo iniciado na religião – possui a simbologia de uma aliança), aí ela virou no santo e ficaram chamando de macumbeira”;

Sobre a questão Nazaré ser uma cidade mergulhada nas religiões de matrizes africanas e que por isso não há racismo religioso por parte de sua população, já discutimos anteriormente. Porém, nos atemos a uma outra questão presente na resposta desta declarante. Conforme a mesma, as manifestação de racismo religioso são das pessoas que chagam para a cidade e não conhecem. Perguntamos: Não conhece, o quê? A religião ou as pessoas ligadas à ela? Nunca ouviram falar em religiões de matrizes africanas ou porque não conhecem os membros das comunidades-terreiro mais influentes na cidade? E por isso essas pessoas de fora não revisaram seus modos costumeiros proceder, manifestando-se, abertamente e sem distinção, com o povo de santo de Nazaré, em geral. Este pode ser o significado do que afirmou Vanessa sobre o povo de fora que chega para cidade.

(Vanessa)

“Eu acho que aqui em Nazaré existe pouco, porque é uma cidade mergulhada na religião africana. Só pelas pessoas que vêm de fora e não conhecem, não totalmente pelo povo de Nazaré. Às vezes, eu reajo”;

Algumas observações sobre estas declarações de Luana, presentes nesta questão, já foram antecipadas em interpretações de outras matérias. Isso devido à necessidade de observar outras respostas da mesma pessoa, para não cometermos imprudências em nossas análises. Lembramos, também, que a nossa metodologia está baseada na teoria da fenomenologia – estudo do sujeito a partir da revelação dos fenômenos comportamentais, de suas múltiplas naturezas; estudar cada fenômeno ou revelação, mas não perder de vista o todo, entendendo que as suas revelações, seja qual for a situação, todas são verdadeiras e complementares. Partido do princípio de que não possuímos uma única personalidade e que cada ser revela-se em determinada situação e/ou condição com aparências similares ou distintas. Conforme o contexto.

Luana demonstra grande necessidade de se expressar, de expurgar o ódio que carrega dentro de si, resultado de uma vida inteira de exclusão: da família biológica, da única escola pela qual passou e não aprendeu escrever seu nome, do mundo das amizades, das possibilidades de sonhar com uma pessoa ao seu lado, uma companhia e, mais cruel, excluído do direito de pensar-se com gente com direito à dignidades, do direito de reclamar. Dizemos isso, pois, são vários os diálogos em que ela se culpa por ser tratada de tal forma, durante a sua vida. Alega que ela dá lugar, que é grossa, que não presta, dentre outras. Esta é condição para qual a sociedade tenta nos conduzir todos os dias, empurrando-nos para o abismo e fazendo-nos, antes, assinar como suicídio, isto é, assumir a nossa culpa. É uma pessoa consciente da existência do racismo religioso em Nazaré e de que é um problema que deve permanecer enquanto durar a humanidade, pela necessidade de uma/um sempre querer sobrepor-se à/ao outra/o, dominá-la/o. Que o racismo é uma das formas de demonstrar insatisfação pela presença do outro, ao falar que quando não se gosta de uma pessoa, passa-se a discriminá-la. Entretanto, entendemos que a presença do outra/o, também, pode incomodar, caso esta/e representar algum tipo de insegurança ou ameaça, ou seja, a perda de algum espaço da/o insatisfeita/o, seja físico, social, moral, afetivo ou outros. Pelo ângulo da declarante esses problemas internos representam racismo religioso. Porém, avaliamos como fatores mais característicos da forma de como se organizada a religião. Talvez, por ser uma

comunidade extensa, Luana pode ter encontrado dificuldade de entender como funciona as estruturas hierárquicas religiosas dentro dessas comunidades-terreiro: fundamentada em princípios tradicionais, nos quais o acesso ao saber revela-se por etapas de iniciação, e que os mais velhos devem gozar do respeito dos demais, por saber mais. Desse modo, por ela viver neste mundo sem muitas referências, seja resistente às regras estabelecidas.

Luana, reconhece a importância do *candomblé* em outras cidades, esforça-se para mostrar que tem conhecimento sobre a sua religião, informando as casas mais influentes na cidade, mas alega que encontra resistência dentro de sua própria religião. É importante lembrarmos que na história de evolução dos *candomblés* na Bahia, segundo a Antropologia e a História, a presença de homens com contato direto com o sagrado, nos cultos *nagôs*, era muito raro, passando a ser mais frequente nos cultos aos *caboclos*. Para começar, algo já se tornou uma verdade no imaginário popular – que apenas as mulheres estão preparadas para lidar com o Sagrado, ideia muito questionada por antropólogos/os mais contemporâneos. Portanto, na época, os líderes esforçavam-se para imitá-las. E a partir de então, aos poucos, foi crescendo o número de homossexuais iniciados que se tornaram pai de santo, especialmente, em *candomblés* de *caboclos*. Embora tenha crescido também o número de líderes de sexo masculino em *candomblés* considerados mais tradicionais, atualmente continua sendo bem menor em relação ao cultos daqueles, dos *caboclos*. Então, a presença de homossexual nos *candomblés* tradicionais, ainda encontra resistência, e mais expressivamente aos travestis, como no caso de Luana. Vale ressaltar que no espaço-terreiro em questão encontram-se outros homossexuais também, porém, travestis, só ela. Talvez essa pode ser a causa dos conflitos na comunidade-terreiro que ela entende como racismo religioso.

Entretanto, Luana alega que não quer sair, porque lá é seu lugar. Apesar de afirmar que sua permanência nesta religião não é por uma causa nobre, ela, indiretamente, nos diz que outros espaços, seguimentos religiosos não a acolheriam, porque suas características não são compatíveis com o povo que, predominantemente, os frequenta. Olhando por este prisma, entendemos que as comunidades-terreiro, apesar de todas as questões levantadas por Luana, continuam sendo o abrigo dos excluídos socialmente.

(Luana)

“Ficou no presente. Tem e muito. Porque a classe mais pisada e discriminada é a classe negra. Lembra da novela Escrava Isaura? Eu acho que não acaba, é do próprio ser humano. Se eu não gostar de você, eu vou discriminar você. Hoje sou mais discriminada, mais pisada pela minha própria cor. Bem verdade, não existe o racismo. O racismo somos nós. Não é porque eu gosto de branco, não. Mas é difícil ver um branco desfazer de um negro. Por isso é que eu falo mesmo”:

“[...] O *candomblé* é o lugar que mais pisa, que mais maltrata, principalmente, pra quem dá lugar. É o meu caso, não vou dizer que eu sou bom, que eu não presto. Eu não valho nada. Eu dou mais lugar ao povo me odiar do que gostar, não vou mentir. Mudar de religião, não. Porque eu sou grosso, sou brabo, não dou pra ser nem católico, nem evangélico. A minha religião é o *candomblé* [...]”.

*Homofobia*: “Preconceito, muito, muito. Eu chego em Salvador e até Santo Antônio vestido de mulher as pessoas me vê uma mulher, ficam me olhando, mas não sabem o que está acontecendo, não falam nada. Aqui em Nazaré, um homem vestido de mulher? ‘Viado!’. Ficam dizendo coisas”.

“O *candomblé* é muito respeitado. Não só em Nazaré, como Cachoeira, Barreira de Japuruna e Santo Antônio de Jesus. Mas nem todos consideram. Existe várias religiões no *candomblé*, Umbanda, sessão... O *candomblé* legítimo deveria ficar só com os negros. Quem tem fundamento no *candomblé* são os negros. As duas casas mais procuradas dentro de Nazaré é a de Mãe Ester que já se foi e a de Congo de Ouro. Mas é os negros que têm racismo, isso já está dentro”. *Reflexão*: “Às vezes penso que a questão é só comigo. Não sei porque eu sou homossexual...”  
*Preconceito na família biológica*: “Mas não posso nem reclamar, o preconceito vem da minha própria família. *Relato*: “Meu irmão, uma pessoa me falou que ele disse, no dia que eu fosse ver minha mãe, ele me cortava como se corta carne. Ele não mora no mesmo teto. Tem gente de que diz: ‘será que sua mãe vai morrer e você não vai ver? Mas, não vou arriscar, não sei o que pode acontecer”.

Chegamos ao segundo e último subgrupo das 12 mulheres que reconheceram a existência do racismo. Este subgrupo compõe 5 declarantes que, apesar de terem consciência do racismo, não fizeram nenhuma referência direta a si própria: (Bel, Sueli, Pipiu, Xuxa e Ximena).

No nosso país, ainda no século XXI, nos deparamos com um grande *tabu* sobre o tema racismo e religioso ainda mais. De um lado, a sociedade tende a não se reconhecer como racista, apesar de bem informada do quadro social, das

estatísticas estampadas não só dentro como fora do Brasil. Não considera uma questão relevante, é mais um problema social, a/preto rica/o é bem-vinda/o na sociedade e passa a gozar, igualmente, dos mesmos privilégios, a culpa da desigualdade é um problema do governo e não dela, tem posses porque mereceu, esforçou-se, e assim por diante. Por outro lado, as pessoas vítimas têm medo, receio de serem apontadas como pessoas antissociais, criadoras de confusão, problemáticas e sofrerem retaliações sociais, no trabalho, no espaço religioso, nos grupos ou espaços que frequenta ou na busca por uma vaga de emprego. Não se sentem confortáveis para discutir o assunto, evitando aumentar a sua angústia, por entender que é uma luta da/o pequena/o contra os grandes, uma estrutura antiga em que não vê chances nenhuma de quebrá-la e, por isso, distancia-se. Enxerga sim, porém, muito longe, nunca consigo e, em muitos casos, terminam banalizando o assunto, um crime. Os discursos a seguir nos levaram a essa reflexão.

Antecipamos algumas considerações: (Bel) – não sabe dizer; (Sueli) – em todo lugar; (Pipiu) – na cidade próxima, Santo Antônio de Jesus; (Xuxa) – com pessoas aqui e com o povo de santo na TV e (Ximena) – já viu muito na TV.

Dessas, 3 fazem declarações muito vagas. Com um grande distanciamento do assunto. Deixando transparecer uma fuga, ainda que menor em relação ao grupo que declarou não existir racismo em Nazaré:

(Bel)

“É muito presente ainda. Tem um bocado de gente. As pessoas têm muito racismo. Comigo, não. Com os outros, eu não sei dizer”;

(Sueli)

“Sim. Não só em Nazaré como em todo o país, ainda há muito preconceito de raça e crença”;

(Ximena)

“Ainda é presente. E cada vez mais, pior. Comigo não. Que eu saiba aqui com vizinhos, não. Já vi muito na televisão. Se já aconteceu, nunca chegou ao seu conhecimento”.

Porém, duas outras vozes citaram evangélicos e a classe média (Pipiu); e só evangélicos (Xuxa). Pelo menos, situaram os agentes de racismo dentro de algum grupo social:

Evangélicos e a classe média.

Ao que nos parece, para que o racismo seja entendido ou percebido com tal, é necessário que a vítima chame atenção na mídia e o caso ganhe repercussão. Não chegar até aos meios de comunicação de grande audiência, passa despercebido. E mesmo assim, logo cai no esquecimento. Este caso, conforme informa a mesma, repercutiu nas redes sociais.

(Pipiu)

“Ainda existe, principalmente por parte dos evangélicos e da sociedade de classe média”. *Relato*: “Fiquei sabendo, mais foi em Santo Antônio de Jesus. Teve uma situação de filha de santo de Pai Miltinho, que a menina vestida de branco com as contas no pescoço, que chegou num lugar e se recusaram a atender, trataram ela mal”;

Evangélicos.

Após o esforço para entendermos as afirmações seguintes, devido a dissonância de ideias, avaliamos que a declarante absorveu muitos conceitos deturpados trazidos de “fora da porteira”, isto é, de fora do terreiro para dentro dele, as quais estão causando-lhe alguns conflitos internos sobre a sua crença. Essa gente que é de fora do terreiro pode ser evangélicos ou católicos, todavia, a maior probabilidade é de ser evangélicos, visto que essa comunidade é frequentemente visitada por esses. Também pode ser dos dois, pois, logo em seguida ela generaliza, dizendo que o povo fala. Percebemos mais um distanciamento entre essas vozes, como quem não quer se comprometer em acusar ou ofender uma outra religião. Em outro momento ele afirma que os evangélicos sempre a convida para um culto na sua igreja. Indagamos se ela também retribuía, educadamente, “a gentileza”, convidando-os para um culto no seu terreiro. Imediatamente, ela afirmou que não, com uma expressão de que não iria cometer loucura dessas. Devido à falta de conhecimento sobre a sua própria história, as pessoas ficam vulneráveis, e mais fáceis de serem conduzidas, isto é, orientadas para uma interpretação negativa, estereotipada sobre a mesma. Maldosamente, pessoas racistas apropriam-se de falsas narrativas forjadas pelos navegantes europeus e propagadas propositadamente pelo cristianismo, para persuadirem adeptos do *candomblé* e umbanda no sentido fazerem acreditar que a sua crença, a fé nos *Orixás* e *Inkices* é um erro e, conseqüentemente, inferior ao cristianismo.

(Xuxa)

“É presente, sim”. *Sobre o candomblé*: “Isso já vem desde o tempo dos escravos. Assim, quando alguém está incorporando de *Exu* aqui, tem gente que diz que são os escravos do passado. Gente de fora. Acredito também, como coisa boa. O povo fala que foi gente que já sofreu muito. Quem é que gosta de apanhar, de levar chicotada?”

“Já vi passar na televisão, muito preconceito com gente do *candomblé*, dia de branco, até os crentes ficam criticando, ‘Sai que isso não é para você...’”.

Esse último subgrupo, principalmente, foi a base para confirmarmos o que anunciamos inicialmente na introdução deste tópico, de que existe ainda na comunidade terreiro em estudo grande resistência em discutir o tema racismo religioso. Apreendemos também de outras declarações, que a tendência é apontar os próprios “erros” ou “defeitos” da comunidade. Isto pode estar relacionado com a própria estrutura funcional da religião e da família extensa, em que cada um é responsável pelo outro, por isso, estão sempre corrigindo uns aos outros e não aceitam transgressões às regras preestabelecidas pela convivência e rigor religioso, mesmo que estas se apresentem mais relaxadas em relação a tempos anteriores, devido à fatores sociais, principalmente, à pressão exercida pela sociedade. Pois, entendemos que há mais as influências externas, que vêm de “fora da porteira”, porque são muitas/os que adentram frequentemente esta comunidade-terreiro, principalmente, evangélicos, porém, esta correspondência por parte desta comunidade é muito pouca, concentrando-se, com mais intensidade na sua comunidade.

Reconhecemos que o nível de consciência sobre o racismo religioso das mulheres entrevistadas no terreiro, no geral, não correspondeu ao que realmente desejávamos que fosse, no sentido de perceberem que nós mulheres negras, principalmente, as religiosas estamos mergulhadas num sistema racista, patriarcal político e capitalista. E que as ocorrências, evidências ou prova do racismo, nem sempre traduzem-se em palavras gestos, agressões verbais ou físicas, entrega de panfletos, convites inconvenientes para a religião do outro, mas sobretudo, em qual lugar em que o sujeito se encontra na sociedade, na falta de médico no posto de saúde, nas filas intermináveis, no desrespeito dos funcionários, na divisões de classes, no fracasso escolar, na roupa que deixou de vestir para não incomodar o cliente, na falta de oportunidades, as doenças neurológicas adquiridas, na aula que

faltamos para trabalhar, no produto que ficou mais caro para nós, na omissão pelo/a vendedor/a do tradicional “Volte sempre!” e, ainda, quando somos as últimas garotas a beijar na boca, em uma escola de maioria branca ou lideramos o *ranking* das solteironas, tantos mais, além disso, pelo fato de algumas reconhecerem a existência, mas sem se perceberem vítimas. Destacamos que estamos falando de sutilezas do racismo, do racismo estrutural, de sua forma mais complexa, portanto, não estamos subjugando nenhuma dessas vozes, ele está tão bem instaurado, estruturado, que mesmos doutoras/es, muitas vezes, têm dificuldade de identificar certas manifestações de racismo que as/os envolvem. Na verdade, estamos envolvidas/os numa atmosfera racista e respiramos esses ar poluído diariamente.

Consideramos que 12 mulheres, no total de 19, é um número significativo quanto ao reconhecimento da existência de racismo na cidade. Para além dessas respostas, observamos que a força feminina é muito grande na comunidade. Pois, apesar de alguns companheiros se colocarem contra a religião ou atividade relacionada, elas tomam decisões individuais, mesmo subvertendo a ordem, o desejo do seu “patriarca”, como provam os discursos a cima citados. Isso não acontece somente no ambiente familiar, mas em espaços em que percebem a presença do racismo. Quem usa seus símbolos religiosos, apesar de enfrentar o contragosto do outro, não recua. Vestem a roupa que desejam. Falam no tom que acham conveniente. Em momento algum, presenciemos algumas delas serem questionadas sobre modos ou comportamentos. São mulheres mais livres do aquelas que encontramos, no dia a dia, fora desta comunidade.

#### 6.9.2. As vozes da resistência (homens)

Assim como em outras questões, ouvimos também os homens mais nessa questão. Dos 6 homens ouvidos, a maioria, somando 4, admitiu a existência de racismo na cidade de Nazaré e 2 disseram que esse tipo de comportamento na cidade não existe. Do primeiro grupo de 4, 2 reconheceram ter acontecido diretamente consigo (Agenor e Marcelinho), os outros 2 não fizeram nenhuma referência a si próprio (Grilo e Gê).

Veremos quais são as suas justificativas. Do primeiro grupo, de 4 pessoas, daqueles que disseram sim sobre a presença do racismo, dos 2 que informam alguma experiência consigo apresentaram suas justificativas. Um deles relata a



história de uma vizinha cristã que tomou pavor dele, mesmo sem conhecê-lo, soube por uma amiga, o que já havia observado – ao chegar para visitar, a sua amiga, a vizinha, fechava a porta (Agenor); o segundo relata que um crente ao vê-lo vestido com a roupa de sua religião disse-lhe: “Jesus te ama e ele não quer você nesse caminho!”, mas que respondeu na altura deles, o mesmo alerta ainda, que os católicos também são discriminados pelos evangélicos e, os únicos que não vê mexer com ninguém são os Testemunhas de Jeová (Marcelinho). E os demais do mesmo grupo, somando 2, um concorda que o racismo existe, mas o religioso não, e justifica apoiando-se numa explicação corriqueira no terreiro, de que a cidade tem muito *candomblé* e acrescenta que, recentemente, que diminuiu porque muitos que fundaram já se foram, morreram. Adicionalmente, sobre o racismo relata um episódio ocorrido, na mesma semana, na cidade, em que um homem chamou um outro de preto (Grilo); e o último deste grupo refere ao racismo religioso como algo que está restrito a um pequeno grupo de conservadores da igreja católicas na cidade e que o atual padre não concorda com as ideias desse grupo e sobre outras pessoas, apenas ouve falar, numa colocação bem distante (Gê).

Do segundo grupo, daqueles que não percebem o racismo na cidade, nenhum dos dois apresentou justificativas coerentes. Um apesar de negar o racismo religioso, aponta que só tem os crentes nas portas entregando os panfletos, como que aquilo não fosse racismo e sim algo normal, além disso, relata um episódio de quando Roque Lima estava nos seus últimos dias de vida, já sem muita percepção da realidade, os evangélicos vieram pregar e logo depois anunciaram que Roque Lima havia se convertido e que este fato causou um alvoroço na cidade, pois, veio até evangélicos de fora para invadir o terreiro (Jorge); e o último, (Jutaí), embora afirme que nunca tenha ouvido falar, no quesito sobre o espaço em que se sente menos à vontade, informou que era em supermercados: “Em supermercado,[...]. Saio com minhas contas e roupas. [...] o povo fica olhando, eu não me importo”.

(Jorge)

“Aqui não tem racismo, não. Tem as pessoas que ficam de porta em porta, entregando bilhete, papelzinho”. *Relato:* (Evangélicos lutam para converter seu Roque) “Quando Roque estava doente, falando coisa com coisa, uma pastora teve aqui. Ele já estava muito debilitado, aí ela disse para ele aceitar Jesus. Conforme a mesma, ele disse sim. A família não sabia de nada disso. A mulher se mandou para Salvador. Quando a gente viu já tinha um monte de gente aqui, até bispo, gente de

Salvador aqui na porta para celebrar a passagem de Roque para a religião dos crentes, dos protestantes. Bezinha virou uma doida, pegou uma garrafa de banho de *abô* para jogar no bispo. Queriam que Roque se convertesse para subir. Agora, me dou com todos eles, padre, pastor, tudo vem aqui”;

(Grilo)

“Ainda é presente. Vi ontem um rapaz discutindo, chamou o outro de preto”.  
*Racismo religioso*: “De religião, não. Porque o que tem mais aqui na cidade é *candomblé*. Diminuiu um pouco porque a maioria dos pais de santo *cofou* (morreu). Antigamente não tinha quase igreja nenhuma. Nazaré era chamada a cidade de feitiço”;

(Agenor)

“Ainda é presente. Lembro, sim”. *Relato*: “Eu tenho amizade com uma pessoa. Essa pessoa, me chamou para falar que a vizinha dela tinha medo de mim. Por isso, que quando ela me via, ela fechava a porta. Eu acho que é Cristã. Até hoje ela bate à porta, eu acho que ela criou um trauma”;

(Marcelinho)

“Aqui muita gente ainda tem preconceito. Vários crentes falam, mas eu tiro onda, vou pra rua vestido de *candomblé*”. *Relato*: “Um crentinho, mesmo passou e me viu vestido, falou: ‘Jesus te ama e ele não quer você nesse caminho!’. Eu respondi ‘o caminho que ando eu não me perdi, é um caminho ótimo, foi esse que eu escolhi. Deus não só ama a mim não, ama a todos. É melhor você fechar a sua cara e procurar o que fazer, deixar a vida dos outros”;

*Sobre os católicos*: “Os católicos também são discriminados pelos evangélicos que ficam dizendo: ‘Vocês ficam acreditando em imagens...’. Os únicos que a gente não vê discriminando são os Testemunhas de Jeová. Nana, a sobrinha de Nilza é testemunha de Jeová, não discrimina ninguém, não fala nada, vai lá, entra no barracão. E outros que vem conversar com a gente entram também”;

(Gê)

“Sim, é presente. Nunca aconteceu comigo, mas a gente ver relatos de pessoas demonizando o *candomblé*. Um grupo de conservadores que frequenta ainda tem preconceito. Por um pequeno grupo, mas existe. No ano passado (2018), o padre que estava aí, muito aberto nesse sentido, abriu a igreja para os adeptos do *candomblé* entrarem com seus símbolos religiosos. Mas um grupo de conservadores não deixou. Teve que colocar uma grade na porta para os candomblecistas não

entrarem. Pois, esse ano ele tirou a grade e colocou a imagem de São Roque do lado de fora para todos”;

(Jutai)

“Não existe mais, não. Nunca ouvi falar, nem com outras pessoas”.

Destacamos deste quadro associado aos das mulheres que o racismo, principalmente, o racismo religioso, nesta comunidade, como no geral, ainda é algo de difícil percepção ou identificação pelas pessoas. O que nos parece, talvez seja um problema nosso pela falta de divulgação e explicação nos espaços educacionais e de cultura sobre o que se constitui em racismo religioso, é que para essas pessoas, o racismo religioso é somente quando uma pessoa de outras religião agride física ou verbalmente pessoas de outra religiosidade. As insistentes práticas de bater em sua porta ou abordá-la/o para falar de um Deus que você já celebra, como novidade; a entrega de revistas e panfletos; fazer convites para você conhecer a palavra de Deus em sua igreja, prometendo salvação na condição de deixar a sua religião, mas sentir-se ofendidos se vier um convite da outra parte e, ainda, não são entendidas como racismo religioso. Resumindo, associam isso apenas à violência física ou verbalmente explícita.

Ainda no comparativo com as mulheres, do total delas, depreendemos que as mulheres demonstram-se mais atentas para a manifestação de racismo, principalmente, o religioso, que os homens, pois, dos 6 entrevistados, 4 confirmaram e desses, apenas 2 fizeram um relato referente a si, enquanto que as mulheres, totalizando 12 mulheres que informaram a existência de racismo religioso, 7 reportaram-se a si próprias e as demais, com outras pessoas, ou seja, o número de mulheres que identificaram e fizeram relatos de racismo religioso, tanto voltado para a sua própria pessoa, como para outras, é superior ao número de informantes masculinos na mesma questão, lembrando que um daqueles responderam sim, reconhece que há racismo na cidade, mas não o religioso.

## 6.10. Eu o Sagrado e os “outros”



**FIGURA 88 – Fios de contas Sacralizadas**

FONTE: Google (2020).

### 6.10.1. Representações do Sagrado

Explicamos que, com a perseguição aos *candomblés*, principalmente na Bahia, as/os donas/os de terreiros sentiram-se obrigadas/os a mudar para lugares periféricos, para perto do mato, local escondido, visando ficar mais longe dos olhos da polícia, que age em prol de um pequeno grupo dominante. Teve suas consequências, evidente, mas teve seu lado bom, que foi ficar mais próximo das matas, do *orixá* Ossãe, seu patrono. A mata é um dos símbolos naturais do *candomblé* mais utilizados nos rituais. Lembramos, também, das águas, mas as/os líderes religiosas/os são unânimes em falar que não existe *candomblé* sem as folhas. Porém, há outros símbolos da religião que não são naturais, são confeccionados e sacralizados, através de rituais. Alguns são fixos dentro do barracão, outros fora, no chão, no telhado ou em árvores. Tem alguns objetos sacralizados que se mantêm guardados, em espaço reservado e só são usados no momento dos cultos, é o caso dos instrumentos. Existem outras variedades de símbolos do Sagrado, sacralizados ou não, os alimentos das divindades que são consumidos nos cultos e as peças usadas na composição da indumentária, tanto das divindades quanto nas usadas por filhas/os de santo, principalmente, por chefes

religiosos. E mais do que isso, as roupas de ração, usada no dia a dia na roça, isto é, no espaço religioso propriamente dito – o barracão e outros cômodos ou dependência. Estes símbolos só podem ser expostos através do corpo humano. O corpo feminino foi o primeiro a levar esses símbolos de dentro do terreiro para fora dele.

Estamos falando das baianas, presentes no cenário público urbano, desde o período da escravidão, pois, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a história das baianas inicia-se a partir do século XVI. As primeiras baianas de *acarajé* eram negras alforriadas que saíam pelas ruas com um tabuleiro na cabeça, sobre uma rodilha de pano para apoiá-lo, carregando quitutes, alimentos do Sagrado, a massa era preparada dentro do terreiro com todos os rituais de oferenda aos santos. Dentre outras iguarias, duas se destacavam: o *acarajé* e o *abará*. Nas suas caminhadas até chegar aonde desejavam, chamavam as pessoas para comer o *acará* (bola de fogo), comida oferecida a *lansã* e a *Xangô*. O nome do alimento sagrado juntou-se ao termo de apelo, ficando *acará* + *jé* (comer), ou seja, comer bola de fogo (*acará* + *jé* = *acarajé*).

Depois, no final do século XIX, com a permissão de seus senhores, as negras não libertas passaram a vender seus quitutes no final da tarde, estendendo-se pela noite.

Após a abolição, o costume se manteve e, ultimamente, tomou muitas dimensões inclusive são vendidos durante o dia e com outras denominações por evangélicos que passaram a vender, igualmente, num contexto de ofensas à religião à qual pertence o alimento Sagrado, o *Candomblé*. Considerando os séculos de sua história, temos que a baiana é a mais antiga empreendedora de nosso país. A luta dos movimentos sociais, religiosos e civis em defesa dos direitos do povo negro perante esta nação, conseguiu resgatar ou garantir alguns direitos próprios deste ofício. Conforme a Fundação Palmares, no dia 1º de dezembro de 2004 oficializou-se como Patrimônio Nacional o “Ofício da Baiana do *Acarajé*”; o dia 25 de novembro é celebrado nacionalmente o Dia da Baiana; em 2009, criou-se o Memorial da Baiana de *Acarajé*, no centro histórico de Salvador; em 2005, o *acarajé* – alimento dos deuses – foi reconhecido como Patrimônio Cultural de Salvador pela Câmara Municipal. Recentemente, o ofício de baiana do *acarajé* foi incluído na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), isto significa que foi reconhecido como profissão.

Conforme Gerlaine Torres Martini, inicialmente, os trajes das baianas eram composição de inspiração muçulmana (turbante e balangandãs), *iorubana* (o pano da costa) e europeia (saia rodada). Seus trajes eram tão ricos que a presença dessas mulheres criava um contraste nas ruas entre as outras mulheres negras, afirma a autora: “era uma estranha mistura de pobreza e opulência, opressão e mobilidade, a inveja de suas senhoras e as piores condições possíveis de sobrevivência” (MARTINI, 2007, p. 26). A presença dessas mulheres com suas vestes gerava tanto despeito das senhoras que o assunto passou a ser debatido pela corte, chegando a algumas proibições. Eis alguns exemplos citados pelo mesmo:

Embora em 1636 tenha sido baixada uma portaria real proibindo o ‘luxo exagerado’ das escravas do ‘Estado do Brasil’ (VERGER, 1992: 103) e em 1708 tenhamos o registro do comentário de ordens reais da mesma natureza pela Câmara de Salvador (VASCONCELOS, 2002, p. 87) (MARTINI, 2007, p. 26-27).

Basicamente, o vestuário da baiana é composto principalmente quatro peças: torso (*ojá*), bata (*camisu*), saia (*axó*) e pano da costa. Porém, tem alguns acréscimos e detalhes próprios do cargo ou hierarquia dentro do *candomblé*.

Roupa de razão é roupa simples, usada diariamente em uma casa de *candomblé*, feitas de morim ou cretone. Geralmente é composta de *axó* (saia); *singuê* (espécie de faixa amarrada nos seios que substitui o sutiã); *camisu* (camisa de mulata); calçolão (bermuda larga amarrada por cordão na cintura); pano da costa, *pano-de-alaká* ou *pano-de-cuia* (larga faixa de tecido) e o *ojá* (torço ou turbante).

As *ialorixás* possuem um vestuário diferenciado, principalmente, das *ekedes* e *iaôs*. Nas casas tradicionais, o uso da “Bata” sobre o *camisu* e a saia é restrito ao cargo mais elevado, autorizada, uma *ebomi* pode usá-la também. O pano da costa a depender de sua posição, identifica os cargos: amarrado no peito (*iaôs*); na cintura (*egbomis*) e no ombro (*ialorixás*). Normalmente, o uso do bordado *richelieu* em saias e Batas é de uso exclusivo das *ialorixás*, apesar de sua popularização atualmente. Seu *ojá* usado na cabeça, normalmente, são maiores e mais ornamentados. No *candomblé jêje* é amarrado conforme o *orixá* da pessoa: for feminino (*iabá*), usa duas abas; masculino (*aboró*), apenas uma aba.

Além das vestes, há objetos, também, de uso exclusivo das/os *ialorixás* e *Babalorixás*: o anel de ouro com um búzio incrustado é um deles; o brinco de ouro

com búzio e alguns fio-de-contas somente para pessoas que possuem cargo. Um deles, *Humgeb*, da nação *jêje*, conta da vida e da morte, particularmente para quem fez a obrigação de sete anos, após tomado o (*Oyê* ou *Deká*). O outro, o fio de ouro, símbolo de senioridade, somente pode ser usado após 50 anos de iniciado.

#### 6.10.2. Nossas intenções

Nossa intenção era saber, se habitar o espaço Sagrado em questão contribuía para que essas mulheres de santo possuíssem uma maneira diferenciada, em relação às demais, de resolver questões do cotidiano, de ver o mundo, principalmente, de comunicar-se com o mesmo “Da Porteira para Fora”. Essas mulheres que habitam em torno do Sagrado, de um templo, que do raiar ao pôr do sol, zelam pelo seu Sagrado: o Santo, o *Orixá* e o Espírito de Luz de seu pai, avô ou bisavô, neste espaço, encontram a sua razão de viver. Neste ambiente elas choram e riem; caem e levantam; consolam e são consoladas; pedem, perseveram e agradecem; fraquejam e são fortalecidas; abençoam e são abençoadas. Mergulhadas no Sagrado encontram o combustível que movimenta o corpo, o alimento que fortalece o espírito e o norte para suas decisões, para a restituição de sua dignidade. Os *Orixás* mostraram a Sônia um outro caminho para enfrentar o sexismo e dão Mãe Nilza forças para superar um patriarcado de mais de mais de 60 anos e para tirar do fundo do poço o sustento para sua grande família nos tempos de crise.

Os resultados obtidos, de certa forma, trouxeram-nos algumas surpresas para as quais nos esforçamos um pouco mais que as demais para compreendê-las, em faces dos nossos conhecimentos prévios. Acrescentamos, ainda, que a avaliação dos discursos baseado em agrupamento por frequência envolvem critérios objetivos, fundamentados em suas declarações, como também subjetivos, em face das observações, pois, reconhecemos que, por mais cautelosas e honestas que sejamos, sempre a subjetividade estará presente neste tipo de pesquisa, principalmente, porque não temos o domínio completo de todas ações dos sujeitos, em particular, fora do terreiro. Neste caso, o que estar sendo analisado é o fenômeno, como revelou-se no momento da observação.

Dividimos o conjunto de 19 mulheres em dois grandes grupos, conforme a frequência de uso de símbolos de sua religião fora do espaço terreiro: Consideramos

que 10 mulheres usam esses símbolos fora do terreiro com mais frequência. E, as demais com menos frequência, formando um grupo com 9 mulheres. Usamos como critério a frequência, devido à pouca circulação de algumas mulheres fora do espaço-terreiro e que usam os símbolos no dia a dia, mas, pouco saem daquela comunidade. Geralmente, uma mesma pessoa da família faz as compras de alimentos e outras coisas. Mãe Nilza mesmo, é quem frequentemente vai ao centro, mais de três vezes por semana e, às vezes, mais de duas vezes ao dia – para supermercado, feira livre, lojas, farmácias, e termina trazendo encomendas destas outras. Algumas saem apenas em caso de mais necessidade.

Primeiro e maior grupo, das 10 mulheres que nos seus discursos, mostraram-se mais dispostas ou com menos receio de usar os símbolos religiosos independente de eventos ou grandes necessidades: (Nilza, Sônia, Alaíde, Neidinha, Pípiu, Karol, Andressa, Ximena, Paty e Vanessa).

As mulheres acima mencionadas afirmaram que usar símbolos religiosos fora do comunidade-terreiro, não é uma rotina, mas sempre estão usando algum símbolo, *ojá*, o branco, conta, tendo obrigação ou não no terreiro, se tiver com roupa de ração sai normalmente para outros espaços, também em eventos fora do terreiro, às segundas e sextas-feiras. Ainda, se tiverem cumprindo alguma obrigação e já tenha saído do *roncó*, tendo necessidade, vão ao centro.

(Nilza)

“Saio e ninguém me diz nada”;

(Sônia)

*Na sua casa*: “Você viu meu lençol de pedaço? Eu vou pedindo retalhos às costureiras. Eu tenho fé em Deus que vou conseguir uma minha máquina para costurar as minhas roupas. Eu gosto de usar as minhas roupas assim, mãe... Fazer minhas káftas. Ir de um lado para outro para mostrar quem eu sou”;

(Alaíde)

“Às vezes eu saio e acontece, ‘nego’ discrimina. O meu sonho era sair com o tabuleiro na cabeça. Um dia, saímos. O crente olhou e disse; ‘tá amarrado!’. Eles deram o folheto e nós damos pipocas”;

(Neidinha)

“Saio sim. No dia a dia é roupa normal. Agora é mais ocasião de festa. Quando tem festa que a gente fica ali o dia todo com aquela roupa e se eu tenho necessidade de ir lá em cima, eu subo e desço com aquela roupa”;



(Pipiu)

“Saio sim. Sempre tem um olhar diferente. Hoje não moro exatamente no espaço terreiro, construir casa próxima, no mesmo bairro, com as mesmas características da comunidade”;

(Karol)

“Sim. Não deixo de fazer o que eu quero”;

(Andressa)

“Sim. Já observei que quando passa, tem gente que olha feio. Eu me sinto normal, mais tem gente que se sente enfraquecida, que dizer, se esconde”;

(Ximena) “Se precisar, eu vou. Já fui, mas não percebi nada diferente, não olhava para ninguém”;

(Paty)

“Sim. Quando eu estava de resguardo, o povo ficou olhando, mas eu ia. Falar diretamente, não. Mas percebo as pessoas cochichando”;

(Vanessa)

“Saio pouco, mas vou sim”.

As autoras dos discursos que acabamos de acompanhar, compõem o grupo com atitudes mais direta da comunidade Reinado Congo de Ouro, nesse sentido. Suas declarações confirmam que o racismo religioso é presente em Nazaré, sim, assim como, em todo país. Lembramos que algumas táticas do racismo são antigas, porém, sempre tem os adeptos saudosistas, outras, escondem-se debaixo de novas roupagens. Sabemos que quando aprendemos as regras do jogo e começamos a articular nossos mecanismos de defesa, construindo ou remontando escudos que nos permitem avançar, as regras são mudadas, sem nenhuma causa louvável, muito menos que nos favoreçam, sempre para complicar a nossa defesa. A problemática está, em que contexto ela se mostra, às vezes, demoramos descobrir quais são esses novos artifícios.

Essas mulheres, ainda nos referindo às mesmas no parágrafo anterior, representam a vanguarda, a linha de frente, são as que mais se colocam “cara a cara” com os desafios, pois, mesmo considerando todos os fatores, umas mais outras menos, às vezes, por circunstância do próprio modo de vida, elas estão presentes com seus símbolos a hora que desejam. Ressalvamos que isto não quer dizer que as roupas Sagradas precisam virar fadas. Até porque a sociedade moderna, capitalista, está aí, pressionando as comunidades tradicionais com todo

tipo de argumento que possamos imaginar, tentando convencer-nos, todos os dias, de que precisamos sair do atraso e necessitamos disso ou daquilo para sermos notados, bem quistos e felizes. Pois, assim como as baianas, que levaram para as ruas imagens do Sagrado, através de seus corpos cobertos com símbolos do mesmo e seus instrumentos de trabalho, elas também não se intimidam, continuam firmes enfrentando os olhares diferentes (Pipiu, Ximena); os cochichos (Paty): rosto virado e cara feia (Andressa), repreensão e panfletos (Alaíde); e os silêncios repentinos (Karol). Os diversos modos dessas mulheres de lidarem com comportamentos racistas no dia a dia, disfarçados ou não: “Saio e ninguém me diz nada” (Nilza); “[...]Ir de um lado para outro para mostrar quem eu sou” (Sônia); “[...]Eles deram o folheto e nós damos pipocas” (Alaíde); “[...]eu “[...]subo e desço com aquela roupa” (Neidinha); “Sim. Não deixo de fazer o que eu quero” (Karol); e “Saio pouco, mas vou sim” (Vanessa).

Ressaltamos, ainda, que, muitas vezes, fingindo que não vê, também, são estratégias para continuar ali, naquele espaço. Fato no qual ainda podemos nos apoiar para explicar algumas posições. Quanto mais tempo durar sua presença, maior o incômodo, ignorar essas manifestações sutis pode ser uma maneira de frustrar seus agentes, dizer-lhes que seu plano de nos desarticular não surtiu efeito. Atenção, do que estamos falando não é não enxergar tais comportamentos como racismo e entendê-los como algo natural. Uma coisa é percebê-los e ignorá-los com estratégia no momento, fingir que não é consigo, até o ponto que isso não te prejudique, algo que chame atenção, que não interfira na sua concentração, em um direto maior, que não perturbe a sua paz, exemplo: terminar as suas compras, curtir o seu lazer, fazer o que deseja, outra coisa é você passar pela situação e nela não se dá conta do que realmente está acontecendo. Ouvindo as vozes dessas mulheres, somado ao que passamos e temos acompanhado no dia a dia, entendemos que enfrentar a sociedade oficial e a sociedade civil como um todo e, ainda, estampar, publicamente, o seu maior símbolo de resistência, o qual por si só comunica ao colonialismo, ao imperialismo e ao capitalismo que, apesar de tudo estamos aqui, “que não fugimos à morte”, que foi graças a este Sagrado que sobrevivemos, é um desafio sem tamanho, principalmente, nos dias atuais, com o aumento de ataques violentos por evangélicos racistas, principalmente, pelos pentecostais. Recuar no momento certo, semelhantemente, faz de estratégias para continuar avançando. Não se ganha o jogo só no ataque. Precisamos proteger

nossas famílias, nossos empregos, nossos sonhos. Mas, enquanto nos sentirmos sujeitos com direito de ir e voltar, e entendermos que nossos símbolos Sagrados não ofendem nenhuma outra crença, nem pessoas e, por isso mesmo, não nos furtaremos de usá-los quando quisermos, estamos assegurando a continuidade de nossa história e nosso povo.

O segundo grupo compõe 9 mulheres que usam símbolos religiosos fora do terreiro, porém, com menos frequência. Ainda assim, encontramos dentre essas, 5 mulheres, mesmo que consideramos com menos frequência, se destacaram das demais por indicarem mais de uma possibilidade de uso dos referidos símbolos.

Aquelas que usam costumeiramente às segundas e/ou sextas-feiras, no dia de seu *orixá*, quando tem evento fora do terreiro, ou quando neste estão fazendo algum trabalho, se surgir uma grande urgência. (Sueli, Jorgina, Dedéu, Xuxa e Nega). Todavia, observamos, entre elas, o uso de um ou outro símbolo fora da comunidade: *ojá*, conta, demonstrando menos receio de seu uso fora do terreiro. Um afirmou evitar um pouco quando está vendendo seus mariscos. Temos cinco mulheres fortes, com história de vida de superação dos muitos enfrentamentos, as quais dão graças os *Orixás* e aos *Inkices*. Uma, o Sagrado interferiu significativamente em duas gravidez; outra, ele deu-lhe a vitória nas urnas e evitou um tragédia na comunidade; duas tiveram a saúde reestabelecida; e a última, viu recuperada a paz interior de seu filho, que ainda é uma criança. São mulheres que amam e são amadas pelo Sagrado, que zelam do seu Santo, honram o *Orixá* como seu protetor. Mesmo que os símbolos do Sagrado não estejam tão em evidencia em seus corpos, ou com tanta frequência fora do terreiro, quanto aquelas do primeiro grupo, elas continuam sendo, igualmente heroínas. Além disso, a batalha não é feita com apenas uma só arma. A visibilidade da religião não está somente nos trajes expostos em outros espaços, mas também, no empenho de cada *ossé* (limpeza) do Santo; cada velas que acende, das orações, dos cânticos, de cada banho e alimento preparados, preservação dos resguardos; para que cada trabalho realizado para um cliente, tenha sucesso. Ainda, a comunicação com a sociedade, a troca de conhecimento, o exemplo de coletividade, na participação ou parcerias com outras comunidades terreiros, etc.

O segundo subconjunto e último formado por 4 mulheres corresponde às especificidades de suas declarações.

Elaboramos este agrupamento pensando nos discursos que revelam particularidades as quais julgamos necessário a sua análise separadamente das demais, as quais apresentaram uma regularidade nas suas respostas. As vozes seguintes referem-se às mulheres que singularizaram o momento de uso dos símbolos ou que afirmaram não usar, mas que observamos algumas vezes o seu retorno do centro, trajando algum símbolo da religião, mesmo que isso signifique apenas o uso da roupa com a cor de seu *orixá* ou guia.

Avaliamos o uso de símbolos por essas mulheres como de frequência mínima devido aos motivos apresentados: a primeira e a segunda, por usa apenas um dia na semana: uma usa só o branco na segunda-feira, é de *Obaluaiê* (Bura) e a outra só na sexta, é de *Nanã* (Bel); a terceira, somente quando tem eventos porque o povo fica reparando, afirmou a declarante que é de *Oxum* (Bal); a quarta, pelo fato de afirmar não usar símbolos da sua religião fora do terreiro, mas observamos, uma vez ou outra, chegando na comunidade, em sua casa, usando o branco fora de festa no terreiro, está é de *Iansã* (Luana).

Salientamos novamente que a circulação dessas mulheres é mais no bairro mesmo, próximo ao terreiro, salvo aquelas que necessitam que sair porque trabalham fora.

Ressaltamos que em momento algum consideramos as mulheres deste segundo subgrupo e último como de menos batalhadoras. Entendemos que mesmo morando no mesmo espaço-terreiro, as pessoas têm suas individualidades, toda história é única, por mais parecidas que se mostrem. Cada pessoa tem suas concepções próprias, seu modo de revelar seu entendimento do mundo, dentro de um conjunto de valores maior; é o seu *eidos*, modo de se manifestar, jeito individual de se expressar. Eis então algumas apreciações: uma, porque segue o estilo do pai, que ela diz simples, mas se quiser ir nada empata (Bel); outra talvez porque não passou pela iniciação, já nasceu feita, não se preocupa com o vestuário da religião (Bura), somente o branco nas segundas-feiras; há aquela que sentiu o amargo da injustiça através de seu filho, que foi confundido como um criminoso, e ainda, luta na justiça para finalizar um processo de anos, este pode ser o seu receio (Bal); e a última, o histórico de todo tipo de exclusão, destrato, desrespeito, julgamos que seja este o principal motivo, de não quer arriscar mais angústias em sua vida do que já carrega (Luana).

(Bel)

“Vou à rua com roupa comum. Com roupa de santo não, dia de sexta feira tem que ir mesmo. Com conta, não. Meu pai não gostava disso, meu pai era uma pessoa simples. Receio, não. Se eu quiser botar, eu vou. Eu só acho que não combina”;

(Bura)

“Eu uso o branco na segunda-feira”;

(Bal)

“Não. Só quando eu vou para um evento. Porque não quero. Tem lugares que as pessoas ficam reparando, aí eu não vou”;

(Luana)

“Não”.

As nossas indagações iniciais neste quesito interrogam sobre o uso de símbolos religiosos fora do terreiro, assim como, se habitar o espaço-terreiro imprimi a estas mulheres um modo diferenciado de lidar com as prováveis manifestações de racismo, no dia a dia, para esta última questão, a resposta é sim. Estar diante do Sagrado, “face a face” (BENISTER, 2004), é determinante para essas mulheres não se deixarem abater com os enfrentamentos do cotidiano. Morar mergulhadas no Sagrado traz-lhes um respaldo, motivo, estímulo, ânimo e sabedoria para desvencilhar-se das armadilhas que a sociedade infiltra nas estruturas, no seu modo de operar. Todavia, não só nos modos que imaginávamos ou esperávamos. O reconhecimento do valor que aquele espaço-terreiro assume na sua vida e na vida de uma coletividade da qual também é parte e que precisam voltar para Casa, para seu Espaço Sagrado, para sua Família que lá, igualmente, convive; além do aprendizado com as Divindades: a ter paciência, a saber esperar o momento certo, a entender que o silêncio também fala, a buscar outros caminhos ou “abrir os caminhos” quando estes se encontram fechados, tudo isso, fornece subsídios e referências para as mulheres de santo desta comunidade-terreiro e, acreditamos, de outros com características semelhantes – o espaço-terreiro fundado e sustentado dentro dos princípios tradicionais de família extensa ou ampliada –, ocupem uma posição, um pensamento singular diante das distintas situações com as quais têm que lidar no seu cotidiano, no “outro lado da Porteira”. Esta constatação convoca-nos para uma reflexão sobre o quanto o mundo do lado de fora pouco sabe ou não tem a dimensão do sentido da vida “Dentro da Porteira”, da representação, do valor desse espaço na vida dessas mulheres que o habitam, nem o quanto o Sagrado

transforma, moldam, esculpe, delinea, atualiza, redimensiona, orienta, guia as suas vidas: algumas que para lá marcharam em busca de uma resposta para as inquietações, angústias ou de um sentido para a vida; muitas que naquele território nasceram e decidiram ficar; e algumas, não necessariamente, as com mais idades, que, literalmente, nasceram sobre aquele chão, como Bura, pois, no momento em que nasceu, logo nos seus primeiros suspiros já foi tomada pelas mãos do Sagrado, *Obaluaiê*, e quem estava presente não foi a mãe biológica, e sim, *lansã* manifestada em Mãe Nilza. Somente essas mulheres, só elas podem avaliar o quando o Sagrado interfere na vida delas, são várias dimensões podemos apenas dizer que uma delas está voltada para o passado, a sua história, origens; outra no presente, na luta pela sobrevivência e defesa de sua família, a atualização da vida, em prol da sobrevivência; e uma outra inclinada para o futuro, onde o domínio pertence ao Sagrado, por isso, segue as orientações que dele recebe, na esperança de dias melhores, dias de paz, saúde, amor, vida longa e força para continuar a caminhada.

### 6.10.3. Eu o Sagrado e os “outros” (homens)

Ao contrário do formato de avaliação usado para quantificar o uso de símbolos religiosos fora do terreiro para as mulheres, sobre mais e menos frequência, aqui não podemos como repetir. Pois, todos os homens entrevistados em seus diálogos deixaram transparecer o uso de algum símbolo religioso no cotidiano por parte deles, principalmente, as contas, chapéus, batas, roupa de razão, no dia a dia. Observamos a presença desses símbolos sobre eles, porém, não conseguimos precisar a frequência. Contudo, 3 deles, verbalizaram ou deu a entender, em outros momentos, que usam esses símbolos fora do terreiro (Marcelinho, Gê e Jutai).

O grupo dos 3 homens em que todos afirmaram, diretamente, usar esses símbolos em outros espaços fora do terreiro:

(Marcelinho)

“Vários crentes falam, mas eu tiro onda, vou pra rua vestido de *candomblé*”;

(Gê)

“[...] do jeito que eu estou aqui, eu vou em qualquer lugar”;

E (Jutai)

“Saio com minhas contas e roupas”.

Apesar de todos os homens admitirem usar os símbolos da religião, o total de sujeitos que afirmou reações positivas ou normais e os que relataram alguma reação negativa ou de incômodo para si, dividiram-se meio a meio. Assim temos: aqueles que entenderam como positivas ou não observaram nenhuma reação de desaprovação: (Jorge, Grilo e Gê). E outros que informaram perceber alguma reação negativa (Agenor, Marcelinho e Jutai).

Sobre as reações das pessoas, no total de 6, 3 deles afirmaram normal ou positivas:

(Jorge)

“Boa, normal. Todos me respeitam”;

(Grilo)

“Todo mundo me trata bem”;

(Gê)

“Podem ser que olhem, mas eu nem ligo”.

Os outros informaram alguma reação negativa:

(Agenor)

“Por isso que quando ela me via, ela fechava a porta”;

(Marcelinho)

“Quando a gente passa ali, tem um povo que olha e começa a dar risada”;

E (Jutai)

“Quando eu passo o povo fica olhando, eu não me importo”.

A partir do quadro acima descrito, apreendemos que os homens são mais propícios ao uso de símbolos religiosos que as mulheres. O que podemos apreender disso? Algumas inferências até já discutidas em avaliações anteriores que é a questão da segurança masculina, a sua representação como homem, também, pode intimidar manifestações mais diretas e que o imaginário masculino sabe disso. Um outro fator desta propensão, pode estar na própria roupa, pois, é mais fácil para o homem continuar usando a sua calça, que pode ser da mais simples, mudando apenas a cor, branca, enquanto, que a roupa das mulheres chama mais atenção, por serem saias longas, geralmente, rodadas, as suas blusas mais trabalhadas e o *ojá*, outro um símbolo marcante da religiosidade que, a depender do modo como está enrolado, em algumas nações, seu formato informa se *orixá* da pessoa é masculino ou feminino. Desta forma, o vestuário feminino, mesmo no dia a dia, termina destacando-se mais que os dos homens.

## 6.11. Companheiro – sim, dono – Jamais: mas, como nos enxergam?

6.11.1. Quando pensamos nessa questão – construções da imagem feminina – o que significa ser mulher e negra? – analisando o meu companheiro – a solidão da mulher negra: “ela não teve sorte” – negando “sua posse”

### *Quando pensamos nessa questão*

Essa questão caracteriza o eixo dessa pesquisa, visto que todas as questões são articuladas em torno da representatividade da figura feminina, com recorte para as de santo, por isso, realizada numa comunidade-terreiro. A perspectiva é sempre conhecer e, através de suas vozes, trazer à tona, seus principais enfrentamentos na sociedade, na comunidade, no âmbito familiar, suas condições sociais, aspectos de sua religiosidade.

### *Construções da imagem feminina*

A primeira imagem é a de uma mulher, símbolo feminino, biologicamente falando. Aquele corpo que, na sociedade de cultura ocidental, colonizada em todos os sentidos, do qual é esperado a “beleza”, a “doçura”, a “fragilidade”, “procriação” e a submissão ao patriarcado, é colocado em oposição ao corpo masculino, e a expectativas para o mesmo é de “forte”, “provedor”, “viril”, “autoridade”.

Helena Theodoro, no seu livro *Mito e Espiritualidade: mulheres negras* (1996, p. 45), faz um breve panorama de como o pensamento ocidental, mitos e concepções filosóficas, têm influenciado a visão dos homens em relação às mulheres. Aludindo Blanca R. Montevechio (1991), a mesma afirma que a representação “negativa da mulher”, de “submissão” da mulher em relação ao homem, e seu avanço até os dias atuais, tem raízes antigas, já no mito da criação do mundo, segundo a bíblia cristã. A autora enuncia alguns filósofos que deram a sua contribuição para a formação machista do homem. Sobre Platão: “No *Timeu*, sugere que a mulher teria sido a reencarnação da alma de um homem que, em vida anterior, tivesse sido dissoluto e que agora recebia castigo” (THEODORO, 1996, p. 45). Evidencia algumas afirmações de Aristóteles sobre a mulher, o qual as coloca



em condição de escrava do homem: *Política VI* – “A vasta maioria dos seres humanos (entre estes os escravos e mulheres) deve servir a uns poucos privilegiados” (THEODORO, 1996, p. 46). Em relação à São Tomás de Aquino, a autora diz que sua fundamentação na retórica aristotélica influenciou na ideologia renascentista, na construção de uma imagem depreciativa da mulher. Analisando Jean Jacques Rousseau (THEODORO, 1996), a qual embasada em Saporiti (1985), considera que o “intelectual” situa o comportamento feminino em condições opostas, muito desconfortantes, entre *santa e tentadora*, herança da tradição judaico-cristã, segundo a mesma. A autora, acrescenta que, no *Emile*, o mesmo retrata a família como algo divino, sublime, reforçando a imagem da figura feminina com um ser frágil, vulnerável, também, “decretando a incapacidade civil da mulher”, conteúdos traduzidos em três tópicos, objetivando confirmar o pátrio poder familiar, e ainda faz uma reflexão sobre a criação desses estereótipos.

### *O que significa ser mulher e negra?*

Então, “O que é ser mulher? Corrigindo: “O que significa ser mulher negra, na cultura patriarcal, nos moldes europeus ditos modernos? Significa, não só viver em submissão ao seu companheiro, como também, ser mantida por ele e pela sociedade, em geral, sempre em alguma condição de inferioridade ou de exploração, seja pelo sexo ou pelo trabalho e viver em estado de solidão afetiva permanente. Salientamos que o patriarcado que nos apoiamos é o político que nos foi imposto e que até as comunidades tradicionais sofreram suas influências.

Infelizmente, encontramos mulheres com o grau de insatisfação muito grande com relação ao relacionamento com seu companheiro, avaliando como ruim. As justificativas variam, algumas são resultados de nossa interpretação dos seus relatos. No geral, todas elas resumem-se em uma única questão, a dominação do sexo feminino pelo masculino, ou melhor, a constituição familiar sob o regime patriarcado – um sistema social no qual aos homens foi dado o direito de decidir sobre a família e dominar todas as funções de acesso ao poder: liderança política, autoridade moral, privilégio social e controle das propriedades. A construção social do ser homem significa ter poder sobre outro, tanto na disputa social, envolvendo privilégios de posses, cultura e domínio de conhecimento, da mesma maneira, sobre mulher, filhos, agregados. Estamos falando das sociedades patriarcais modernas, de

base europeia, isto é, um patriarcado político construído sobre as bases do pacto original, como ponto de partida. Emanuella Soares de Oliveira fundamentada na obra de Carole Pateman, *O contrato sexual* (1993), nos aponta duas possibilidades da origem do patriarcado: uma, quando o homem no estado de natureza, viu-se na impossibilidade de sobreviver, sem regras, isto é, uma liberdade plena, então, mediado pelo Estado, busca a troca liberdade individual pela liberdade civil; a outra possibilidade é que quando do contrato original garante a libertação dos filhos perante ao pai, o que nos aponta uma caminho contrário, assim fosse, destituiria o patriarcado, entretanto, o que aconteceu foi que, a liberdade civil dos filhos perante o pai, teve como desdobramento o aumento da opressão e exploração da mulher, agora por esses cobradas ou impostas também. Em suma, o pacto original se desdobra em dois contratos: um social, relativo ao direito político dos homens sobre as mulheres, e o sexual, que diz respeito à apropriação do corpo desta por aquele. Então, o contrato fez distinção ente o espaço de atuação: à mulher ficou determinado o acesso apenas ao privado e o homem ao público, ou seja, a ela coube a responsabilidade da família e tarefas domésticas e a ele o acesso livre aos espaços políticos e de comercialização, ao mercado de trabalho.

Na África antiga, as sociedades tradicionais eram fundamentadas também num sistema de patriarcado, porém, não era um patriarcado político, em que a dominação masculina, além da famílias, estendia-se ao plano social e político. O seu sistema patriarcal organizava-se em torno dos laços de parentescos. Algumas sociedades patriarcais africanas eram patrilineares ou matrilineares, isto é, a descendência é considerada para herança dos bens e sucessão de cargos forma unilateral: pela linhagem do pai ou pela da mãe, respectivamente. Nessas sociedades eram comum a bigamia, tanto para o homem quanto para a mulher, a depender de que lado fosse considerada a linhagem, sendo por esta última menos comum. A bigamia era um jeito de ampliar a mão de obra familiar para o trabalho no campo, mas todos, as mulheres e filhos, até mesmos os escravos eram protegidos, pois, faziam parte da família também. Quase sempre as mulheres tinham suas culturas, sua extensão de terra onde trabalhavam para tirar o seu sustento. As populações negras quando arrastadas para as Américas, particularmente, o Brasil, foram obrigadas a viver sob as leis da colonização, que se resumia somente em exploração, então, muitos desses povos, assimilaram outras vertentes do patriarcado que até então, não eram próprias de sua cultura. Homens negros

passaram a se comportar como os brancos em relação às suas mulheres, partindo daí, a mulher negra passou a ser “a carne mais barata do mercado”, como diz a grande atriz Elza Soares, isto é, experimentou e experimenta as práticas mais injustas nas relações sociais, maus-tratos, assédio e exploração de adultas e meninas, todas as formas de violência e negação social. O advento da escravidão como a sua ideia de sociedade imposta a dominadas/os fez com que, nesta terra, a mulher negra viesse a ocupar os últimos lugares nas categorias sociais. Sobre este prisma é que explicamos os comportamentos dos companheiros das mulheres de santo da comunidade em questão. Bom, o mais importante no momento é encontrarmos um meio para sairmos deste lugar, para onde nos trouxeram graças esse patriarcado com raiz no pacto original.

As academias cada vez mais estão vendo-se obrigadas a ceder espaço para discussão sobre o feminismo do ponto de vista da mulher negra de santo. Espaço este penetrado por mulheres negras no passado, com muita dificuldade, enfrentando grandes resistências, mas, igualmente, com superação desses desafios. Atitudes as quais formaram alicerces para o fortalecimento e ampliações das discussões atuais, contando com a atuação direta de mulheres de santo nesse cenário, mediante debates, produção científica, colaboração com palestras, como Helena Theodoro, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Mãe Senhora, Mãe Beata de *Yemonjá*, Conceição Evaristo, *Makota* Valdina, Jurema Verneck, Sueli Carneiro, Rosália Lemos, Fernanda Carneiro; Mãe Stella de *Oxóssi*, dentre outras, ou indiretamente, como sujeitos coparticipativos de elaboração de projetos sociais de pesquisa por membros dessas instituições como Mãe Menininha.

Assim, é de suma importância destacar algumas iniciativas que se constituem como resultados, ampliação das discussões plantadas no passado sobre questões que envolvem diretamente a mulher negra de santo. Uma delas foi o I Encontro de Mulheres de Axé do Brasil realizado no Recôncavo Baiano, nos dias 23 e 24 de março, nas cidades de Cachoeira e Muritiba, o qual teve como madrinha, pela iniciativa, a *Ebomi* Nice de *Oyá* do Terreiro Casa Branca. O evento contou com a presença de Julieta Palmeira, titular da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Bahia (SPM-BA) e, conforme a mesma, esta iniciativa fortalece e reafirma a luta das mulheres negras e do axé. A pauta do dia 24, no *Ilê Axé Obá Lajá*, dentre outros temas, versou sobre o Racismo e Intolerância Religiosa; Direito a Saúde no processo de Envelhecimento da População Negra; Femicídio.

No referido encontro, várias personalidades femininas da religiosidade negra do Brasil que estiveram presentes, colaborando com seus conhecimentos e experiências de lutas e, na oportunidade, clamaram por posturas mais enérgicas de seus adeptos em relação à religião, como a defesa desta, evitando exposição de questões internas, coisa que os de fora se encarregaram desde os primórdios da história das populações negras, neste país, irresponsavelmente, e sim, que devemos contar o que o povo de axé faz de bom; a luta do corpo negro feminino, representativo da Irmandade da Boa Morte como guardiã do *arkhé* africano; a deputada Olívia Santana, destacou que o atual governo colocou a sua religião como bandeira frente ao Estado, principalmente, através da ministra da Educação Damare Alves; Aninha de *Oxum* evidencia que “...no *candomblé* o caminho é o *ebó* e nós só temos o *ebó*”; a filha de Mãe Gilda do *Axé Abassá de Ogum*, Mãe Jaciara, relembra o triste episódio ocorrido com sua mãe, há 20 anos, em Itapuã, a qual teve um infarto fulminante e morreu, pouco depois de ver uma manchete no Jornal Folha Universal, que a chamava de “macumbeira charlatã”; Mãe Juçara Lopes, policial e enfermeira: “muita gente negra tem dificuldade de acessar o tratamento público de saúde, a população de santo é barrada logo na recepção – ‘veio fazer o que aqui?’, ‘vocês resolvem tudo!’, pessoas com DST e até HIV, não procuram as Secretarias de Saúde com medo de discriminação”; Mãe *Ofá* ressalta a falta de atenção para com os mais velhos: “até mesmo na família acontece o desprezo”.

Ouvimos muitos apelos para a socialização, através das redes sociais, de eventos promovidos pelo povo de santo, bem como, dos flagrantes de racismo religioso, que são constantes, e visitas a sites das religiões afros conhecidos e seguros. Dentre tantas indignações, a exigência de respeito foi a palavra de ordem: “eu quero passar na rua sem que alguém torça o nariz para mim”; representante do *DATALUTA*: “meu filho não pode ir à escola sem ser criticado; “o branco fez com que a gente ficasse contra nós mesmos”; algumas mais idosas: “nós abrimos os pontos para você fazerem o que estão fazendo hoje”; “os mais velhos sabem, eles não sabem escrever, mas sabem”; “a sabedoria está na semente que também cresce de alguma forma”; “aprendendo com quem sabe para levar a quem não sabe”; “mulheres de terreiro sofrem violência dentro do próprio terreiro”; “as mulheres negras são abandonadas pelos esposos”. Além disso, foi socializada a implantação do Memorial aos Ancestrais do Recôncavo, uma rede de memórias dos terreiros do Recôncavo Baiano, o qual recebeu muitos acervos, e para o qual, Mãe Juçara

solicita e espera contribuições de outros terreiros do Recôncavo, entre os mencionados estava o Terreiro Reinado Congo de Ouro.

Os estudos de Lana Lage ampliam a nossa visão sobre as articulações feministas negras de santo em busca de soluções, de saídas das opressões sociais, inclusive do gênero masculino, lutas sempre alinhadas ao Movimento Negro. No XIII RAM – *Reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre (2019), a autora, enfatiza a influência de norte americanos e europeus, no início do Movimento Negro no Brasil, com destaque para o predomínio de mulheres brancas e de classe média, e que este encontrou um cenário, em grande parte, adverso às suas concepções, isto é, as reivindicações das mulheres negras, as quais já haviam iniciado suas lutas muito antes das mulheres brancas, não se afinavam com os discursos destas, e assim, o referido movimento:

[...] teve que enfrentar questões locais, nascidas da configuração histórica da sociedade brasileira, particularmente quanto às imbricações entre gênero, classe e etnia. No final dos anos de 1970 e início da década de 1980, surge o feminismo das mulheres negras, que articulou as lutas feministas com o enfrentamento ao racismo, levando para dentro do Movimento Negro as questões específicas das mulheres. Atualmente, no contexto do acirramento da perseguição às religiões de matrizes africanas que acompanhou o crescimento do neopentecostalismo no Brasil, surge, sobretudo entre as adeptas do *candomblé*, um movimento que vincula pautas feministas, sobretudo do feminismo das mulheres negras, que inclui o combate ao racismo, à luta pela liberdade religiosa. Autodenominado Mulheres de Axé, esse movimento propõe a construção de um feminismo dialógico e interseccional ((LAGE, 2019 *apud* XIII RAM, 2019, p. 1).

Desta forma, Lage (2019) aborda e explica como aconteceram os dois primeiros encontros de mulheres de Axé realizados no Rio de Janeiro. O primeiro, *Encontro Estadual Mulheres de Axé no Rio de Janeiro*, foi organizado por instituições religiosas, Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, em parceria com a Secretaria Estadual de Saúde e Defesa Civil, teve como protagonistas *ialorixás* e *babalorixás*, e contou com as lideranças religiosas femininas: Mãe Nilce de *Iansã*, Mãe Torody de *Ogun*, Mãe Tânia de *Iemanjá*, Mãe Lúcia de *Oxum*, Vilma de *Oyá*, Mãe Dadá, Bartira de *Ossaim*, e masculinas também. Salientamos a participação, como conselheiras, de Mãe Beata de *Yemonjá* e Mãe Meninazinha de *Oxum*. Seu principal objetivo era contribuir para qualificação do ativismo das mulheres de terreiro, com vistas a fortalecer e ampliar participação

dessas mulheres nos “espaços de defesa dos direitos humanos e do controle social de políticas públicas” (LAGE, 2019 *apud* RAM-2019, p. 1).

E o segundo, o *I Encontro Mulheres de Axé e Universidade: Protagonismos e Produção de Conhecimentos*, realizado na Escola de Serviço Social da Universidade Federal, em abril de 2017, promovido por instituições oficiais governamentais, organizado por professoras e professores, seus protagonistas, mas, contando, em suas mesas-redondas com a presença de lideranças de religiões afrodescendentes. A base das discussões iniciou-se com membros de três instituições públicas de ensino superior: a Universidade Federal Fluminense (UFF), a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA), com previsão de revezamento desses espaços para sua realização. A PROEX como responsável pela organização por intermédio dos Núcleos de Direitos Humanos e Cidadania (NUDHESC) e de Pesquisa Histórica sobre Proteção Social (NPHPS) – ambos da UFF – e, ainda, mediante o Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afroamericanos (PROAFRO) da UERJ.

Conforme Lage (2019 *apud* RAM-2019) fundamentada no site do evento, o objetivo do encontro visava a discussão do protagonismo das mulheres negras de axé e o seu diálogo com expoentes dos espaços acadêmicos. Ainda conforme a autora, em diálogo com a proposta do evento, o referido encontro justifica-se pela “importância dos estudos de gênero na academia” e, de modo igual, pela “interlocução com o movimento feminista e o feminismo das mulheres negras”. A mesma destaca algumas concepções das/os mentoras/os constantes no referido espaço virtual que destacam o protagonismo dessas mulheres na defesa, proteção e restituição da dignidade de seu povo, através da religião:

As religiões de matriz africana possuem práticas e tradições que, a partir da noção de acolhimento intervém tanto no espaço da saúde física dos indivíduos, quanto em sua sociabilidade, criando redes, formas de organização e resistência apesar das dificuldades advindas de relações históricas de dominação no contexto da sociedade brasileira (*I ENCONTRO MULHERES DE AXÉ E UNIVERSIDADE apud* LAGE, 2019, p. 2).

Segundo a autora, a sua pretensão é realizar uma reflexão sobre a inserção do pensamento feminista nessas comunidades tradicionais de terreiro, pelo motivo destas possuírem elementos que podem contribuir para o empoderamento das mulheres que participam de suas crenças e cultos, em dois aspectos: a

predominância de lideranças femininas e a configuração de divindades femininas e seus *itans* no panteon deste segmento religioso. A mesma traz como destaque o *Projeto Obìnrin Odara: o feminismo em um terreiro de candomblé*, ao mesmo tempo que fala de seus percursos, desdobramentos e articulações com ONGs, empresas públicas, órgãos de governo, sociedade civil, dentre outras.

De acordo com a autora, embora o Feminismo Negro seja a matriz da militância em favor das mulheres, este é ciente da importância da contribuição religiosa para libertá-las das relações de submissão. Ela nos apresenta algumas das concepções do referido movimento:

No *candomblé* não tem nenhum ensinamento às mulheres para serem submissas. Esse tipo de ensinamento vem de casa, da família, das mães... Na época da minha mãe ela falava que a gente tinha que aprender a costurar, a cozinhar, para os maridos (MOVIMENTO NEGRO *apud* LAGE, 2019, p. 6).

Desta forma, Lage (2019) fomenta a discussão sobre as possibilidades de articulação entre o *candomblé* e o Feminismo Negro, na luta contra o modelo hegemônico de relações de gênero, herança da tradição judaico-cristã, que “construiu” espaço e/ou contexto de submissão feminina, principalmente, nas relações conjugais.

Alertamos, também, para a urgente necessidade de expansão dessa discussão para o interior dos estados, pois, sua concentração nas regiões metropolitanas dificulta o acesso para muitas de nós. Entendemos que é importante, também, a criação, formação e/ou articulação de grupos mais localizados nessas outras regiões, ocorrendo encontros em períodos mais curtos, pois, principalmente, pela importância das iniciativas e de seus eventos, acima citados, julgamos imprescindível a participação de muitas outras que, dentre outros impedimentos para longas viagens, está o financeiro e, como consequência, terminamos ficando de fora de discussões muito caras para nós e que nos fortaleceriam bastante para tomarmos outras iniciativas em nossos municípios ou região. Sentimos falta de um ambiente/espaço seguro para colocarmos nossas posições, anseios, angústias e sugestões. Dizemos isto, pois, fora do terreiro em estudo, ouvimos outras vozes e uma delas clamou, por um espaço para nosso desabafo e de oportunidades para a união de forças, também, nesse sentido, contra a opressão de gênero – Paixão,

baiana de *Acarajé*, expressou: “É preciso que se faça alguma coisa, pois, eles estão nos matando”.

*Analisado o meu companheiro: eu-amante/namorada*

Avaliar o outro sempre é uma tarefa difícil. E quando se trata de companheiro mais ainda, simplesmente pelo fato de ser alguém com quem estamos convivendo ou já convivemos, numa cultura dominante em que a figura masculina assume o lugar de pai, ou melhor, “padrasto” em todos os espaços sociais, e é no ambiente familiar que esse papel é desempenhado com mais eficiência. A ideia de que a mulher, através do matrimônio, deixa de ser de responsabilidade do pai (criador) e passa a ser marido (o novo pai), envolve a mulher, principalmente, a mulher negra numa consciência de que o companheiro é alguém que te salvou de um lugar pior na sociedade ou o resgatou quando este “novo pai” é seu segundo companheiro, isto é, a mulher “largada pelo companheiro”, é mais desprezada ainda. Nós mulheres negras, crescemos ouvindo das mulheres mais velhas, em especial, de nossas mães que uma filha “teve mais sorte na vida” que a outra, tão somente pelo fato de casar-se, encontrar um companheiro, especialmente, quando esta é negra e pobre: “Achou um homem para tomar conta dela”. Daí, o sentimento de gratidão, de que deve ao companheiro um lugar de moral na sociedade, isso pode, acreditamos, interferir em algum momento de uma avaliação deste tipo.

Destacamos a nossa defesa e esperança de que as questões levantadas, principalmente, neste quesito, dentro Terreiro Reinado Congo de Ouro, pertencente à centenária cidade de Nazaré, essa, de grande representação na formação histórica e cultural deste país, mais precisamente, da Bahia e Região do Recôncavo, especialmente, pelo patrimônio arquitetônico que a compõe, chamem a atenção das autoridades, no sentido que estas despertem o olhar para a mulher negra, especialmente, a qual adotou o espaço religioso como lugar de convivência, assumindo a religião, também, como princípio familiar, adotando políticas públicas que venham não só protegê-las, como criar oportunidades de mobilidade social.

Voltamos, então, para a comunidade-terreiro em destaque. Entendemos que a insatisfação das mulheres no que se refere ao comportamento de seus companheiros não é exclusivo desta comunidade. O importante é que estas vozes não se calaram. O que se põe entre a opressão e a liberdade é o grito de socorro.



Observamos no conjunto de 19 mulheres que algumas justificativas para a avaliação de seu relacionamento não se mostraram tão coerentes. Compreendemos que conceito é um aspecto subjetivo, pois, os critérios que levam uma pessoa entender um certo comportamento como normal ou anormal podem não ser os mesmos selecionados por outra. Lembramos que a entrevista tem caráter semiaberto, por isso, não categorizamos os conceitos ou nem demos uma definição ou referência para nenhum deles. Então, as respostas estão dentro do que elas realmente abstraíram do senso comum ou de uma regularidade de aceitação do que a sociedade estabeleceu como nível de relacionamento aceitável para um casal, com diferenciações de níveis por classe social, isto é, quanto menor a renda, maior a tolerância dos comportamentos dos opressores pela sociedade - construções culturais e sociais, marcadas pela discriminação e, evidente, com o viés de gênero - lugar de mulher negra.

Salientamos que toda avaliação do outro é subjetiva, mas em cada particular tem suas justificativas. O campo semântico de uma palavra é abrangente, mas encontra um limite quando o/a avaliador/a começa a sair da zona ou campo de significados e sentidos, estabelecido por este/a dentro de um campo semântico para considerar outro/s sentido/s e valor/es, adentrando um outro campo semântico.

Na comunidade em estudo foram ouvidas 19 mulheres, às quais questionamos sobre como avaliavam a sua relação com seu companheiro/a como mulher, na condição de amante ou namorada. E as suas avaliações variaram em quatro conceito: ruim (4 mulheres); regular (5 mulheres); boa (3 mulheres) e ótima (2 mulheres). Algumas declaram-se solteiras (5 mulheres).

Antes de avançarmos, informamos que nossas considerações são sobre aspectos da avaliação, pela mulher, do relacionamento dela com seu companheiro, como ele se comporta em relação à ela como “mulher – amante/namorada” e como “mulher – representação do Sagrado”. Sabemos a contemplação de uma visão sobre uma pode incidir na outra, porém, a intenção foi entender esta relação dentro de um contexto mais separadamente: a relação de mulher com intimidades e cumplicidade familiar ou de namoro, para a primeira, e a relação referente ao valor e o respeito que esta recebe ou percebe de seu companheiro, enquanto, ela, representante do Sagrado.

Nós mulheres/amantes/namoradas: analisaram como ruim – regular – boa – ótima

Avaliaram como ruim

Assim, avaliaram como ruim: (Bel): vítima de traições no passado, hoje vivem sem intimidades; (Sônia): foi vítima de agressões no passado, hoje, com intimidades, mas sem sentir prazer, não o deseja mais (Jorgina): ciúmes, falta de apoio na política (Andressa – namoro): possessividade e invasão de privacidade.

(Bel)

“Está mal, já foi bom, hoje durmo na casa da minha mãe. Tenho tempo vadio, não”;

(Sônia)

“Negação, só cumprir, sem amor, esperar terminar logo. Antigamente eu queria, não queria terminar”;

(Jorgina)

“Ele não me compreende e eu também não compreendo ele. Os meus pacientes que eu tratava com muito carinho, quando me encontravam na rua me abraçavam, então, ele achava que eu estava dando ousadia. Quando as pessoas se afastavam, ele me ofendia, verbalmente. Eu me lancei na política, estávamos brigados, mas não separados, mesmo. Quando eu ganhei, ele veio me parabenizar: ‘É Jorgina, eu não sabia que você era tão querida assim’;

(Andressa)

Informamos que incluímos esta última neste grupo porque, seu rompimento era muito recente e a mesma não passou segurança de que seria definitivo.

“Tinha um namorado, rompemos recentemente. Gosto dele. A gente briga muito, ele faz muita maluquice que me deixa fora do normal. Mandar em mim, ninguém manda, não. Foi porque peguei ele conversando com outra no celular”.

*Privacidade:* “Ele olha meu celular. O dele eu tinha porque pegava escondido”.

Avaliaram como regular

Outras como regular. O ideal dos matrimônios em geral é “que sejam felizes para sempre”. Porém, o que está regular, pelo menos, na nossa concepção somada às suas justificativas, não é indicativo nenhum de vestígio de felicidade: (Neidinha):

cobrança; (Pipiu): intimidação através do tom de voz; (Karol): possessividade; (Nega): briga de vez em quando e (Ximena): precisa de paz, ele bebe.

(Neidinha)

“Mais ou menos. Falta autoconfiança dele, muito ciumento. Sim, tem paranoia que se seus amigos tomaram corno, ele também vai tomar. É uma pessoa boa, mas o ciúme... Às vezes, chega a alterar a voz um ou o outro. Mas sempre, eu dou as costas e saio para evitar, não espero, não”;

(Pipiu)

“Normal. Ele compartilha. É um fazendo uma coisa e o outro faz outra. Ciúmes, não. Se um não puder ir o outro vai, sem problemas. Tem cobrança de atenção. Eu fico mais aqui que em casa. Pra mim sair, eu boto conversa em cima da outra. Ele me dá atenção, eu que não gosto de ficar em casa”;

(Karol)

“Amigável. Ele nem liga, igual a mim. Fala da roupa. Eu digo que se quiser que compre outra”. *Questionada*: “Eu sei que ele não vai comprar, e se comprar, eu não vou usar”;

(Nega)

“Ele não é tão envolvido assim. Agora que começou a frequentar através de mim. É um bom marido. Não é aquele marido dos deuses, aquele que a gente pede a Deus. Está sempre me ajudando no que pode. A família dele é evangélica. Nossa relação não é perfeita, mas é normal. Porque todo casal tem sua briginha. Bom companheiro, bom padrasto. Todo casal tem sua briga”. *Atividades domésticas*: “As tarefas são divididas. Quando eu não tô em casa é ele e meu filho que fazem as coisas. É muito ciúme besta. Meu filho também é ciumento, não quer que ninguém olhe para mim”;

(Ximena)

“Não é 100%, mas a gente vai levando a vida como Deus quer, como Deus manda”. *Positivo*: “O relacionamento entre ele e os filhos. O carinho que ele dá para os filhos. Precisa melhorar a paz, ter mais amor entre os dois. Depende dos dois. A mais estourada sou eu”. *Negativo*: “Questão quando ele bebe, é mais provocação”.

Avaliaram como boa

Esse outro grupo no qual as mulheres avaliaram como boa a relação, seus argumentos, também, parece-nos distantes de suas avaliações: uma avaliou,

levando em conta, ao mesmo tempo, um atributo que não é próprio do relacionamento de um casal, enquanto companheiros: (Nilza): sem intimidades, não tem dele a atenção desejada, deu nota mil a seu empenho no terreiro; a outra, nos parece que buscar um estreitamento, uma compensação ou um equilíbrio entre a diferença de idades entre eles, como que mesmo sem nos referirmos ao isso, tenha a intenção e de se antecipar, devendo-se ao fato, supomos, que seu relacionamento não é visto com bons olhos, pelos menos, por uma de suas filhas se colocou nesse sentido. O casal não mora debaixo do mesmo teto. Chegamos a essas suposições porque ela não trouxe explicações convincentes para sua posição: (Dedéu): “de igual para igual”. Deste pequeno grupo, apenas uma apresenta algum elemento mais próximo de sua avaliação, que é o fato de poder sair de casa sem complicações (Vanessa): ajuda no que pode, algumas discussões, tarefas divididas, incentiva a sair para divertir-se: “A gente se completa, se entende, sabemos nos respeitar”.

Voltamos às primeiras.

(Nilza)

“Bem. Às vezes ele lava a roupa para mim. Às vezes, quando tá bonzinho”.  
*Sobre ciúme*: “Que eu saiba não. Reclama que eu me levanto cedo, essas coisas. A nota que eu daria é mil, por causa do *candomblé*”;

(Dedéu)

Seu companheiro tem 20 anos, tem muito menos condições que ela, está desempregado. Considera de igual para igual: “Boa. Não tem diferença, não”.

Porém, esta última, Dedéu, enfrenta algumas situações por conta desse relacionamento. Numa tarde de domingo, comentou que seu a família não aceita seu relacionamento com o atual companheiro porque ele é mais novo e não tem nada para oferecer a ela. Suas irmãs queriam que ela arrumasse uma pessoa de condições para ajudá-la. Fala que seu companheiro gosta muito dela, mas ele reclama com sua família do ciúme que ela tem. Relata um episódio em Aratuípe, em que a mãe dele, que também tem um companheiro mais novo, passou mal. Ela carregou-a nos braços e colocou-a na casa de um desconhecido.

“Chamei ele (seu companheiro), mas ele não gostou. Quando ele chegou a mãe dele já estava boa. Então, ele pegou outra mulher para dançar, aí a confusão rolou. Peguei ele pelo colarinho e dei na cara. Soube, há pouco tempo, que ele tinha pegado uma menina de 20 anos. Eu fui atrás e acabei com tudo. Ele alega que a gente tinha brigado. Ele é grandão, mas é meio abobalhado. A primeira vez que me

viu, ficou doido por mim. Me pediu um filho. Disse que, se ele tiver um filho com outra mulher, ele não vai me deixar. Que fica com as duas”.

Mostra-se disposta a enfrentar tudo, todas e todos para continuar com a pessoa que ama: “A mãe dele não gosta de mim. A poia qualquer outra que ele arranjar”. Fala do comportamento de filhas e netas que não colaboram e ela termina sempre segurando a barra. E diz que do mesmo modo que tem despesas com filhos e netos, pode, também, ter com seu companheiro: “Se eu gasto com filho e neto, não posso gastar com meu namorado? Se ele não tem? Supervaidosa, uma estrela, mesmo: “Se eu tivesse condições, eu fazia peito e barriga”;

(Vanessa)

“Temos uma relação boa, não tenho que me queixar, não. Ele está sempre concordando comigo. Ele respeita bem o meu filho, o que pode me ajudar, me ajuda. Discussões há, mais nada demais, a atividade de casa é dividida. Não reclama, não, nunca reclama. Ele incentiva que eu saia para me divertir um pouco”.

Porém, as experiências de Vanessa com seus relacionamentos anteriores não foram das melhores. Antes de conhecer seu atual companheiro e tornar-se uma mulher de santo, viveu episódios muito tristes, os quais acreditamos que muito colaboraram para o estado de saúde em que ela se encontra agora. Foi obrigada a abortar o primeiro filho por pressão da mãe, pois, esta desejava proteger seu relacionamento, acreditando que seu companheiro, na época, não aceitaria a enteada com um filho dentro de casa. “O meu primeiro filho, com 27 anos, eu tive que tirar porque minha mãe me forçou. Ela morava com um homem a achava que ele não ia aceitar porque ele ganhava pouco e as coisas estavam difíceis, a gente morava na casa dele, não pagava aluguel, mas minha mãe ajudava nas despesas. Não adiantou, com 1 ano depois, ele deixou ela. Ele (o companheiro da mãe) ficou sabendo que eu tinha perdido um filho”. Não fica claro se essa foi a principal razão do afastamento do companheiro de sua mãe. Mas a luta de Vanessa pelo direito de ter um filho não parou por aí. No relacionamento seguinte, ela encontra novas barreiras.

Foram morar em outra casa, Vanessa, seu companheiro e a mãe dela, situação em que tudo era dividido por três: “Eu, minha mãe e outra pessoa (novo companheiro)”. Ao anunciar a sua gravidez como um presente ao pai do bebê, no dia do aniversário dele, ela teve outra grande decepção. Recebeu como resposta que era um bom presente na hora errada e providenciou remédio para ela tomar, ela

disse que aceitava (como estratégia), mas ele desconfiou e pediu para ela tomar na frente dele. Ela reage defendendo o seu direito de gerar e criar uma criança: “Eu disse que não, não faria aquilo e que ‘onde comia um, comiam dois’, eu vou criar. Enfrentei muitas dificuldades, liguei para ele, ele respondeu, ‘você não disse que onde comia um, comiam dois?’. Hoje, por força da justiça, ele dá 100,00, sempre no limite do atraso. Por isso, eu decidi não ter mais filho, por cauda das dificuldades que passei”.

Avaliaram como ótima

Informaram como ótimo somente duas mulheres. A primeira, apesar de apresentar argumentos mais próximos, não apresenta nenhum relato de demonstração de carinho e desejo: (Bal): direitos iguais, faz as tarefas domésticas, não tem ciúmes. A segunda, apesar de relatos relacionados ao desejo, também, vê os mecanismos de controle de seu marido como algo positivo, forma de proteção, embora não o obedeça em todas as questões (Xuxa): controla sua relação com outras pessoas, não quer que fique na porta conversando.

(Bal)

“Ótimo. Bom. A gente, graças a Deus não é de discutir, nem brigar. Respeitamos uns aos outros. Não tem ciúme, não. Eu vou pra festa de largo, sabendo onde estou, posso amanhecer o dia. Eu com ele também. Os dois quer saber onde o outro está. Não tem isso de um querer ser mais que o outro, não. Eu estou aqui, mas quem faz tudo em casa é ele, comida, limpa a casa...”;

(Xuxa)

“Ótima. Ele não aceita que eu fique conversando com duas, quatro, cinco pessoas. Ele diz que detesta mulher fuxiqueira. Que é feio ficar falando da vida dos outros, nem aceita ficar em porta conversando com outra mulher. Mas a gente faz”.

Voltando às declarações de Vanessa, infelizmente, esbarramos num depoimento que ilustra as palavras de Rosália de Oliveira Lemos, no seu artigo *A Face Negra do Feminismo: problemas e perspectivas* (WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002), em que fala da contramão da luta feminista do ponto de vista étnico, parafraseando a fala de Jurema Werneck: “Se a mulher branca reivindica o direito de evitar filhos, a mulher negra reivindica o direito de tê-los, criá-los e vê-los vivos até a velhice” (LEMOS *apud* WERNECK; MENDONÇA; C. WHITE, 2002, p. 64). Seu depoimento mostra-nos que a mulher negra, na prática, não tem direito de gerar e

criar seus filhos, tanto em face das suas condições econômicas quanto por opressão do gênero oposto. Assim como ocorreu com esta mulher, muitas outras são ameaçadas pelo companheiro para não tê-los ou livrar-se, quando gerado o feto, sob pena do fim da relação e abandono financeiro. E o mais grave, a dependência de uma, a mãe, gera a dependência da outra, a filha. O medo de uma mãe perder o apoio de seu companheiro, quando sua filha engravida, sendo esta filha deste ou não, leva-a reproduzir o machismo e adotar atitudes, muitas vezes, impensadas em relação à filha, penalizando-a ainda mais em vez de apoiá-la.

*A solidão da mulher negra: “Ela não teve sorte”*

A mulher negra conhece o que é solidão desde cedo: na escola, isolada pela/os coleguinhas de pele mais clara: na adolescência, por ser a última a beijar na boca e, quando pensa que vai namorar, a primeira proposta é só para “avançar o sinal”, isto é, sexo, muitas vezes não chega nem a segunda experiência com o suposto namorado, pois, já a abandonou; nos tempos de outrora, quase nunca era chamada para “dançar uma parte”, quando acontecia era no final da festa. Hoje, mudou um pouco, mas nem tanto, criança, adolescente ou adulta, continuam sendo preteridas, entretanto, com um porém, nós mulheres negras não estamos mais nos submetendo ao banco de espera, à filas enormes em busca de uma companhia, estamos nos apegando a outras ocupações, principalmente, que nos tragam algum tipo de mobilidade social, já que matrimônio é quase impossível. Nós, em número expressivo, estamos canalizando nossas energias para os estudos ou para o trabalho, principalmente, como empreendedoras e intelectuais. Segundo o (IBGE, 2010), metade das mulheres negras não vive em união conjugal, como não bastasse exclusão econômica, enfrentamos também a exclusão amorosa, com diz Fernanda Cerneiro, não temos direito de termos os nossos próprios filhos, considerando que o desejo de tê-los, em sua maioria, implica na aproximação com um parceiro.

De acordo com bell hooks, em *Vivendo o Amor* (WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 188) em que aborda a carência de amor da mulher negra, seu silenciamento em relação à essa questão e ao seu próprio isolamento. Fala sobre o quanto é sacrificada a ascensão dessas mulheres:

Nós, mulheres negras, aprendemos a negar as nossas necessidades mais íntimas, enquanto desenvolvíamos a nossa capacidade de confrontar na vida pública. É por isso que constantemente parecemos ter sucesso na vida pública, mas não na vida privada (HOOKS *apud* WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 193-194).

Elisabete Aparecida Pinto, Suely Regina Boulos e Mabel Assis, em *Saúde Mental da População Negra: uma breve reflexão a partir da experiência com grupos de alta ajuda* (WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002) chama a atenção de como o racismo afeta o emocional, a autoestima dessas mulheres, de sua profundidade e gravidade, assim como, de outras questões, comuns, reveladas pelo grupo, “como família, educação dos filhos, discriminação racial, perdão, sexualidade, afetividade, autoestima, religiosidade e preconceito de modo geral” (PINTO; BOULOS; ASSIS *apud* WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2002, p. 171).

Temos também, aquelas que se declararam solteiras, mesmo assim, solicitamos informações sobre relacionamentos anteriores, visando entender porque estão solteiras. Deste grupo, duas trazem relatos de agressão: uma, não é a causa, mas experimentou, num passado mais distante, situações distintas com dois ex-companheiros, com o primeiro viveu uma situação de dominação e agressão física e, com o segundo, conforme a mesma, uma vida de amor, respeito e cumplicidade (Sueli).

Do primeiro esposo, apenas agressões e do segundo respeito:

(Sueli)

“Hoje, sou viúva. Com o último companheiro, vivemos respeitosamente como amantes e cúmplices. Mas o primeiro foi péssimo, falta de respeito, agressão física e desconfiança”.

E a outra, que possui 3 anos de separada, ainda, traumatizada com os maus tratos e agressões físicas, deseja, agora, viver apenas para a sua filha (Paty).

Vítima de maus tratos e violência:

(Paty)

“No começo, até que eu gostava dele. Mas só que depois ele começou a me tratar mal, me batia. Hoje tenho ódio dele, não vou mentir. Não pretendo ter mais relacionamento sério com ninguém, porque eu não ganho nada, não acrescenta nada em minha vida, sabe. Prefiro ficar só. Viver a minha vida para meu *Orixá* e



minha filha que é uma *iaô* também”. *Posição do pai*: “Ele é contra. Ele não aceita que a filha fique no *candomblé*”.

A terceira, simplesmente restringiu-se à declaração de que é solteira, como isso fosse um estado permanente, seguida de um silêncio passageiro, mas intenso (Bura).

Não informou nenhum relacionamento do passado:

(Bura)

“Não tenho companheiro, nem companheira”.

A quarta, deu seu grito de liberdade e, como mulher negra, assumiu seu lugar de decisão e pediu que o companheiro traidor se retirasse de sua casa (Alaíde).

Recém separada por traição:

(Alaíde)

“Vivíamos bem, íamos fazer 4 anos nesse último no São João. Porém, o certo é o homem ser sério. Eu flagrei uma foto no celular dele, de uma mulher. Eu sonhei que chegou uma mulher na minha porta e aconteceu. A mulher dele. Eu coloquei ele para fora de casa e ela mandou ele embora também. Dizem que já arrumou outra”.

Sobre a próxima e última declarante solteira, o que apreendemos, pelo menos, dentro de suas declarações e nossas observações, é que esta nunca teve, realmente, um companheiro, pelo fato de confessar ser iludida, que todos que se aproximam é para explorá-la de todas as formas e, ainda, pelo brilho em seus olhos, quando lhe foi perguntado se não desejava ter um e sua resposta: “Ai, moça! Queria que Deus me desse esse consentimento... ahhh! [...] Eu ia viver só para ele e pra Deus” (Luana).

Conheceu apenas a exploração:

(Luana)

“Hoje eles, se aproveitam, ficam me iludindo, gente da família, mesmo (da comunidade-terreiro). Que quer ter algo comigo, que ter relações comigo, só para eu gastar. Minha mãe de santo sempre me diz, mas só que eu não dou ouvido, eu não levo em conta, quem termina perdendo sou eu”.

*Negando “sua posse”*

Mas nem tudo é submissão, subserviência ou dependência. No universo de 19 colaboradoras, envolvendo solteiras e acompanhadas, 10 deixaram mais evidente em seus discursos alguma atitude ou manifestação de insatisfação delas em relação à condição imposta pelos seus companheiros.

Pelo distanciamento e isolamento:

(Bel)

“Tenho tempo vadio, não”. “Quem é ele para me empatar, empata não”;

Através da subversão e insubordinação:

(Jorgina)

“Eu fui, voltei 3 horas da manhã. No outro dia, ele não me disse mais nada”;

E (Xuxa)

“Mas a gente faz”. (Sobre o controle de suas ações).

Pelo rompimento do relacionamento:

(Aláide)

“Eu coloquei ele para fora de casa e ela (a outra) mandou embora também”;

E (Paty)

“Hoje tenho ódio dele”. (Ela abandonou-o e voltou para casa de sua mãe).

Por meio do argumento:

(Pipiu)

“Pra me sair, eu boto conversa em cima da outra”. (Apesar dele não gostar muito ela vá para a casa da mãe todos os dias).

Reivindicação de sua autonomia – do direito privado:

(Andressa)

“Mandar em mim, ninguém manda, não”. (Invadir a privacidade);

(Karol)

“Eu sei que ele não vai comprar, e se comprar, eu não vou usar” (conrole do que veste).

Reação – não aceitação do abuso como requisito ou um estado do próprio matrimônio:

(Ximena)

“A mais estourada sou eu”. (Não suporta os abusos passivamente).

Pela reivindicação ou recomposição da dignidade humana. Também, dizer não, a partir da criação de critérios próprios:

(Luana)

“Também é porque eu não gosto de dá ibope a todo mundo”. (Não está disponível todo tempo).

#### *Analisando o meu companheiro: eu-mulher de Santo/Axé/Religiosa*

A expressão mulher de santo possui uma vasta simbologia, coisa que não temos pretensões, nem condições de contemplá-la em toda sua dimensão. Consideramos também, que suas raízes possuem profundidades que reconhecemos como impossíveis acessá-las. O conceito da mulher de santo é formado por uma cadeia de outros conceitos de mulheres de populações subalternas, estigmatizadas no contexto brasileiro, porém, dilatado, pois sobre ela recai todo peso da “demonização” da religião, atribuído pelos antigos navegantes, os quais cumpriam um propósito de sua coroa, propagados por pesquisadores europeus e pelo cristianismo. Dentre outras depreciações são ainda acusadas de “bruxas”, “fazedoras de anjinhos” por tantas outras de suas vertentes do eurocentrismo religioso. Todavia, para quem as conhecem de perto, as reconhecem com pura expressão do Sagrado.

Ainda relacionado ao tema gênero, na mesma questão, solicitamos das mulheres sua avaliação, também, do comportamento de seus companheiros em relação a elas enquanto mulheres de santos. Como ele se comporta: se a respeita como representante do Sagrado, o respeito ao corpo durante as restrições relativas à lida com o Sagrado, qual é visão que tem sobre sua religião, se é respeitada em pé de igualdade com as demais mulheres, sendo ele pertencente ou não a uma religião de matriz africana ou, mesmo que pertença, se existe uma disputa de poder religioso.

Nós-mulheres de Santo/Axé/Religiosas – avaliam: contam o com o respeito e não contam com o respeito

Os resultados nos apontam respostas de 17 mulheres, visto que duas declararam não possuírem companheiro em momento algum, no presente ou passado.

Declararam que seus companheiros as respeitam/respeitavam foram 11 vezes: (Nilza, Bel, Sueli, Bal, Alaíde, Dedéu, Neidinha, Xuxa, Nega, Ximena e Vanessa). Deste primeiro grupo, 5 informaram que seus companheiros não são adeptos do *candomblé*, nem de Umbanda (Bel, Sueli, Alaíde, Dedéu e Nega). Nos seus discursos, embora os maridos não pertencerem à mesma religião, nem à outra de mesma origem, as respeitam enquanto mulher de santo.

Contam com o respeito de seus companheiros:

(Nilza)

“Entende, se ele é a segunda pessoa da casa, no *candomblé*. Respeita, tem mais de 8 anos que não tenho nada com ele. Queria que ele me desse mais atenção”;

(Bel)

“Ótimo! Quem é ele para me empatar, empata não. *Resguardo*: “Ele sempre respeitou. Ele não é do *axé*, ele nem é baiano, é sergipano”;

(Sueli)

“Tinha bom incentivo dele. Não acreditava, mas gostava. A minha primeira obrigação já fiz morando com ele. Ele é devoto de Santo Antônio e São Cosme e São Damião;

(Bal)

“Ele é *ogã*, mas é de Salvador. Ele, mesmo já é do remo também. A irmã dele mora aqui embaixo, é Vilma, é do remo. Os dias de *resguardo*, ele respeita”;

(Alaíde)

“Nunca reclamou, isso aí eu dou nota dez. Ele é um índio legítimo. Me deixava vim (De Salvador para Nazaré) e respeitava os *resguardas* de santo”;

(Dedéu)

“Não é homem de santo, vem só visitar. Ele gosta muito. Ele fala quando, às vezes, eu não quero ir, quando não participo, porque eu não viajo com as meninas”;

(Neidinha)

“O atual, respeita tudo, inclusive os resguardos dos santos. Ele também é do *candomblé*, da umbanda”;

(Xuxa)

“Normal, ele respeita e eu respeito também. Ele é dá religião. É *ogã* feito, tem uns 17 anos, é de *Oxóssi*, do mesmo terreiro, só muda o pai de santo. Já chegou vez dele querer alguma coisa no domingo e eu não querer, porque segunda, eu gosto de acender vela”. Já aconteceu, mas depois eu disso, me ferrei. É uma fraqueza da mulher, mesmo (Sorriu)”;

(Nega)

“Não, ele respeita muito. No resguardo, nem toca. A parte da religião ele respeita muito. Ele mesmo me incentiva ir”. *Relato*: “Porque aconteceu uma vez que eu não quis ir e meu santo me pegou dormindo, quando eu acordei tava lá em baixo, já aconteceu outras vezes”;

(Ximena)

“Partes iguais. Nos dias de resguardos, eu respeito a parte dele e ele respeita a minha também. Somos da mesma religião”;

E (Vanessa)

“Ele é borizado, está com o pé no terreiro, a gente se completa, se entende, sabemos nos respeitar. Ele respeita tudo perfeitamente”.

Então, o primeiro grupo, com 11 mulheres, consideram que seus companheiros respeitam como representante do Sagrado, mesmo aqueles que não participam da mesma religião. No geral, incentivam a sua participação na religião no seu terreiro e a visitarem outras comunidades-terreiro, também, sem criarem dificuldades que, direta ou indiretamente, inviabilizem seu pleno envolvimento com a sua religião. Entretanto, este respeito não corresponde, necessariamente, ao respeito enquanto mulher companheira, independente de religião, quesito o qual analisamos recentemente. Desta forma, temos algumas apreciações a respeito de certas declarações. Em alguns casos, o respeito é forçado pela mulher, não deixando espaço nenhum para ele, adotando uma postura “linha dura”. Duas dessas não dormem mais com seus companheiros, vivem uma espécie de amizade, porém, elas alegaram que mesmo antes, elas as respeitavam enquanto mulher de santo e o seu Santo e, dessas, uma afirma que o companheiro não era besta de desrespeitá-la. Outra aponta como causa, o medo que o companheiro tem de seu *Orixá* (Santo).

Vale ressaltar que o respeito ao qual nos referimos não se restringem apenas ao resguardo carnal, a privação do sexo em face das atividades religiosas, rituais, trabalhos, algum tipo de envolvimento com o Sagrado, é para além disso, é a forma de referir-se à Divindade que a acompanha; entender quando ela põe o Sagrado em primeiro lugar, sem com isso se sentir ofendido; quando ele, também, é um homem de santo, mas que não se coloca superior em relação à companheira, porque ele tem mais tempo no *axé*, tem um cargo superior ao dela; ou ainda, quando na hierarquia, ele ocupa um cargo de menos prestígio que o dela e/ou a possibilidade dele entender que o *orixá* desta é mais presente que o dele, e não procurar contrariedades com isso, visando diminuir a imagem do *orixá* da mesma; e, até mesmo, que esses incentivos à viagens não se configurem numa forma de afastamento para cometer alguns desvios da relação, etc. Passa por tudo isso e coisas mais.

O conjunto de declarantes, as quais afirmaram que seus companheiros *não* respeitam/respeitavam ou *não* apoiam/apoiavam como mulher de santo somaram 6 vozes: (Sônia, Jorgina, Pipiu, Karol, Andressa e Paty).

O relato da primeira colaboradora não representa uma especificidade deste grupo. Pois, é a única que o companheiro não respeita, embora, participe da mesma religião.

Não contam com respeito de seus companheiros:

(Sônia)

“Ele é da mesma religião, é *ogã* da mesma água. Como homem de santo é horrível, quer tirar onda. Antigamente ele fazia, agora, se falar na sala, paga na cozinha. Os meus *orixás* é quem agem. Eu não levanto a minha mão para nada”.

Um caso particular neste grupo, dos companheiros que desrespeitam sua companheira, enquanto representante do Sagrado, está no relato de uma delas, ao afirmar que seu companheiro é da mesma religião. Não obstante, além dos desrespeitos como ser humano, usando de todo tipo de violência, inclusive deixando sequelas no seu corpo, essa situação de desrespeito ainda se estende para seu Sagrado, como ela própria afirma: “Como homem de santo é horrível, quer tirar onda”, uma expressão que significa esnobar, apontar ou criar defeitos para outra pessoa, se colocar como melhor, superior, com mais poder. É a influência do patriarcado assimilado nas estruturas sociais, agora, traduzindo-se em opressão e

violência. Ela, Sônia, está falando sobre um dos desdobramentos do referido patriarcado, o machismo que penetrou também nos espaços-terreiro, e quando ele não se satisfaz em diminuir mulher pelos atributos que o próprio a associou, durante a sua narrativa, passa a agredir aquilo que ela, a companheira, mais ama, o seu *Orixá*, mesmo sendo ele, “também, um representante” do Sagrado. Dentro dessa concepção de patriarcado, o que mais interessa ao sexo masculino é o poder, seja ele em que instância for.

Desse mesmo grupo, 5 informaram que seus companheiros não são adeptos do *Candomblé*, nem da Umbanda:

(Jorgina)

“Ele não quer. *Candomblé* só aqui. Ele não deixa ir para outro terreiro, às vezes, eu enfrento, digo que vou e vou, acabou. Antes dele, eu tenho a minha religião e não vou deixar dela nunca, só para me apegar a marido, não. Minha religião é minha religião. Há pouco tempo, eu tinha uma reunião na casa da prefeita e a reabertura de um terreiro para ir. Quando ele me viu toda arrumada, perguntou para onde eu ia, eu disse. Ele não gostou: ‘Vai fazer o quê lá?’. Eu fui, voltei 3 horas da manhã. No outro dia, ele não me disse mais nada”;

(Pipiu)

“Ele frequenta o terreiro, mas não tem nenhum compromisso firmado”. *Relato*: “A mãe dele não gosta de mim, acha que porque eu sou do *candomblé* eu fiz alguma coisa para o filho dela”. *Influência do meio em que ele vive*: “Devido ao meio que ele vive, de classe média, muitas pessoas criticam: ‘Você está com uma mulher do *candomblé*?’. Acham que mulher do *candomblé* não é fiel”;

(Karol)

“Ele nem é evangélico, nem é do *candomblé*, é do mundão. Não segue nada. Não gosta. Ele tem medo. Quando estou no culto, eu não vou ver ele, fico em casa. Às vezes fala, quer que eu dê um jeitinho, mas não tem jeito, primeiro lugar a religião”;

(Andressa)

“A família é, mas ele não. Não gosta. Eu não tinha apoio em nada, se eu precisasse de alguma coisa para o *candomblé*, ele não dava, tinha que dizer que era para outra coisa. Não. Eu me considero uma pessoa normal. Ciúme todo mundo tem. Às vezes, eu digo alguma coisa, mas eu sei me controlar. Só quando eu quero dá ibope”;

E (Paty)

“Ele é contra. Ele não aceita, que a filha fique no *candomblé*”.

Depreendemos destas declarações que é de grande desafio, principalmente, para a mulher, conviver com um companheiro que não aceita e nem respeita a sua religião, seja cristão ou não, dentro de uma comunidade-terreiro, mais ainda, com as características próprias deste espaço, onde respiramos Axé todo o tempo (quatro gerações estão mergulhadas no Axé), voltando para a reação deste outro, o companheiro, que enxerga na companheira a continuidade da religião que repreende e, que pela própria circunstâncias, o fazer religioso também é presente dentro de sua residência, e o cuidado com o corpo é um deles. Além disso, o fato dele se ver privado de intimidades em muitos momentos e saber que aquele corpo não “pertence” somente a ele, como assim desejaria, mas ao Sagrado, dentre outras especificidades da religião. Como conciliar este conflito? Uma família constituída por esposa, marido ou namorada/o com filhas/os ou não, que fazem parte de uma numerosa família extensa que tem um legado. De um lado, a mulher sofrendo a pressão do companheiro que não se identifica naquele espaço. E, por outro lado, toda uma história de resistência, mas que os registros do passado, do mesmo jeito, informam o lugar de mulher neste sistema – o poder do homem/pai sobre a mulher, filhos e sua descendência, ou seja, a comunidade, erguida e mantida dentro de um patriarcado – organização familiar centrada na figura do pai, nos princípios tradicionais de origem africana, que no caso específico desta comunidade, a figura mais importante foi durante muito tempo a de um homem, provedor de tudo e de todas/os, por todas/os respondia e a todas/os determinava. Então, companheiro apegando-se a isto, como também, a outro aspecto muito relevante, o conhecimento, por ser público, de que a matriarca não foi a única, através da qual o patriarca ampliava a sua prole, embora não convivessem no mesmo espaço. A atmosfera, princípios e acordos, aliados ao racismo religioso geram um ambiente com sensação de “afogamento” para as mulheres de santo, do qual, para nos salvarmos, emergirmos deste oceano de injustiças, e para voltarmos ao “fôlego”, à vida, só existe um “remo” de que possamos nos apegar, que é o Sagrado, a fé nos *Orixás* e *Inkices*. Em contrapartida, a história de resistência persiste nesta comunidade, agora ancorada pelas mulheres que lá estão e são a maioria. Assim como, lutam contra a pressão externa, “De fora da Porteira”, também, persistem contra as pressões internas, “De dentro as Porteira”.



### 6.11.2. Companheiro sou – dono – o que pretendo? – o que dizem os companheiros: nós como amantes e símbolo do Sagrado

#### *O que dizem os companheiros: nós, homens/amantes/namorados*

Na comunidade em estudo foram ouvidos 6 homens aos quais perguntamos sobre como avaliavam/consideravam a relação com sua companheira/o como homem na condição de amante/namorado. E as suas avaliações variaram em dois conceitos: boa (5 homens) e regular (1 homem). Alguns destes declaram estar solteiros (3 homens). No grupo dos acompanhados, todos avaliaram como boa (Jorge, Grilo e Jutai); e dos solteiros, em relação ao último relacionamento, apenas 1 avaliou como regular (Agenor) e dois avaliaram como boa (Gê e Marcelinho). Os três solteiros declararam possuir relação/envolvimento homafetivo.

#### Nós, homens/amantes/namorados

No grupo dos acompanhados, todos avaliaram como boa: avaliaram como boa

#### Avaliaram como boa

(Jorge)

Considera que não brigam, mas discutem por besteira. Ele não tem ciúmes, mas não sabe dizer dela, porém, reconhece ela não confia muito nele. Alega que antes eram mais unidos e que ele contribui com alguns serviços domésticos:

“Boa, a gente não briga. A gente discute pouco, mas por besteira também. Não tenho ciúmes. Se ela tem, não sei. Diz que eu tenho mulher na rua”. *Divisão de tarefas*: “Eu lavo roupa, passo pano”. *Sair*: “Sempre saía os dois, se um não ia, o outro também não”;

(Grilo)

Eles aproveitam a vida saem, passeiam. Tem discussão, mas, segundo ele, é porque a mulher sempre quer mandar mais do que o homem. Tem ciúmes. Às vezes, ele faz alguma coisa em casa:

“Convivemos bem. A gente sai, curte, vai em festas, dorme fora, vai na praia. Discutimos, sim. A mulher sempre quer mandar mais do que o homem na casa.

Todas são assim. Quando briga ela diz: ‘sai da minha casa...’ Tem ciúme porque eu dou atenção às *ekedes*, as filhas de santo. Chego em casa, a gente conversa, mas ela não quer saber de nada. Ela também tem os irmãos de santo, que tem que dá atenção, eu não poderia ter ciúme, também?”. *Tarefas domésticas*: “Ela é mais correria. Não fico muito lá. Às vezes, eu faço alguma coisa também”;

(Jutá)

A esposa representa tudo na sua vida. Acha que ela tem ciúme, mas ele não dá motivo. Compartilham as tarefas de casa:

“Para mim, ela é tudo. E sinto bem com ela. Às vezes, ela fica 2 a 3 dias sem falar comigo. Eu acho que ela sente um pouco de ciúme. Não fico em bebedeira mais, não dou motivo. As tarefas domésticas são divididas. A união é que faz a força, faço tudo, até roupas íntimas eu lavo”.

No grupo dos solteiros, a avaliação em relação ao último relacionamento, variou em dois conceitos: regular e bom.

Avaliou como regular

(Agenor)

Combinação de amor, briga, possessividade, ciúme da outra parte e disputa de poder entre eles:

“Solteirão. Morava com uma pessoa, na relação tinha de tudo um pouco. De amor, de briga. Um queria ser mais que o outro. Sim, havia dominação, possessividade. Para eu viajar, tinha que esconder a minha sacola, mas mesmo assim, eu viajei”. *Ciúmes na relação*: “Um pouco, a outra parte era muito ciumenta. Eu não podia olhar para o lado”.

Avaliaram como bom

(Marcelinho)

Considerou uma relação envolvida por ciúme da parte outra pessoa. Dominação e posse sobre ele, mas reagiu:

“Sobre o último companheiro, tem menos de um ano. Hoje, somos amigos. A relação boa. Mas era uma pessoa ciumenta. Eu deixava ele sair, mas ele não queria deixar eu ir para os *candomblés* fora da cidade. Eu disse a ele que ‘quem nasceu pra me mandar não me empata e você vem de fora e quer me impedir?’ Aí ele não gostou”;

(Gê)

Perdeu o sentido, não sabe quando, concepções diferentes, possessividade do outro, ofensas verbais:

“Enquanto durou, foi uma relação boa. Algumas coisas se perderam, visões diferentes. Ele era possessivo em relação a isso. Queria ser o dono da situação, chegando a ofensas verbais”.

Analisando as declarações acima, no conceito de boa, percebemos a falta de correlação entre o conceito emitido e os argumentos elencados. Pois, todos que apontaram como boa, mas, ao arrolarem em suas justificativas, os aspectos negativos revelados foram superiores aos positivos. Percebemos que apenas uma está mais próxima do que seria uma relação desse tipo, a última deste grupo, pois, não há muitas contradições, nem muitos conflitos, baseado nas declarações.

Talvez este seja o termômetro das relações entre os casais, usados pelos homens em geral. Existem aí também uma cultura de que todo o relacionamento tem que ter conflito – marca de sobreposição de um gênero sobre o outro que perdura, ainda, no século XXI. Tentam convencer-nos de que é comum um casal brigar, daí, a concepção machista de que “briga de marido e mulher ninguém mete a colher”. Desta forma, os conflitos vão avolumando-se, e nesta disputa, nós mulheres sabemos quem sai perdendo na jogada, e todos sabem de quem é o braço mais forte. O que discutimos aqui estende-se aos casais homoafetivos também. Pois, aqueles que ocupam o lugar do feminino na relação, sofre, também, a opressão e a dominação do companheiro.

*O que alegam os companheiros: nós, homens de Santo/Axé/Religiosos*

Declarantes que suas companheiras os respeitam/respeitavam totalmente foram 4 vozes: (Jorge, Marcelinho, Grilo e Jutai). Deste primeiro grupo, 1 informou que seu companheiro não é adepto do *candomblé*, nem de Umbanda (Marcelinho). Apesar disso, o respeitava, enquanto homem de santo.

Vejamos as declarações no geral:

Contam com o respeito das companheiras ou companheiros (homossexuais)  
(Jorge)

Talvez, primeiramente, não tivesse entendido a pergunta. Explicando mais o seu sentido que a relação. Destaca que ele ensinou muita coisa da religião à sua esposa. Que o respeito é mutuo:

“Expressão muito forte. Eu fui para ilha, eu vesti uma roupa, todo mundo gostou, queria tirar foto. Todo mundo gosta de mim, eu falo tudo”. *Candomblé*: “Eu entendo mais do que ela, ela aprendia comigo e com o pai dela algumas coisas do ioruba, eu ensinava ela a fazer *ebó*. Um respeita *orixá* do outro”;

(Grilo)

Deixou transparecer o respeito pela religião e nos resguardo ao afirmar que a companheira é do *axé* também. Porém, revela uma disputa, pois, ela pertence à outra casa:

“Ela é do *axé* também. Mas de outro terreiro vizinho aqui, conhecido também. Tem disputa entre, sim. Meu pai Jorge tem sete anos que não vai nessa casa. Fomos agora nesse ano. Fomos bem recebidos, mas ainda não teve o retorno. Está nas mãos de Deus. Então eu falei para ela: ‘tá vendo aí? Não vamos mais’;

(Marcelinho)

Não era do *Axé*, mas respeitava. Até colaborava:

“Ele não é de santo. Respeitava sim, quando eu falava que tinha feito trabalho, ele ficava distante, sem muito contato. Dizia que era para eu ficar longe. Quando o resguardo era meu, ele nem me chamava pra sair, mas se fosse da casa, ele chamava, porque pode”. *Explica*: “Depois do *orô* de *Exu*, que acontece uma semana antes, não pode ter relações, mas pode beber até um dia antes da festa, por causa dos santos que vai receber”;

(Jutá)

É do *axé*, respeita. Ele considera que os resguardos são frequentes:

“Sim. Ela respeita meus dias de resguardo. Quando eu digo que fiz alguma atividade aqui, ela diz logo, então fica longe de mim. Se cortar para *Exu* é 7 dias de resguardo. Às vezes, fica até difícil, pois, todo dia eu estou fazendo uma coisa aqui”.

O respeito dos companheiros (homossexuais)

(Agenor)

Apesar de ser do santo também, o seu companheiro não o respeitava. O controle era da parte dele:

“Relação de homem de santo, era meio complicada. Ele é do santo também, mas não respeitava, eu é que tinha que colocar freio. Não respeitava os resguardos, a privação sexual obrigatória, nem antes, durante e depois da realização dos trabalhos”;

(Gê)

Embora o respeitasse, reclamava da quantidade de tempo em resguardo:

“Ele também é do axé. Um respeitava o outro nos resguardos do *candomblé*. Mas ele reclamava pela quantidade de trabalho que não dava folga para a relação sexual”.

Avaliando a questão acima, apreendemos que, no universo de 6 homens, somente 2 revelaram desrespeito pelas suas companhias na sua condição um homem de santo. A dificuldade apresentada por estes refere-se ao cumprimento dos resguardos. Algumas dessas vozes relatam tentativas de impedimento de participarem de cultos em outros terreiros por parte de suas companhias. Entretanto, ressaltamos que o respeito à/ao companheira/o de santo, não se restringe, apenas, em colaborar com os resguardos, mas ao apoio nas atividades relativas à religião, em geral.

## 6.12. Discursos ideológicos feministas das mulheres negras

Informamos que denominamos de *ideologia* o conteúdo de três questões: o projeto de vida individual e coletivo; o significado da expressão mulher de santo; e o registro de mensagens. Por isso, os discursos podem aparecer de uma só vez, na resposta de uma única questão, ou ainda, de outras não relacionadas aqui, visto o caráter da entrevista. Lembramos, ainda, que este estudo não se baseia apenas nas entrevistas, mas também, nas observações do cotidiano.

Quando elaboramos estas questões estávamos na busca de referências, desejos ou necessidades mais urgentes da população desta comunidade, similares ou não a outras populações negras, principalmente, de santo, da referida cidade. Para início de conversa, trouxemos algumas noções sobre a palavra ideologia. No seu sentido mais amplo, ideologia, significa aquilo que seria ou é ideal para uma pessoa ou grupo de pessoas. No senso comum, é associado a um conjunto de

ideias, pensamentos, doutrinas, comportamentos, atitudes, valores ou visões de mundo defendidas e/ou seguidas por um indivíduo de determinado grupo, norteadas por suas experiências sociais e políticas. Bom, por que sabemos disto desta comunidade? Porque, no sentido político da palavra, a ideologia que possuímos ou seguimos orienta-nos para algum lugar, alguma direção e, a depender de qual é a referência, podemos ser levados para um lugar de privação, sujeição, medo, confinamento, etc., e, em certos contextos, não percebemos isso, contudo, o inverso é igualmente, válido. Lembramos que essa discussão será voltada para a primeira situação. Aqueles pensamentos estão disfarçados em diversas expressões do nosso cotidiano e muitas vezes reforçamos ou aceitamos como elogios. É muito comum ouvirmos sobre nós: “você não parece negra/o porque tem traços finos”; “é negra/o de pele clara”; “é negra/o de alma branca”; “inveja branca”; “fez serviço de preta/o”; “é negra/o de caprichosa/so”; “é uma/um negra/o bonita/o”; “seu cabelo não é tão duro assim; “você não é negra/o, é moreninha/o”; e assim por diante; etc.

Ainda, porque entendemos que o primeiro passo para a transformação é descobrirmos o que nos incomoda, nos faz sofrer, as nossas necessidades, sabermos em qual ou quais ponto/s queremos mexer e daí elaborarmos nossas reivindicações e planos de luta para conquistá-las, em curto, médio e longo prazo. É evidente que a ideologia de um grupo seja social, étnico, religioso e outros, não é igual, nem mesmo as individuais de um mesmo grupo, apesar de suas aproximações.

Então, se a ideologia orienta as ações sociais e políticas de um indivíduo ou grupo, e numa determinada superfície social, predomina apenas ações, ideias, concepções, doutrinas, valores, referências do que é correto de um único grupo, sendo que o mundo não é constituído por um só povo ou etnia, menos ainda, o nosso Brasil, isto significa que muitos outros grupos estão vivendo sob os ideais de apenas um povo, ou seja, todos os outros grupos são controlados, submetidos, manobrados para que apenas um único grupo, o dominante, alcance o que significa, verdadeiramente, cidadania – gozar de direitos plenos e igualitários, e não apenas sustentar cargas de deveres e obrigações –, ficando, esse último, para os demais grupos que o sustentam.

Desta forma, os países colonizados viveram e a maioria ainda vivem sob a dominação da ideológica de seus ex-colonizadores, invasores e exploradores, e agora sob o domínio imperialista e capitalista. Assim sendo, os valores de outros

grupos étnicos que foram submetidos ao trabalho de dia à noite para engrandecer o grupo dominante, foram e continuam sendo apagados, desconstruídos por um só grupo. Igualmente a outros países das Américas, como também, de África, no Brasil impera a ideologia europeia, na qual não tem espaço para povos de outras culturas se pensarem como cidadãos, sujeitos, dignos de respeito, de posses, de igualdades sociais, merecedores de dignidades. Consideramos, dentre muitas, uma que contempla as demais, o eurocetrismo – a ideia de que a Europa é o centro de todo saber e todo conhecimento válido. Desta decorrem o capitalismo, também, americano – sistema econômico e social baseado na propriedade privada e na acumulação de capital; a afirmação de uma democracia racial; o embranquecimento; a miscigenação, que prega a degradação de uma “raça superior” ao se misturar como uma “inferior”, enfim, todas as correntes científicas desenvolvidas no sentido de anular a alteridade e cultura do outro: o evolucionismo, o positivismo e determinismo, através da hereditariedade, do meio social e natural. Todas já contestadas e negadas cientificamente, também, por cientistas contemporâneos. A lei do capitalismo racista continua imperando, mas outras populações aqui presentes, principalmente, as tradicionais, a diáspora negra, indígenas, ciganos, etc., sempre resistindo e reagindo a tudo isso, cada um de seu jeito, do mesmo modo, com parcerias, formando redes, mas resguardando as suas especificidades. Essas lutas começaram desde o período da escravidão, como avanços e recuos. Na forma mais atual, o povo negro organiza suas ações dentro de um conjunto de frentes de lutas de todos os seguimentos sociais, conhecido como Movimento Negro. Uma de nossas grandes conquistas, graças à essa rede luta, foi a constituição de 1988 que nos assegurou, muitos direitos legalmente, mas não de fato. E por estes direitos e outros mais, continuamos lutando, e assim será, durante toda uma vida. Nossa luta é uma herança antiga e eterna. Ao falarmos em especificidades do povo negro, destacamos a luta da mulher negra, a nossa ideologia. Que antes de tudo, passa pela desconstrução de que homens e mulheres têm destinos diferentes, naturais, determinados pelo sexo. Daí, ocupações e obrigações distintas, mas que orientam a figura masculina para o poder, ascensão e posse, e a figura feminina, para o papel de escrava, aquele exercido pela diáspora negra em relação ao seu senhor. Nessa escala, nós mulheres, principal e evidentemente, as negras, sempre estaremos lutando contra a dupla dominação, pela origem/cor da pele e pelo gênero. A ideologia de gênero apoia-se na

desconstrução desse conceito de mulher que nos foi imposto, forjado no pacto original – ações do passado, sustentadas, principalmente, pelas igrejas judaicas-cristãs colocou nós, mulheres negras, no último degrau na sociedade moderna. Por isso, julgamos necessário, conhecer quais são as necessidades, anseios ou desejos da população da comunidade em questão, para que possamos contribuir de alguma forma, para amenização de suas angústias, pelos menos as mais urgentes.

#### 6.12.1. Projetos de vida: ação individual e coletiva: projeto/ação individual e projeto/ação coletiva

A discussão de Polivanov (2018) ajuda-nos a entender o que é ação individual ao usar a expressão “vontade natural” em oposição à “vontade racional”. Fazendo associações, temos: a “vontade natural” (não organizada) equivalente à ação individual; e a “ação racional, à ação coletiva (organizada), sobre a qual aprofundaremos mais a diante, sob a luz de Silva (2016). O autor faz distinção entre comunidade e sociedade, sendo, no seu entender, a primeira mais simples e a segunda mais complexa. Inferimos, assim, que, se comunidade é um agrupamento, sistematicamente, menos articulado e a sociedade, o inverso, mais articulada, nesses agrupamentos humanos, a ação individual e coletiva correspondem-se na mesma ordem à: “vontade natural” equivalente à: individual/comunidade e vontade; e “vontade racional” igual à: coletividade/sociedade. Todavia, entendo os princípios em que são fundados comunidade e sociedade, são fundamentos que no raciocínio a seguir não se sustentam, pois, Sérgio Buarque de Holanda, dialogando com Nietzsche, em seu livro *Raízes do Brasil*, no capítulo *O homem cordial*, (1995), mostra que atitudes e comportamentos de brasileiros vistos, ligeiramente, como cordiais, na verdade, são sustentados por interesses particulares, visando sempre a vantagem, o benefício próprio: “No homem cordial, a vida em sociedade [...]. Ela é antes um viver nos outros. Foi a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: ‘Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo’ (HOLANDA, 1995, p. 147). Contrapondo com que diz Bas’llele Malomalo, em entrevista à *IHU On-Line* (2013), sobre coletividade na cosmovisão africana – é extensiva ao mundo natural e espiritual. O pensar coletivo envolve a harmonia com o outro, em todos os sentidos:



[...] Na África, a felicidade é concebida como aquilo que faz bem a toda coletividade ou ao outro'. E quem é o meu 'outro'? 'São meus *orixás*, ancestrais, minha família, minha aldeia, os elementos não humanos e não divinos, como a nossa roça, nossos rios, nossas florestas, nossas rochas' (MALOMALO *apud* KUKALESA, 2013).

Neste caso, a comunidade, encerra princípios (organizados ou não) muito mais próximos de uma ação coletiva e humanitária que a sociedade. Os alicerces culturais das comunidades tradicionais, principalmente, se articuladas, sistematizadas conseguirão resultados muito mais benéficos e duradouros para nossa gente. Por isso, as iniciativas devem partir de dentro destas. Vale ressaltar que o sentido de organização da sociedade moderna pode não ser o mesmo para comunidades tradicionais.

Começamos por explicar que a questão a ser analisada a seguir é subtema de um tema já analisado: "Além do fazer religioso". Consideramos que a referida questão foi oportuna dentro do tema que a originou, porém, para análise, julgamos, mais próxima do tema "Ideologia", por envolver sonhos, desejos e perspectivas para o futuro. Assim procederemos. Das 19 mulheres ouvidas, apenas uma não se referiu mais diretamente em que área desejaria, caso tivesse uma grande oportunidade, por qualquer que seja o benefício, de continuar os estudos. Salientamos que dentre elas, há mulheres que concluíram o 2º e 3º Grau, também. Inclusive temos caso de quem concluiu o 3º grau e encontra-se desempregada.

A mulher negra, em especial, a santo, sempre encontrou algum tipo de barreira que lhe fez parar os estudos, mesmo quando isso não foi percebido pela mesma, como: a falta de estímulo da família, baixa autoestima, estado depressivo, problemas de difícil percepção e avaliação, pois, algumas declarantes afirmam, não saber por que parou, pois tudo estava bem na escola. Talvez essa voz não entenda que a continuidade dos estudos não depende só da escola ou de si própria, existem outros fatores sociais. Além disso, ir bem na escola não significa somente ter bom relacionamento com professores, funcionários e colegas.

A pesar do baixo nível de escolaridade encontrado na comunidade, campo desta pesquisa, percebemos que esta situação das mulheres de santo, seja qual for motivo pelo qual abandonaram os estudos ou concluíram uma ou duas etapas apenas, em nada corresponde às suas expectativas e projetos pessoais. Quase todas elas tinham ou têm um desejo retraído ou em potencial, ou seja, possuem/possuíam sonhos bastantes elevados, alguns muito evidentes ou outros confusos, difíceis de

explicar, devido à distância de quando eles nasceram até o momento – muitos foram abortados, outros transformados ou substituídos por outros mais urgentes. Podemos encontrar entre elas, uma ou outra que não se veem mais no direito de sonhar com a função que desejaria ocupar.

### *Projeto/Ação individual*

A ação individual é resultado de uma atividade menos complicada, guiada mais pela emoção. É algo, que podemos chamar de natural, inerente ao homem, espontâneo, muito usada para corrigir ou enfrentar problemas de cunho mais pessoal, dentro ou fora de uma comunidade.

Quando foram questionadas, se estavam satisfeitas com a função que estavam desempenhando atualmente, a maioria absoluta respondeu “não”, com raras exceções. Algumas chegaram a responder “sim”, mas explicando, porque, no momento, não tinham ou não viam outra opção, algo melhor, no sentido de um salário ou rendimento menos injusto do que obtinham pela função atual. As ocupações desejadas variaram consideravelmente. Salientamos que 4 mulheres chegaram a indicar mais de uma área ou ocupação com a qual se identificam. As áreas da Justiça/Humanas e Saúde foram as mais citadas, em seguida, o sonho do próprio negócio. Outras áreas ou ocupações, também, são desejadas: Artes (cênicas e plásticas), Social, Exatas (Arquitetura) e Turismo. Duas delas informaram somente projeto social, e outra, apesar de demonstrar o desejo de mudar de ocupação, não especificou nenhuma.

Encontramos no grupo de Justiça/Humanas 6 mulheres. A predileção dessas mulheres pela justiça chamou-nos a atenção. Entendemos que, em grande parte, decorre de suas aptidões, potencialidades, mas também, não poderíamos fechar os olhos para estas outras possibilidades que nos instiga. Pode representar uma mera coincidência o que explanaremos a seguir, mas mesmo assim, faremos como reflexão.

Na altura das discussões, temos consciência das dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras e pobres deste país, particularmente as mulheres de santo e, nesta específica comunidade não é diferente. A opressão sobre a figura feminina negra ocupa todos os cenários de nossa terra. Já nascemos dentro de um cenário de injustiças de toda ordem. Talvez, esse número expressivo de mulheres que

objetivam atuar em ocupações relacionadas à elaboração, discussão ou aplicação delas, as leis, podem ter influência do patriarca ancestral Roque Lima que foi delegado, quando não se exigia o curso de direito para exercê-lo, um desejo de ser também uma representante da lei, ocupação de poder e prestígio, função que as tirariam de um lugar de invisibilidade para pô-las em evidência, ou ainda, mais provável para nós, que esta aspiração tenha nascido do puro desejo de alcançar o caminho da justiça, de corrigir as injustiças que, elas, mulheres negras de santo, residentes de comunidade-terreiro, assim como muitas de nós, todos os dias nesta nação, experimentamos, todavia, as mulheres de santo com muito mais intensidade em relação às demais.

(Sueli)

“Se fosse para escolher, eu escolheria justiça, porque acredito que essa característica minha tem a ver com meus *orixás, Iansã e Ogum*”;

(Bura)

“Da justiça. Já pensei em ser advogada, juíza. Mas para fazer isso tudo, eu tenho que abrir mão de muitas coisas, porque a gente tem que focar naquilo. Não tem ninguém para fazer o que eu faço aqui”;

(Karol)

“Meu sonho é ser desembargadora. Porque gostaria de contribuir com a justiça”;

(Xuxa)

“Mas gostaria de atuar na área da justiça”;

(Nega)

“Gostaria de ter continuado os estudos para fazer direito. Por enquanto, estou satisfeita com que eu faço. Pedir foça a Deus e a *Ogum* que me jogue lá”;

(Vanessa)

“[...] Gostaria de ter uma outra ocupação, outra coisa para ocupar a mente, meu próprio negócio, como turismo ou como advocacia. Cheguei a tentar o Enem. Fiquei procurando algo que tivesse menos tempo para retorno”.

A área da Saúde citada por 5 mulheres, também é um número significativo. Acreditamos, que pode estar associada, primeiramente, ao reconhecimento de suas habilidades por elas próprias; à sua vocação, bem como, ao desejo de transformar as dores, tanto as espirituais como as físicas, que elas tanto conhecem, em alívio, esperança de curá-las ou, pelo menos, amenizá-las e, ainda, de tirá-las do “fundo do

poço”, da angústia, da desilusão, do lugar, quase que permanente, de enganadas. Pois, há possibilidades de certas condenações de seu estado de saúde à um caso sem solução serem dadas mais pela condição social que pelo estado, propriamente, dito, assim, é antecipada devido à falta de assistência ou devolvida à sua casa para abrir vagas para outros e outras que se encontram agonizando nas infinitas filas de espera. Associamos, também, o número expressivo de desejos de atuação nessa área, à representatividade de Jorgina como competente profissional da saúde atuante no hospital do estado, na cidade e, principalmente, fora da comunidade. Pois, além de seu esforço na política em prol da população menos assistidas, também, desempenha sua função de enfermeira com muita responsabilidade e dedicação e, por conta disso, é reconhecida e respeitada na cidade, principalmente, por aquelas/es que, nas circunstâncias da vida, como pacientes, tiveram a alegria conhecê-la e gozar de sua assistência, dedicação e carinho, sentimento reproduzido nas palavras de Luana: “[...] Ajudar as pessoas, igual ao trabalho de Georgina no hospital, pode ser”.

(Bel)

“Se tivesse continuado os estudos gostaria de atuar na área da saúde. Cuidadora de idoso [...]. Gostaria também de trabalhar com culinária e educação”;

(Sônia)

“Na saúde. Justiça e política já tem muito ladrão;

(Jorgina)

“Gosto também do campo de assistente social, nutrição e gastronomia [...] Continuaría na área de saúde, mas meu desgaste hoje é muito grande”;

(Andressa)

“Gosto da área da saúde. Não estou satisfeita, pretendo ser enfermeira, com fé em Deus. Quero ser Enfermeira Obstetra”;

E (Luana)

“Serviço social que a senhora fala, é o quê? Nenhum destes. A minha cabeça, não dá mais para nada disso. Ajudar as pessoas, igual ao trabalho de Georgina no hospital, pode ser”.

O empreendedorismo sempre foi um caminho mais viável para o povo negro, visto as barreiras de acesso a uma universidade. Esta é uma nova denominação da ocupação que chamávamos de vendedor/a ambulante, autônomo/a. Em face da nova estrutura organizacional financeira, essas pessoas foram atraídas para o

mercado de trabalho formal, entretanto, com abertura de seu próprio negócio. Assim, 4 mulheres apontaram este caminho, mas, ainda, é um caminho muito atraente, possibilidade mais próxima de realização para aquelas/es que já testaram suas habilidades em algum momento na vida. Contudo, a grande barreira é o capital para iniciar e a concorrência desleal do mercado com as grandes empresas ou redes de comércio. Desta forma, para as mulheres negras que, desde África, estão acostumadas a gerirem seus negócios e, posteriormente, em face da condição de servidão em que lhes foi imposta em terras brasileiras, tiveram que colocar em prática, muito cedo, a sua competência nesse ramo, porém, em condições e atividades totalmente distintas, deixaram um legado para sua descendência. Agora, essas mulheres da referida comunidade-terreiro, veem essa possibilidade como uma luz no final do túnel, para, pelos menos, conseguirem uma certa mobilidade social que, por outras vias, no momento, para estas parecem inacessível. Lembramos que a família já contou com um pequeno negócio como renda complementar, ainda na época de seu Roque, mas quem ficava à frente era dona Maria. Além disso, algumas dessas mulheres, têm um “giro” de renda, uma é proprietária de um pequeno bar e outras, nas suas próprias casas, fazem geladinhos e revendem lanches para completar a renda familiar:

(Dedéu)

“Acho que qualquer, um barzinho [...]. Até que gostaria, mas a mente está tão atribulada, que não vai mais pra canto nenhum. Se acontecesse até que era bom. Eu acho que eu queria um curso de polícia”;

(Neidinha)

“Se não tem outra, eu fico satisfeita com essa, o problema é o dinheiro. Mas gostaria de ter meu negócio próprio, de corte e costura (*atelier*)”;

(Pipiu)

“Gostaria de ter meu próprio negócio. Nos estudos, tenho vontade de fazer a minha pós-graduação, na área de arquitetura”;

Apenas justificou porque não continua os estudos. (Indicou projeto coletivo):

(Bal)

“Sim, gostaria. Saí da escola porque engravidei da menina mais velha e fiquei com vergonha. Não continuo mais porque, agora só pela noite e a noite, hoje, tá muito perigoso, não dá”.

Na área Artística, apenas uma mulher. Uma mulher que brilha por si só. Ela sabe disso. Mulher de cultura. Protagonista de uma história de poucas alegrias, mas intensas, por outro lado, de muitas tristezas. Mas, contrariando o destino de miséria, solidão, violência no serviço doméstico, hoje estuda e, aos 65 anos de idade, sonha com o palco e com as artes plásticas. Reconhecemos que a Arte foi o caminho que Alaíde encontrou para expurgar essas dores acumuladas durante a sua narrativa. Apostamos que tornou-se, para ela, o caminho da liberdade, principalmente, o teatro, no qual encontramos a possibilidade de vivenciarmos a/s personagem/ns que gostaríamos que fôssemos na vida real:

(Alaíde)

“Com Artes, principalmente, com pintura e teatro. O artístico, eu adoro. De vez em quando, eu faço teatro lá no colégio. Adoro trabalhar com negócio de pintura também”.

Veremos a seguir, que frente à tantos obstáculos defrontados por esta jovem mãe de família, ela se coloca disposta a encarar qualquer outra atividade lícita que possa lhe garantir uma renda melhor:

(Ximena)

“Sou marisqueira. Estou satisfeita, mas se aparecer outra coisa...”

O desejo de trabalhar como Assistente Social, informada por esta outra jovem mãe, que especifica – cuidar de idosos –, mostra ser proveniente do carinho que experimentou ao lado da saudosa Mãe Estela de *Oxóssi*:

(Paty)

“Porque eu trabalhava com idosos e gostava. A senhora já ouviu falar de mãe Estela de *Oxóssi*? Eu trabalhava para ela [...]. Sim. Atuaria no Social, de Assistente Social. Parei porque não gostava. Eu nem sei, porque eu não gostava de estudar, mesmo. Eu me dava bem com o pessoal da escola”.

### *Projeto/Ação coletiva*

A ação coletiva é algo que necessita de forte motivação, isto é, não acontece naturalmente, por vontade própria dos indivíduos, ela é fruto da exigência de um contexto que pressiona um grupo da urgência de se defender, de livrar-se de uma opressão, política, social, cultural, de calamidades naturais etc., ou seja, de proteger-se de uma situação que ameaça tirar-lhes ou negar-lhes algo

imprescindível à sobrevivência, tal como a paz, a saúde, a vida, a moral, dignidades. Pode promover mudanças significativa numa sociedade.

Informamos, primeiramente, que independente das declarações a seguir, toda a comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro sonha em ver o terreiro tombado, inclusive, logo quando o conhecemos, tomamos conhecimento que algumas iniciativas neste sentido. Da mesma forma, da mulheres não entrevistadas. Por isso, julgamos desnecessário registrar essa informação repetidamente. Assim, deixamos um expoente de cada desejo expresso. Entretanto, alguns discursos, além da pretensão de ver o espaço de representação de seu Sagrado preservado, o barracão, também por ser um dos mais antigos da cidade de Nazaré, expuseram outros planos que gostariam de ver executados, dentro ou fora do terreiro: uma ação de socorro alimentar para a comunidade, principalmente, para as/os filhas/os de santo; abrigo para idosas/os e crianças; ação de auxílio às pessoas mais necessitadas, principalmente, o alimento; preservação do espaço-terreiro; ampliação do espaço destinado ao Sagrado; e segurança para a comunidade, uma ação que impeça que o tráfico avance para essa comunidade:

(Nilza)

“Ajuda para ajudar eles. O alimento, os filhos de santo reclamam muito”;

(Sônia)

“Criar uma casa de repouso para idosos e crianças”;

(Bal)

“Ajudar pessoas mais fracas (Social). Porque tem gente mais fraco do que outro. Tem muita gente que tem condição, mas não ajuda aqueles que precisa. Quando eu vejo uma pessoa, às vezes, dá meio dia, a mãe de cabeça quente, sem ter o que dá para comer. Eu já passei por isso também. Tem pessoas que sofre calado. Às vezes, uma pessoa chega na sua casa vê todo mundo comendo, tem vontade, mas não pede. Tem gente que ajuda, outras não se importa”;

(Bura)

“Esse barracão já para ser tombado, é um dos mais velho que tem aqui em Nazaré, mas para fazer isso é muita coisa envolvida”;

(Andressa)

“Aumentava o espaço do *candomblé*, do terreiro, pois, é o sonho da gente”;

(Nega)

“A dificuldade aqui, a questão é outra. É mais segurança. A gente ver, as nossas crianças nem pode brincar como antigamente brincava. Hoje o tráfico está tomando conta. Qualquer coisa eles estão invadindo, querendo ser dono de tudo”.

Nós, mulheres negras, nunca nos acomodamos ou nos conformamos com a nossa condição neste país. Sempre lutamos não só para sobreviver, como também, para sairmos desse lugar de invisibilidade eterna, para o qual fomos empurradas, historicamente, por esta sociedade capitalista e machista. E com as mulheres desta comunidade-terreiro Reinado Congo de Ouro não é diferente.

É notório que nossa situação atual ainda é o prolongamento de um regime criminoso implantado no início da formação desse país, que durou séculos e teve seus desdobramentos, embora a distância temporal até a atualidade. As suas consequências deixou-nos sem nenhuma garantia de dignidade, muito menos, com possibilidades de ascensão. Contra nós, mulheres negras, formou-se barreiras quase que intransponíveis. Pois, enfrentamos tripla discriminação: pelo sexo, condição de pobreza e pela cor da pele. O quase nada que temos avançados até hoje foi com esforços imensuráveis. Pagamos muito caro pelas nossas conquistas, muitas perdas pessoais, afetivas, temos que abdicar do lazer, do direito à maternidade, do namoro ou casamento, quando isso acontece e, em consequência, adquirimos problemas de saúde diversos, inclusive transtornos emocionais.

As mulheres da referida comunidade mostram-se abertas à mudanças do quadro social, do ponto de vista que se encontra, ou melhor, sempre estiveram dispostas à mudar a sua realidade, desde muito novas ajudando, pai, mãe ou avô, a ganhar o pão de cada dia. O nome e o respeito que o terreiro carrega, nos dias de hoje, foi, primeiramente, mérito do saudoso Roque Lima, como *babalorixá*, mas também, contou com a ajuda de suas filhas e a esposa dona Maria, a qual, mesmo ciente de que não era a única, trabalhava de doméstica, quando chegava em casa ia para o rio garimpar alguma coisa a mais para o sustento, depois disto, assumiu a responsabilidade de uma venda, como se chamava, no passado, um pequeno comércio, além dos filhos para criar. Da mesmo jeito, filhas e filhos, porém, as mulheres muito mais, pois, são as mais velhas, estiveram presentes logo no início de tudo. Elas não declaram, mas é evidente que esta situação de pobreza e socorro de uns aos outros, foi a causa principal da desistência dos estudos. Elas não abandonaram os estudos por preguiça ou incompetência, mas sim por sobrevivência, para não morrem de fome. Na verdade, o Estado que as abandonou.



Embora num contexto não favorável, a grande maioria dessas mulheres correm atrás de um meio para mobilidade social, seja através dos estudos ou por outras iniciativas. Temos aqui algumas vozes que fundamentam a nossa discussão, no que diz respeito ao desejo de ter uma profissão, retorno escolar, alguns sonhos frustrados refeitos, mas que não deixam de ser sonhos. Nestas mulheres reside o desejo de transformar as suas vidas para melhor. Tanto por meio dos estudos: “Porque gostaria de contribuir com a justiça”; “[...] igual ao trabalho de Georgina no hospital, pode ser”; “[...] Quero ser Enfermeira Obstetra”; “Já pensei em ser advogada, juíza. Mas [...]”; “Meu sonho é ser desembargadora”; “Mas gostaria de atuar na área da justiça”; “Gostaria de ter continuado os estudos para fazer direito. [...]”; “Cheguei a tentar o Enem”; “Gosto, também, do campo de assistente social, nutrição e gastronomia”; “[...], tenho vontade de fazer a minha pós-graduação, na área de arquitetura”; “Sim. Atuaria na área Social, de Assistente Social”. E, mediante ao empreendedorismo, montar seu próprio negócio, ter uma renda que lhe dê mais segurança e condições de vida para a família: “Acho que qualquer um, um barzinho”; “Mas gostaria de ter meu negócio próprio, de corte e costura”; “Meu próprio negócio, como turismo ou como advocacia”; “Gostaria de ter meu próprio negócio”.

Outras, mesmo se considerando com a idade avançada, deixaram transparecer que caso surgisse alguma oportunidade que tentaria o retorno aos estudos: “Continuaria na área de saúde, mas meu desgaste hoje é muito grande” (49 anos); “Se fosse para escolher, eu escolheria justiça, [...]” (59 anos); “Não continuo mais porque, agora só pela noite e a noite hoje tá muito perigoso, não dá (60 anos).

Vale ressaltar que essa jovem senhora, de 65 anos quebrou uma das barreiras do racismo e retornou aos estudos, mesmo com a idade considerada avançada para o curso que faz, mostra está feliz por isso e faz menção de continuar: “O artístico, eu adoro. De vez em quando, eu faço teatro lá no colégio. Adoro trabalhar com negócio de pintura também” (65 anos).

Algumas apontaram mais de um caminho, outra, em face de tantos obstáculos não quis especificar, não escolhe, desde que seja honesto: “Estou satisfeita (marisqueira), mas se aparecer outra coisa [...]”. E ainda, houve quem se mostrasse muito indignada com a corrupção na política e na justiça: “Na saúde. Justiça e política já tem muito ladrão” (já: no contexto, equivale a contaminado).

Embora o nosso histórico de luta seja inquestionável, as estatísticas continuam mostrando que nós representamos o menor nível de escolaridade,

trabalhamos mais e recebemos menores salários. Defendemos que todo trabalho honesto é honrado, independente da função. Mas quase a metade de nós, mulheres negras, fazemos trabalhos domésticos, continuamos como símbolo da limpeza neste Brasil. Somos tão representantes do serviço doméstico que, mesmo exercendo uma outra função, quando em meio à brancas/os, a tendência é sermos confundidas com quem faz a limpeza ou com prostitutas.

O tombamento do terreiro figura como o principal projeto coletivo de toda esta comunidade-terreiro. As justificativas pautam-se na idade, sendo um dos mais antigos da cidade, a qual possui histórico de grande influência de religiões afrodescendentes. Concebemos, também, que esse não é o único motivo. Acreditamos que o tombamento significa para essa comunidade uma segurança de que a população vai continuar de pé, face à tantas incertezas da vida em outros aspectos. É desta casa Sagrada que a Mãe Nilza tira forças para garantir o sustento de muitas/os filhas/os da casa que residem na comunidade e hoje dependem dela para, pelo menos, contar com as refeições. Mãe Nilza deixa transparecer que essa é sua grande preocupação, embora, no momento, não tenha mencionado sobre o tombamento. Não foi a primeira vez que Mãe Nilza, perguntou-nos sobre como acessar o órgão responsável pelo amparo às populações de terreiro, com assistência de alimentos. A maior preocupação da *lajorixá* Mãe Nilza é com o sustento da comunidade-terreiro. Quando chegamos na questão sobre um desejo coletivo, ela confirma nosso pensar. “Ajuda para ajudar eles. O alimento, os filhos de santo reclamam muito”. Esta é a necessidade urgente desta comunidade, faz-se necessário que os órgãos competentes responsabilizem-se pelas condições de vida das populações de terreiros, principalmente, em época de crise e, especialmente, esta comunidade pelo número expressivo de moradores que possui. Em primeiro lugar, é uma questão de sobrevivência, são quase 100 pessoas, com grande número de crianças e adolescentes que precisam continuar frequentando a escola até completarem seus estudos e, em caso de extrema necessidade, podem se ver obrigadas/os a deixá-los por um incerto subemprego, complicando, ainda mais, a situação. A comunidade-terreiro para a referida cidade é consideravelmente grande, talvez na região por perto, não se encontre outra com tais características. O terreiro, queira ou não, representa o sustento de sua comunidade, com grande parte desempregadas/os, outros precisando concluir os estudos para sonhar com dias melhores. Todavia, embora esta ser a grande aspiração da comunidade, isso não

impediu que outras intenções fossem manifestadas. Tanto em relação à própria comunidade: “Aumentava o espaço do *candomblé*, do terreiro, pois, é o sonho da gente”; uma delas mencionou o desejo de uma assistência maior em relação à segurança para a comunidade, teme que a violência urbana penetre neste espaço: “A dificuldade aqui, a questão é outra. É mais segurança”. Quanto à outras comunidades ou pessoas, igualmente, desassistidas: “Criar uma casa de repouso para idosos e crianças”; “Porque eu trabalhava com idosos e gostava”; “Ajudar pessoas mais fracas”; “[...] às vezes dá meio dia a mãe de cabeça quente, sem ter o que dá para comer. Eu já passei por isso também”. O cuidado com crianças e idosos, vindo de pessoas com idades bem distantes, é muito importante. Reforça um dos princípios das comunidades tradicionais, cuidar e valorizar as pessoas com mais idade, que merecem respeito, principalmente, pelo que representa em termos de conhecimento.

Consideramos ser de suma importância para as população negras, principalmente, o povo de santo, manter um olhar panorâmico, transversal e mediador entre e sobre tudo, a todo instante, em todas as atividades e relacionamentos, isto é, devemos ficar atentos a todas possibilidades de articulação, observarmos, constantemente, o que não nos valoriza ou prejudica, mas que é comum à outras comunidades, onde os problemas se localizam, quais as estratégias e as possibilidades de parceiras para solucionarmos coletivamente. Assim como a comunidade terreiro em questão, muitas comunidades-terreiro continuam desassistidas em todos os aspectos. Destacamos que os problemas de diabetes, hipertensão e dores no joelho são comum à outras comunidades e julgamos necessário uma intervenção mais eficiente neste sentido. Constatamos que as mulheres de santo desta comunidade possuem mecanismos potentes, construídos em bases sólidas, durante sua história de vida, como: condição feminina, religião e família, num só território, o Espaço do Sagrado, que têm funcionado muito bem para solucionar ou, pelo menos, se defender de confrontos provenientes de discriminações, principalmente, a religiosa. O caminho é fortalecer e conduzir os recursos latentes na comunidade para benefícios mais amplos, bem como fazer articulações e buscar parcerias, formando um composto maior, com agregação de outras competências como atitude e diálogo, transformando-os em ações coletivas capazes provocar mudanças relevantes no contexto social, no qual estão inseridas

tais comunidades, mediante projetos sociais e ações afirmativas de longo alcance das necessidades da população negra, no caso específico, das mulheres de santo.

#### 6.12.2. Expressão “Mulher de Santo”

A expressão mulher de santo para nossa pesquisa foi inspirado no nosso imaginário em relação aos adeptos de religiões afrodescendentes. Ansiávamos conhecer o que transforma um indivíduo comum em uma pessoa pertencente ao Santo e que sentido essa condição, de pertencer ao Sagrado, assume na sua vida. Daí, discutimos brevemente outras concepções nela imbricadas. Ao longo desta pesquisa, descobrimos que pode ser algo muito simples, resumindo-se em apenas duas palavras a resposta de uma pessoa, entretanto, em fração de segundos, para mesma, traduzir-se em algo muito mais complexo, multifacetário, impossível de esgotar suas representações. Tomamos como ponto de partida as concepções em torno da origem da expressão povo de santo. Consideramos que as percepções de Luís Cláudio Cardoso Bandeira, no seu artigo *A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras* (2010) avizinham-se às nossas. Conforme o mesmo, o sentido desta expressão está relacionada à história dos debates sobre identidade, que neste pensar, assume duas grandes dimensões: a de reafirmação do seu lugar de fala, de suas origens, de sua história e, de sua recolocação dentro de um *arkhé* africano, isto é, dentro de sua cultura, considerando suas concepções de início, evolução e destino da humanidade; a outra dimensão, é relativa às representações sociais, indicação de pertencimento a grupos ou segmentos unidos em defesa deste *arkhé*, constituindo-se numa liga humana, presente em diferentes e distantes espaços, mas que têm como ponto de intersecção a religiosidade afrodescendente. A partir de então, depreendemos que a expressão povo de santo, quando num recorte de gênero, assume outras especificidades. Tornando-se, além de uma vertente sócio-política-cultural-religiosa, uma representação de quem também luta contra o sexismo. Em tais apreciações foram consideradas o acúmulo das personificações e conceitos contidos na mencionada expressão: gênero, etnia, classe e crença, como adeptas de religiões de origens africanas. No nosso caminhar, nesta pesquisa, o que ouvimos falar sobre significado ou sobre a vida de uma mulher de santo – eram mais voltadas para o modo de vida dessas mulheres, isso estende-se aos homens de santo também: que uma verdadeira mulher de

santo, praticamente, não tem vida social, fora do terreiro, porque os *orixás* não se misturam com sexo e álcool; é a pessoa que abre mão de tudo, de todas outras coisas para dedicar-se ao *Orixá*; tem uma vida mais reclusa; doa-se sem esperar recompensa.

Contudo, entendemos que ninguém mais que elas próprias, como discursos femininos que emanam, também, de algum de outro lugar, mas, principalmente, de dentro do terreiro, pois, muitas vezes, dentro dele, nasceram e outras para ele convergiram-se, para explicar que significado, sentido ou representação desta expressão assume, para cada mulher ouvida, seja de cunho individual ou coletivo. Tentamos fazer um alinhamento dessas concepções dentro duas dimensões mais gerais, discutidas inicialmente neste parágrafo: uma mais direcionada à afirmação, lugar de fala, à alteridade, e a outra, para as representações sociais, de grupo ou categoria. Evidenciamos que algumas vezes apontaram visões variadas e, em decorrência disso, apareceram sentimentos que remetem a primeira e outros inclinados para a segunda.

Neste agrupamento, incluímos elementos, ideias, associações que interpretamos como simbolismos, principalmente, o *arkhê* africano:

*Trabalho (fazer religioso) – de ocupação, reponsabilidades*

(Nilza)

“Muita correria e muita agitação. Não é para todo mundo. Sinto alegria”;

(Bel)

“Eu acho que é a pessoa que ama o santo, certo? Amor de pai, né, se foi ele que começou. Ele não fundasse esse *candomblé* aqui, talvez a agente não estava dentro. O que eu aprendi com a minha mãe, foi fazer comida, educação. Entregar caruru no Cajueiro e na Ilha das Cobras”;

E (Sueli)

“Mulher que nasceu para o *axé*. De responsabilidade e vontade de servir. Meus sentimentos são positivos. Infelizmente, hoje esse preconceito se reproduz mais na classe pobre”.

*Representação do Sagrado – símbolo de ligação com as Divindades*

(Jorgina)

“Para mim, significa tudo. Principalmente, quando se diz ‘de santo’. O *orixá* é o ar que eu respiro. Abaixo de Deus, sem meus *orixás*, eu não sou nada. Quando preciso, clamo por eles e sou socorrida. Confio muito no espírito do meu pai, não tem nada que eu peça que não alcance”;

(Bura)

“É uma mulher do *candomblé*, não precisa ser feita. Quem não é do *axé*, vê com outro olhar. Hoje eu me vejo livre, antes não. A gente mesmo é que às vezes se afasta. Antes eu ouvia manifestações de racismo e fingia que não ouvia”;

E (Nega)

“Um privilégio, ser superior para um *orixá*, pois, não é todo mundo que tem reponsabilidade, que vai encarar uma vida dessa, você ver ali sua mãe, seu avô, sua família está toda ali. Saber que você foi escolhida também para tá ali, é um privilégio. Nem sei dizer o tamanho desse amor”.

*Mulher honrada – que tem orgulho ou é valorizada*

(Bal)

“Olho com bons olhos. Me sinto feliz”;

(Neidinha)

“Aonde eu vou, se alguém me apontar como uma mulher de santo, eu me sinto alegre. Não tenho problemas, você é que tem que se assumir. Quando fala como uma coisa positiva, eu me sinto orgulhosa, mas se for de forma negativa pra mim é um sofrimento de *bulling* (racismo)”;

E (Xuxa)

“Acho bonito uma pessoa dizer ‘ela é mulher de santo’, filha de Mãe Nilza de *lansã*”.

*Mulher digna de respeito – sinônimo de boas referências*

(Ximena)

“Como algo grandioso. Alguém saber que eu sou mulher de santo e me respeitar por eu ser uma mulher de santo. Uma questão de merecimento, de

respeito. Nunca enfrentei dificuldade em resolver alguma coisa, no dia a dia, por eu ser do *candomblé*”;

E (Paty)

“Tem que ter respeito, tem que saber se comportar como uma mãe de santo dentro ou fora. Sem baixaria, tem que se dá o respeito. A mulher de santo é bem aceita na cidade de Nazaré”.

*Mulher de conhecimento – que conhece os mistérios da vida e os meios de sobrevivência*

(Karol)

“Minhas colegas sempre me perguntam coisas, principalmente, quando têm sonhos, elas me perguntam. Significa uma mulher de saber. Eu acho bom, mas eu fico envergonhada quando elas ficam me perguntando. Porque ficam muito em cima, não pode ter um sonho. Elas gostam mesmo. Tem umas que têm medo, mas querem saber” (18 anos).

Neste outro conjunto incorporamos aspectos, ideias, associações que interpretamos como simbolismos, particularmente, de luta e de resistência feminina contra todas as opressões a ela sobrepostas, sobretudo, pela sua religiosidade.

*Mulher de luta – de labuta, de atitude, de ação*

(Sônia)

“Uma mulher de santo é guerreira, vitoriosa, trabalhadeira, que crê na sua religião, que tem fé. É uma mulher de fé. Eu tenho orgulho, o que não aceito são as coisas erradas que têm, bate boca, fofoca. Eu resolvo, coloco todos no seu lugar, do meu jeito, com o desprezo”;

(Pipiu)

“Algo gratificante, pois, além de ser negra, guerreira, soldadora, professora, técnica de segurança do trabalho e ainda faço parte de uma religião de matriz africana, significa romper barreiras”;

E (Luana)

“Faz muito sentido. É uma mulher guerreira. Exemplo de Mãe Nilza, que de madrugada já está de pé”.

*De grande importância e poder – que pode ajudar ou resolver por alguém*

(Aláide)

“Bom. Acho grandioso”;

(Dedéu)

“Eu me sinto uma celebridade, só a pessoa vim a meus pedir deitar, pedir a bênção, com respeito. Eu amo essa religião”;

E (Vanessa)

“É um orgulho, é um luxo, uma ‘poderância’ muito grande. Quando disse Vanessa é feita, eu me senti grande. Para mim foi tudo, embora com o nível pequenininho, a baixo de Deus. É um prazer imenso ser o que sou.

*Símbolo de resistência – de superação, de fortaleza*

(Andressa)

“Para quem realmente ama o Axé, precisa lutar contra qualquer pessoa, porque é uma escolha. Aproveitar os ensinamentos e cada detalhe, porque o axé é coisa que vai se levar para o resto da vida. Porque a gente aprende hoje para ensinar amanhã. E não tenho medo de mostrar que sirvo ao meu *orixá*, por conta de qualquer coisa deixar, pois, quem não pode te deixar é o seu *orixá*, o resto a gente acostuma”.

Ressaltamos que nossa intenção não foi delimitar, mensurar ou padronizar tais pensamentos dentro de uma ou outra dimensão, indicamos apenas uma aproximação ou inclinação para uma delas, mesmo porque, sabemos que essas representações no imaginário simbólico das pessoas não têm fronteiras, além disso, estão, constantemente, em transformação e/ou evolução, como resultado das experiências vivenciadas.

Percebemos que o significado da expressão “mulher de santo” para as mulheres do Terreiro Reinado Congo de Ouro é, além de tudo o que ouvimos, muito mais. Constatamos que a responsabilidade do fazer religioso, não só a limpeza, preparo dos alimentos, as orações, mas o atendimento e execução dos trabalhos, cuidar da casa, filhas/os e do financeiro, tudo isso, tarefa de uma *ialorixá*, especialmente, da líder desta comunidade, transforma este cargo numa tarefa difícil



de conduzi-la, ela e outras sustentam: “Não é para todo mundo”; “É uma mulher guerreira”; “Exemplo de Nilza, que de madrugada já está de pé”. Estas declarações confirmam o que suspeitamos e apreendemos de outras vozes antes e/ou durante esta pesquisa. Contudo, há outras representações, simbologias no imaginário feminino, deste terreiro.

Chamou-nos a atenção, especialmente, quando muitas dessas mulheres não levam em conta esse esforço de doação, mas sim, as bênçãos que recebem por pertencer ao Sagrado e o quanto pertencer a este as engrandece: “Algo gratificante”; “O *orixá* é o ar que eu respiro”; “Um privilégio, ser superior para um *orixá*”; “Me sinto feliz”; “Como algo grandioso”; “Uma mulher de santo é guerreira, vitoriosa”; Mulher que nasceu para o *axé*”; “Eu me sinto uma celebridade”; “Acho bonito uma pessoa dizer que ela é mulher de santo, filha de Mãe Nilza de *lansã*”. Também inferimos que, por mais que outros aspectos relativos às representações e simbologias desta expressão, por essas mulheres, sejam evidenciados, o significado de permanência, continuidade, superação, persistência e resistência jamais faltarão ou serão apartados da representação de um Sagrado de religiões afrodescendentes, especialmente, do *Candomblé*, singularmente, para essas mulheres que guardam uma história de luta, doação e abdicção para erguer e sustentar por mais de 60 anos o terreiro e sua comunidade, um patrimônio histórico na cidade de Nazaré das Farinhas: “Uma mulher de santo é guerreira”; “É uma mulher guerreira”; “[...], pois, além de ser negra, guerreira, soldadora, professora, técnica de segurança do trabalho e ainda faço parte de uma religião de matriz africana, significa romper barreiras”; “[...] é um luxo, uma ‘poderância’ muito grande”; “E não tenho medo de mostrar que sirvo ao seu *orixá*, por conta de qualquer coisa te deixa, pois quem não pode te deixar é o seu *orixá*, o resto a gente acostuma”. Dessa forma, resumimos que, dentre todas outras representações, para estas mulheres, o seu sentido da expressão “mulher de santo” guarda, especialmente, o de manutenção, ligação, elo com o *arkhê*, com as suas origens, como sujeito de sua verdadeira história, como uma mediadora entre o passado e o presente, símbolo de continuidade e atualização, que por si só comunicam de “quão longe vieram seus passos”.

### 6.12.3. Mensagens que ecoam de dentro do terreiro: homenagem à saudosa Mãe Estela de Oxóssi

Abriremos essa seção prestando uma homenagem à Mãe Estela de Oxóssi, pelo motivo desta grande Mãe buscar na cidade de Nazaré das Farinhas, onde se localiza a morada Sagrada destas mulheres, um abrigo tranquilo para seus últimos dias de vida.

#### *Homenagem à saudosa Mãe Estela de Oxóssi*

Nascida em 1925, em Salvador, uma das maiores *ialorixás* do país. Iniciada aos 14 anos de idade, no *Ilê Axé Opô Afonjá*, situada na mesma cidade, para o qual, aos 51 anos, foi escolhida pelos *Orixás* como nova líder. Faleceu em 27 de dezembro de 2018. Seu último ano de vida, viveu na cidade de Nazaré das Farinhas. Eis aqui duas de suas inúmeras e sábias mensagens extraídas do *GELEDÉS*, Instituto da Mulher Negra (2015):

“Quem não tem medo? Nós temos medo, mas temos fé e temos força de vontade para superar esse medo. Um de nós ajuda o outro a segurar essa barra” (Mãe Stella de Oxóssi);

“A vida é bela, gozá-la convém. Ou seja, a vida é boa, vamos gozar tudo que Deus nos deu”. (Mãe Stella de Oxóssi).

Como forma de manifestação de respeito à vozes femininas, preocupamo-nos em solicitar a elas, como sábias mulheres, que deixassem uma mensagem direcionada para quem desejasse, com identificação direta, caso essa fosse a vontade de cada uma. Então, ouvimos nos “entres-sons” dessas vozes, desses discursos femininos, muitos sentimentos:

#### *De reconhecimento de uma grande Mãe*

Demonstração de apreço, carinho e reconhecimento do valor de sua mãe de santo, Nilza de *Iansã*. Que, assim como tantas outras, que assumem não só lugar de mãe espiritual, em todas as dimensões, é, também, aquela que alimenta, socorre e defende filhas/os das mazelas da vida:

(Luana)

(Para minha mãe)

“Que Deus ajude ilumine bastante, dê muitos anos de vida, que ela procure se resguardar, se proteger mais, que viva mais para ela e esqueça os outros. Cuide de sua saúde. Que os dela olhe para ela com mais amor, mais carinho, que é isso que lá merece”.

*Proteção para as novas gerações da comunidade*

Há quem se preocupe como o futuro de uma nova geração, da sua descendência. Visando assegurar um futuro de liberdade para não viverem presos às armadilhas da vida:

(Bel)

(Para os meus netos)

“Vou deixar para os meus netos, porque meus filhos já sabem de tudo, esses meninos meus me dá aula, da parte do *candomblé*”.

“Que eles não se envolvam com tráfico”.

*Apelo à humanidade*

Aquelas que buscam respostas em algo que julga superior a tudo e a todos, apelando para o princípio da unidade dentro da humanidade; e lembrando-nos que existe um Deus comum a todas as crenças:

(Sueli)

“Que as pessoas se respeitem umas aos outras para buscar mais energia positiva. Deus lançou tudo no mundo sem preconceito. Cada um precisa buscar o seu espaço. Porque no final é Deus que vai determinar quem fez o mal e quem fez o bem. As pessoas precisam se unir, se amar, se respeitar”;

E (Bura)

“Religião não salva ninguém. A gente é que tem que vigiar. Peço para as pessoas amar mais o próximo”.

*Aos agentes do racismo religioso*

Àqueles/as que não aprenderam dentro de sua “doutrina” religiosa o que é respeito; que não demonstram nenhuma noção de princípio de humanidade; se veem perseguidos por uma entidade, por elas/es forjada e insistem em associar à religião do outro; além disso, que assume sua religião com princípio único de prosperidade e enriquecimento às custas da exploração da representações religiosas, do Sagrado de religiões afrodescendentes:

(Nilza)

(Para os que criticam)

“Que eles aprendam a respeitar a religião”;

(Bal)

(Para quem persegue o Axé)

“Desejo a eles muitas felicidades e saúde, que eles possam ser felizes também como nós somos”;

(Paty)

“Hoje o *candomblé* é muito criticado, porque tem gente que não se dá o respeito. Não se sabe mais quem é mãe de santo, quem é *iaô*. O *candomblé* deveria se unir mais, porque as igrejas evangélicas estão tomando posse (a frente). E está acabando. Há um tempo atrás aí, o povo reclamando que não queria que matasse mais animais”.

*Sobre Mãe Stella de Oxóssi:*

“Ela me dava muito conselho, para eu comportar como *iaô*, que não era para fazer certas coisas. Eu estive junto com ela até os últimos suspiros no hospital em Santo Antônio de Jesus. Foi uma experiência muito boa o tempo que passei junto dela”;

E (Vanessa)

“Eu Vanessa, entrei por amor e por amor e fé estou. Peço que outras pessoas aprendam a nos respeitar, assim como nós os respeitamos. Que não fiquem, criando trabalhos que não fizemos para nos difamar. Penso que, se cada um viver a sua religião, respeitar uns aos outros, teremos muito mais paz no mundo”.

*Conselho ou apelo ao povo de santo*

Demonstração de insatisfação pelos rumos que tomaram os valores da tradição religiosa.

(Sônia)

(Para o povo de santo)

“Peço que *Obaluaiê*, como o homem da Terra e da Morte que dê força, paz, luz e conhecimento a todos povo de *axé*. Que eles fossem mais unidos. União é tudo numa religião. Que eles sejam mais humildes”;

(Dedéu)

“Eu acho que o povo do *axé* tem que ser mais unido. Hoje, um quer ser mais do que o outro. Quer botar uma roupa melhor do que outra. O *orixá* não é riqueza e sim pobreza (humildade). O *Orixá* vem do barro, da natureza, dessas coisas”;

(Karol)

“Eu acho o *Axé* uma coisa boa. O que não aceito é a fuxicaria. Um quer vestir uma roupa melhor do que outro. Quer ser melhor do que outro, ficar desfazendo do santo do outro. Colocando o seu lá em cima e o do outro lá embaixo. O *axé* é uma família, deveria ter mais união e eu não vejo nada disso, dentro do *axé*”;

(Xuxa)

“O que eu faço é por amor pelo a meu *Orixá* e pela minha mãe. Peço a todos que é do *candomblé*, que viva isso que eu vivo. Porque muitos estão por aparência, para ser mais do que o outro, por vaidade. O *Orixá* não gosta de riqueza. Você pode botar o pano mais barato que for, o *orixá* vai aceitar, não pense que ele vai aceitar só porque o pano é caro. A riqueza já vem de berço, só a gente ter o *Orixá*, é uma riqueza já”;

E (Ximena)

(Para o povo de *Axé*)

“Para que as pessoas do *axé* tivessem mais união, mais respeito pelo *axé*”.

### *Afirmação*

Dá testemunho, comprovação, certificação, consolidação de um lugar, de suas origens, de sua alteridade, de auto reconhecimento, e colocando-se neste cenário como ser humano, pensante e merecedor de respeito.

(Jorgina)

“Sou do *Axé* e vou morrer no *Axé!*”;

(Aláide)

“A casa do Axé é uma casa muito boa, principalmente a casa de Congo de Ouro”;

(Neidinha)

“Cuidar mais do que você tem. Quem tem fé, cabeça erguida sempre”;

(Pipiu)

“Sou do *candomblé* e carrego comigo meu *orixá* e a minha fé de cabeça erguida”;

(Andressa)

“Para quem realmente ama o Axé, precisa lutar porque é uma escolha, contra qualquer pessoa. Aproveitar os ensinamentos e cada detalhe, porque o axé é coisa que se levar para o resto da vida. [...] E não tenha medo de mostrar que serve ao seu *orixá*, por conta de qualquer coisa te deixar, pois, quem não pode te deixar é o seu *Orixá*, o resto a gente acostuma”;

(Nega)

“Sou negra guerreira, candomblecista, sou filha de *Ogum*, carrego no peito a minha fé. Meus *Orixás* me dão forças para caminhar na luz... Meu coração tem Axé, e se for preciso caminhar no escuro, caminharei com toda a certeza que meus *Orixás* irão me conduzir rompendo as barreiras de todos os obstáculos que tiver no meu caminho, porque a fé faz de mim uma pessoa forte e batalhadora”;

(Marilene)

(À comunidade-terreiro)

“Sou completamente grata à cada pessoa habitante ou participante desta comunidade: cada mulher, homem, idosa e idoso, adolescente e criança pelo respeito, carinho e verdade com que me recebeu e acolheu. Guardarei para sempre, de vocês, as nossas melhores imagens e as mais agradáveis memórias. O contato com vocês favoreceu a ampliação da minha família que passou de pequenina à extensa. Vocês agora fazem parte de minha história, a qual, em muitos pontos, confunde-se com as narrativas femininas deste terreiro. O meu imenso carinho e respeito, primeira e especialmente, às mulheres e aos demais membros da comunidade-terreiro ‘Reinado Congo de Ouro’. Axé!”

Apreendemos das diferentes vozes acima mencionadas que suas preocupações estão voltadas, primeiramente, para afirmação, em segundo, para com o povo de santo em geral ou a própria comunidade e, em terceiro, para o racismo religioso. Resultado que mantém correspondência com suas posições

referentes à existência do racismo religioso e sobre passar por experiência de racismo na cidade, quando, as respostas, pela maioria, não mostraram tal confirmação, tiveram dificuldade de interpretar alguns comportamentos como manifestação do racismo. Estas considerações nos dizem muitas coisas, algumas julgamos mais relevantes para o momento. Estas mulheres estão confessando a nós que combater o racismo é importante sim, que revelar, identificar e denunciar essas pessoas prepotentes e agressivas que agem com desrespeito com o outro, desbancando Deus do seu cargo de Senhor Supremo, Criador do Universo e julgando no lugar dele, é um dos caminhos e não podemos perder de vista, mas, reagir a isso de todas as formas. Todavia, existem outros meios de enfrentamentos do racismo, que julgamos também e/ou mais importantes: as reflexões sobre a própria religião ou comunidade e a afirmação dessa religiosidade no seu cotidiano. Que podemos fazer isto, através do fortalecimento de nossas concepções, origens, de nossos aprendizados; do reconhecimento e valorização de nossas/os líderes espirituais, assim como, as nossas representações nas lutas em combate ao racismo e à opressão, aplaudirmos e apoiarmos, principalmente, quando em defesa de nossa história; não deixarmos perder de vista os laços que nos une; não esquecermos o ensinamento *Ubuntu* “Sou porque nós somos”; que constituímos uma comunidade religiosa pautada no princípio de solidariedade, de compartilhamento, de socialização e nunca do isolamento; e que somos referência de tudo isso, e por este motivo devemos zelar, fortalecer, ratificar e confirmar. Sim, confirmar, a cada dia, que estamos presentes e somos uma realidade mesmo que as/os de fora finjam ignorar-nos. Além disso, julgamos importantíssimo, protegermos, não nos levar por influências externas, absorver concepções vinculadas em todos tipo mídia, gastando a energia de sua casa e seu precioso tempo assistindo programas de TV programados para dizer que nós somos inferiores, principalmente, de outras religiões. Lembramos que a fortaleza de uma árvore está na raiz, mesmo que corte seus galhos, tirem os frutos ou até o tronco, mas, se raiz é forte, ela sempre se renovará, sempre estará presente.

#### 6.12.4. Projetos de vida: ação individual e coletiva (homens)

Perguntamos aos homens sobre desejo em atuar em outra área, mesmo àqueles que declararam ou se mostraram satisfeitos com sua profissão ou

ocupação, ou ainda, com a última função que desempenhou, a mais duradora, no caso dos desempregados. Consideramos que houve uma certa variação para o pequeno número de entrevistados, que formam o total de 6 homens. As duas áreas mais desejadas foram a Cultura/Educação: (Jorge, Grilo e Agenor) e Saúde: (Marcelinho e Jutai) e, em seguida, o Empreendedorismo (Gê). Chamou-nos a atenção, neste quesito, o fato de apenas um homem almejar o empreendedorismo e três a Educação/Cultura. Importante, o quadro social está mudando, pelo menos neste recorte. Pai e filho manifestaram o desejo de ser professor, o pai para dá aula de ioruba e o filho de percussão de *atabaques*. Isto pode estar associado com a função que desempenham dentro do *ilê*. O primeiro, como diz o mesmo, tem a função de passar os ensinamentos para as/os iniciadas/os. E, o segundo, é *alabê*, responsável pelo repertório e toque no culto às divindades. Porém, apostamos mais, no desejo de preservação da cultura africana, o medo de que, em face da insegurança social e cultural pela qual o país atravessa nos últimos anos, seus conhecimentos venham se perder, sem ter quem dê continuidade quando estes não puderem fazer ou fizerem a passagem. Visto que poucos jovens fora do terreiro têm conhecimento sobre as culturas tradicionais. E, quando têm, quase sempre são deturpados, principalmente, pela TV e redes sociais. Esse tipo de mídia tem seu benefícios, mas, ao mesmo tempo, mostra-se muito perigosa. Ressaltamos que as crianças da comunidade, principalmente, as iniciadas, demonstram conhecimento sobre os cânticos das Divindades da Casa e dominam um pequeno vocabulário ioruba, além da percussão. Entedemos que a preocupação desses dois, dentre tudo acima mencionado, é, também, pela propagação da cultura. O terceiro, mostra satisfação em trabalhar como professor de dança afro, algo que fez no passado.

Dos 6 homens ouvidos sobre dedicar-se a uma outra profissão ou ocupação, caso tivesse uma grande oportunidade de continuar os estudos, por qualquer que seja o benefício ou meio, todos se referiram mais diretamente a uma área de atuação. Salientamos que dentre eles, 4 concluíram o 2º grau (Jorge, Agenor, Marcelinho e Gê) e 2 possuem fundamental II incompleto (Grilo e Jutai).

Fora um deles que, por opção, não se ocupa de outro fazer, para dedicar-se mais ao fazer religioso (Agenor):

(Agenor)

“Não possuo nenhuma outra ocupação. Fui empregado no colégio, dando aula para as crianças”.



Em relação aos demais, somando 4, somente 2 estão trabalhando fora do terreiro: (Jorge e Marcelinho):

(Jorge)

“Sou encarregado de obras”;

(Marcelinho)

“Trabalho em casa de família, mas não é fixo (diarista). Minha mãe tem 12 anos que trabalha numa mesma casa de família”.

Os outros 3 estão desempregados (Grilo, Gê e Jutai).

(Grilo)

“Desempregado. Trabalhava na firma ENSEADA como mecânico. A firma fechou”;

(Gê)

“Sou mecânico industrial. Estou desempregado. Participo de projetos sociais fora da comunidade (esporadicamente)”;

(Jutai)

“Sim. Sou pedreiro, mas ultimamente estou desempregado, só quando aparece algum serviço”.

Sobre a satisfação com o trabalho atual ou o último, somente 3 responderam “sim” (Jorge, Agenor e Jutai). O segundo só se ocupa do fazer religioso por opção e, este último, está desempregado. No tocante aos outros, 1 apesar de estar trabalhando, não pretende continuar atuando na função atual; sobre os 2 que não estão desempenhando nenhuma função no momento, também, não se mostraram satisfeitos.

#### *Satisfação com a profissão*

(Jorge)

“Estou satisfeito”;

(Agenor)

“Não possuo nenhuma outra ocupação” (Por opção);

E (Jutai)

“Sim. Me sinto muito bem com o que faço”.

Apesar do nível de escolaridade entre destes homens ser maior em relação às mulheres, apenas um deles demonstrou uma real intenção de fazer um curso

superior, embora as idades, em relação à maioria das mulheres, sejam muito mais favoráveis. O que tem mais idade, possui 61 anos e os demais não passam de 41. Constatamos que as mulheres nesta comunidade demonstram mais esforço para uma mobilidade social, mediante os estudos que os homens. Não podemos associar à questão de constituir família, porque as mulheres também constituem, mas continuam na busca de oportunidades via os estudos. Salientamos que um deles que considerou continuar os estudos para adentrar na área Social, foi mais visando uma possibilidade de envolvimento com projeto voltados para a cultura afro-brasileira e, mesmo assim, o motivo relacionava-se mais à visibilidade que a área da cultura possui, algo que não ficou bem definido, e como não especificou em qual setor da cultura, necessariamente, não precisaria de um curso superior específico para começar atuando, mas de outros incentivos, talvez. Além disso, durante as observações, em outras conversas, sempre mencionou o desejo de trabalhar com a cultura, porém, sempre persistindo em ter seu próprio negócio na área da cultura. Desta forma, entendemos que as mulheres desta comunidade continuam sendo a linha de frente na luta pela mobilidade social por meio dos estudos, assim como em outros aspectos.

#### *Projeto/Ação individual*

Educação/Cultura (desejo de ser professor na área da cultura):

(Jorge)

“Professor. Gostaria de ensinar a língua *yorubá* às crianças”;

(Grilo)

“Se tivesse continuado os estudos, eu seria um professor. Acho tão bonito. O que ele faz e escreve todos seguem”;

(Agenor)

“Gostaria de atuar na área de Artes, com dança. Já dancei muito e fui coreógrafo. Fui empregado no colégio, dando aula para as crianças”. [...] “Tem hora que me dá vontade de continuar os estudos, mais não dá mais, por causa das coisas da religião, que tem que se fazer. Porque se chegar uma pessoa, e eu estou na escola, e aí?”.

Saúde (enfermeiro):

(Marcelinho)

“Gosto de trabalhar na área de saúde. [...] Sim. Pretendo continuar os estudos e a preferência é fazer Enfermagem”;

E (Jutai)

“Gostaria de trabalhar na área da Saúde. [...] Sim. Sinto falta e muito. A pessoa sem estudo não é nada nesse mundo, depende dos outros”.

Empreendedorismo (próprio negócio na área da cultura):

(Gê)

“Sim. Gostaria de ter meu negócio próprio”. “Se eu pudesse continuar os estudos, eu ia adentrar na área Social, porque eu gosto muito e o trabalho social tem muita visibilidade na área”.

#### *Projeto/Ação coletiva*

Como já discutimos anteriormente, nesta questão e em oportunidades passadas, a ação coletiva é aquela que é pensada ou executada para benefício mútuo de uma coletividade, em decorrência da identificação ou surgimento repentino de um problema que atinge, de uma só vez, muitas pessoas de uma população ou comunidade. Pensada para corrigir, reestabelecer ou criar caminhos para as soluções de problemas sociais. Dessa forma, pensando na comunidade em questão, ouviremos os homens, igualmente, neste sentido. Repetimos que a preocupação com o tombamento do terreiro é um desejo comum na comunidade, entre homens e mulheres. Todavia, outros ideais permanecem, na mesma natureza, entre os homens. Apenas 1 não fez menção direta a um trabalho voltado para o coletivo. Referente aos demais, no total de 5, dividiram-se entre: 1 que declarou ações voltadas para benefícios internos do terreiro, visando a ampliação dos espaços Sagrados. Os seguintes, totalizando 4, em ações voltadas para fora, alcançando outras comunidades – 1 pensou numa ação que viesse colaborar com a área da Saúde; e os outros, somando 3, consideram ações dirigidas para a área da Educação/Cultura. Vejamos a seguir:

Para o terreiro:

Infraestrutura (ampliação do espaço-terreiro)

(Agenor)

“Se eu tivesse dinheiro eu fazia os quartos dos santos aí no fundo. Um para cada *orixá*, e uma pousadinha para o povo que chegar, se alojar, ficar. Os santos estão assentados, mas, não tem quartos. Um quarto separado para colocar os assentos de cada santo”.

Para outras populações:

Educação/Cultura

(Jorge)

“Gostaria de ter um espaço para ensinar língua ioruba às crianças, capoeira, berimbau, *maculelê*, culinária”;

(Grilo)

“Uma escola aqui na comunidade para dá aula de toque, porque eu sei que eu tenho o dom daquilo ali”;

(Marcelinho)

“Aula de capoeira para jovens e crianças”;

(Gê)

“Penso muito no social. *Candomblé*, hoje, era para ter curso de ioruba, de roupas africanas, maquiagem para a pele negra, dança afro”. *Projeto social*: “Se eu tivesse condições, investia em informação e formação cultural, não só para a minha comunidade, mas para todas de Nazaré”.

Saúde

(Jutaí)

“Gostaria de trabalhar na área da saúde. Ajudar ao povo, ao próximo que está merecendo (precisando)”.

Verificamos que os homens em relação às mulheres apresentaram mais projetos voltados para a coletividade fora do terreiro e essas atividades estão voltadas para a área de ensinamentos da cultura. Enxergamos como um interesse pela propagação e continuidade da cultura. Em contrapartida, as mulheres mostraram-se mais preocupadas com ações mais urgentes como alimentação, segurança, saúde, demonstrando preocupação, principalmente, pelas crianças e idosos. Isso revela-nos que, nesta comunidade, os olhares voltados para necessidades

consideradas básicas para a sobrevivência da/o Outra/o é, primeiramente, uma causa feminina. Chamamos a atenção que apenas um deles pensou em uma ação votada para uma causa mais urgente, a saúde (Jutaí).

#### 6.12.5. Expressão Homem de Santo

*Homem digno de respeito – sinônimo boas referências*

(Jorge)

“A carga é pesada, tem que ter muito respeito. Soa positivo. Tenho muito orgulho por ser o que sou hoje”.

*Trabalho (fazer religioso) – de ocupação, reponsabilidades*

(Agenor)

“É um homem que se dedica ao santo. Tem suas horas de dedicação ao santo e tem suas horas para o pessoal também. Eu sei muito dividir. É uma honra. Você vim me entrevistar, porque sou um homem de santo”.

*Homem de santo (aboró inkice)*

(Grilo)

“Eu acho bom. Eu sou respeitado em todo lugar. Não desfaço de ninguém. Onde eu vou os *ogãs* me respeitam. Não canto dando sotaque a ninguém, não arrombo couro (*atabaque*). Todo mundo me conhece, me chama Pai Grilo de Oxóssi. Me sinto bem, eu me sinto com mais saúde quando as pessoas me chama Grilo de Oxóssi. Eu sinto que estou vencendo uma guerra, como que tivesse saindo do chão. Do que era minha vida... Eu já sonhei virando no santo”.

*De grande importância e poder – que pode resolver por ou ajudar alguém (defende respeito mútuo)*

(Gê)

“A expressão homem de santo hoje na minha visão está muito banal, todo mundo quer dizer que é, até para intimidar o outro. Mas ser homem de santo é ter *ruber*, quer dizer, saber entrar e saber sair, respeitar os mais velhos, os mais novos, pois, querendo ou não você já foi um mais novo, tem que saber respeitar os *abiãs*. Significa posto, quer colocar seus *brajás*, colocar suas roupas ricas para chegar no *candomblé* o povo dobrar o couro, sentar nos melhores assentos, o povo se curvar. Tocar foguete, é tradição, quando chega o povo de fora, de outra cidade. As pessoas já sabem e esperam tocar o foguete para entrar”.

*Símbolo de resistência – de superação, de fortaleza*

(Marcelinho)

“Alguém me chamar de homem de santo, tá me fortalecendo, seja porque tá criticando ou não, porque é a minha religião. Cada vez que falam ‘ali é um homem de santo’, termina me fortalecendo. Porque eles sabem quem eu sou, minhas origens. Me dá forças para eu continuar ser quem eu sou”.

*Homem honrado – fonte de orgulho ou é valorizado*

(Jutai)

“Me sinto orgulhoso porque tenho o *Orixá*, o dom na minha vida”. *Omolu, Obaluaiê, Iansã (Eparei!)* é tudo na minha vida”.

Observamos que, dentre os homens, a simbologia da expressão “homem de santo” pouco variou. Apesar de suas declarações indicarem outras possibilidades, elas concentram-se mais na palavra “respeito”. Isto dirige-nos para uma antiga questão: a reivindicação do masculino por este “seu espaço” de poder. A maioria dos homens negros, assim como, a maior parte da população negra, neste país, não teve acesso ao poder na sociedade moderna. Então, reencontra na religião a possibilidade de recolocar-se num quadro de representação social, neste novo mundo. E, os homens negros, desta e de outras comunidades, que assim pensam, colocam a busca pelo poder em primeiro lugar, num espaço, predominantemente, feminino. É, evidentemente, que a mulher em seus planos ficará para depois ou abaixo numa hierarquia de pretensões. Entendemos que, mesmo dentro da

religiosidade e, especialmente, nesta comunidade, o homem continua colocando a luta pelo poder acima de todas as outras coisas. Ressalvamos que nem toda luta pelo poder é indigna, principalmente, no contexto para o qual fomos impelidos. Destacamos que esse princípio não se ajusta como o principal dentro de uma comunidade-terreiro ou, pelo menos, não deveria, pensando nos princípios em que as comunidades, principalmente, as mais tradicionais foram erguidas, desde quando a diáspora negra nesta terra foi lançada, ou seja, logo no início da escravização de africanas/os nas Américas. Nessa concepção, as comunidades se sustentam dentro do princípio do mutualismo, em todos os sentidos, inclusive no respeito.

Salientamos que houve, também, quem concebesse a expressão com outros valores: a doação para o Sagrado – “É um homem que se dedica ao santo”; à afirmação de identidade – “Porque eles sabem quem eu sou, minhas origens”; e ao Sagrado como a única causa de sua sobrevivência – “*Omolu, Obaluaiê, lansã (Eparei!) é tudo na minha vida*”.

#### 6.12.6. Mensagem

##### *Conselho ou apelo ao povo de santo*

Para reflexão sobre suas ações e atitudes:

(Grilo)

(Para o povo do *candomblé*)

“Para o povo do *candomblé* cuidar mais do seu *orixá*. Que respeite mais, que valorize os 21 dias que passou no *roncó*. Que dê mais respeito ao pai e a mãe de santo”;

(Agenor)

“Eu queria que o povo de *candomblé* fosse todo mundo unido. A união é que faz a força. Porque o próprio povo do *candomblé* é que tem preconceito com a religião, mesmo”;

(Gê)

“Eu diria que a gente tem que ser mais amor e menos valor, hoje em dia se perdeu tudo. *Candomblé* também é solidariedade. Ser mais humilde uns com os outros, ser menos EGO. Pessoas reclamam da roupa dos outros, a gente renasce na palha e nasce para o santo. A gente não cultua o demônio, nem o diabo”. *Parcela*

*de culpa do povo do axé:* “A gente do *candomblé* recua muito com essas coisas do segredo, não é assim. Tem seus segredos, mas não é essa coisa toda, não precisa se enclausurar tanto”.

*Aos agentes do racismo religioso*

Busca pelo respeito, inclusive, para com as crianças:

(Jorge)

“Ter mais respeito pelo santo, principalmente, pelas crianças, elas que são o futuro de tudo”;

(Jutaí)

“Aquele que desfaz de minha religião, que cuide cada qual de si”.

*Convocação do povo de santo para luta contra racismo religioso*

Defender a si e os símbolos religiosos também:

(Marcelinho)

“A gente tem que lutar não só pela gente, mas sim pelo *Axé* também. A gente tem que lutar pelos santos, os guias, porque eles dão forças a gente para continuar enfrentando o racismo religioso que nos afronta no dia a dia. E com essa força nós vamos quebrar todas as barreiras que vem de lá pra cá. *N'zambi ua kotesa!* (Deus abençoe!)”. Usado no sentido de *muito obrigada!*

*Resposta:* “*Aueto!*” (*Axé! Amém!*).



## CONCLUSÃO

Esta dissertação de mestrado assumiu, como compromisso, compreender o discurso da mulher negra de santo no seu contexto religioso – o *candomblé*, em que a sua representatividade é significativa, mais precisamente, no Terreiro Reinado Congo de Ouro, visando formar bases sólidas para discussões, inferências e reflexões sobre a presença desta mulher, no âmbito do município de Nazaré da Farinhas. Para tal, investigação, apoiamo-nos na metodologia da fenomenologia e genealogia, a primeira para investigar o sujeito no cotidiano, através de suas múltiplas revelações, a segunda, para a elaboração de um panorama histórico do terreiro, desde seu fundador até à atual líder. Desse cotidiano apurarmos um pouco do universo masculino, usado para contribuição dos aspectos mais gerais do terreiro, mas especialmente, como pretexto para a discussão de gênero. Do que interrogamos ou objetivamos compreender do universo feminino na comunidade, campo desta pesquisa, trazemos nossas considerações.

As mulheres de santo da comunidade em questão, enfrentam discriminação de gênero em alguns casos, explícita ou implicitamente, mesmo de ex-companheiro. Todavia, alguns discursos ou manifestações por parte do masculino são interpretadas apenas como relacionadas à religião e, boa parte dessas mulheres não percebe o discurso de gênero incorporado. Na maioria das vezes, a religião é somente um pretexto do masculino para a dominação feminina. Por outro lado, a presença do sexismo é dissimulada, ou melhor, não é percebida. É entendida, isoladamente, como tentativa de dominação do masculino numa questão familiar e de gênero, particularmente, quando trata-se de companheiro adepto de outra religião, que, social e/ou profissionalmente, mantém uma relação mais próxima de pessoas brancas de classe média – se a mulher de axé é mais propícia a trair o companheiro, sem dúvida alguma, a cor negra entra em questão. Adiantamos que, referente às entrevistadas, com exceção de duas, todas elas possuem companheiros negros. Dentre outras questões, dentro do terreiro há um patriarcado instalado que interfere na visibilidade feminina, principalmente, a liderança atual, que por mais que se esforce e dedique-se ao terreiro e à comunidade é sempre comparada com a figura masculina que a antecedeu, as qualidades desta são apresentadas como alguém inigualáveis e inatingíveis por outro/a liderança. As suas ações e atitudes são sempre confrontadas com as do outro. Esta visão é de

predominância masculina. Os homens são muito saudosos de um modo austero, inflexível e conservador de conduzir o terreiro. As figuras femininas passam o dia inteiro ouvindo o “hino” do masculino, inclusive a mais idosa delas. É respeitada, tratada com a maior assistência, carinho e dedicação pela sua descendência. Porém, seu nome não é invocado a todo instante. As imperfeições da figura masculina são vistas como necessárias ou compensadas por outras faculdades, qualidades, virtudes, aptidões e grandezas do imaginário masculino. A boa notícia é que estas mulheres não são subordinadas aos seus companheiros, no seu particular, não admitem transgressões destes; quando se veem em desvantagem, as mais velhas rompem com as intimidades de um casal e as mais novas separam-se ou terminam o namoro, e continuam a vida como outro companheiro; a grande maioria não tem medo de recomeçar. Outras, em contextos diferentes deste, continuam com os companheiros, mas transgredem as suas regras, não aceitam ou permitem que os mesmos determinem ou as impeçam de realizar coisas importantes em suas vidas, principalmente, sociais e religiosas. A maior parte não se submete aos ditames do patriarcado, aos poucos elas vão quebrando as barreiras desse, pelo menos, nos seus lares. Aliás, é importantíssimo destacar o esforço da líder religiosa, *lolorixá* Mãe Nilza de *lansã* e, igualmente, de suas irmãs que tudo fazem em nome do pai ancestral, o *Babalorixá* Roque Congo de Ouro, para preservar sua memória, o *arkhé* e o *Axé* por ele plantado naquele chão, mas, excepcionalmente, a grande Mãe, rompe com alguns valores desse passado, mais precisamente, no que concerne ao apoio de outros gêneros, para o acolhimento destas/es “novas/os excluídas/os” pela sociedade: *gays*, *trans*, *lébicas*, etc. Aprendemos que é mais difícil derrubar o muro do esquecimento social, da invisibilidade constituída num passado, em que os valores eram muito mais injustos com a parte feminina, no contexto desta comunidade e, igualmente, na cidade, a qual possui mais de 448 anos de história marcada pela escravidão, chefiada pelo senhor dono engenho, que tratava de forma desumana a diáspora, privando-a de toda dignidade, sendo essa violação, para a mulher, foi muito mais agressiva, que quebrar os bloqueios do presente, do cotidiano.

Em geral, o sistema educacional dessa cidade, para as referidas mulheres, ainda opera do ponto de vista apenas da classe dominante. Os conteúdos dos livros didáticos e as atividades escolares são, prioritariamente, eurocêtricos. Apesar de seus líderes não se manifestarem, explicitamente, contra a religião, impera a

omissão, quando isso ocorre no contexto escolar. O nível de instrução das mulheres, além da sobrecarga com outras ocupações, dificulta o acompanhamento das atividades de filhas/os por elas, visto que esta responsabilidade fica totalmente a cargo das mesmas, com raríssimas exceções. Assim, as crianças não contam com assistência devida, neste sentido.

Elas entendem que o baixo nível de escolaridade em que se encontra a comunidade configura-se como grande empecilho contra o avanço para condições de vida melhor, mas não veem muitas chances de avançarem, no momento, visto às providências que têm de tomar no dia a dia para sobreviver. A multifocalidade da mulher negra é, expressivamente, presente na comunidade. Elas não esperam pelos seus companheiros para a defesa de sua família. Além do fazer religioso, dos fazeres domésticos, desempenham mais uma ou duas atividades. Mesmo aquelas que possui um emprego fixo, não se contentam com uma só atividade, quando isto é o meio encontrado para alimentar sua família. Desta forma, ficam sobrecarregadas mais que os homens, tendo que abandonar muito jovem os estudos, mais frequente, com as de mais idade hoje. Todavia, algumas destas mulheres saíram na contramão do destino e conseguiram agarrar-se à mínima oportunidade que apareceu para concluir o ensino médio ou superior, mas mesmo assim, enfrentam outras barreiras, o desemprego, às vezes, tendo que recuar para um curso profissionalizante, depois de cursar uma graduação.

Essas mulheres, também, acreditam que o espaço físico influi no relacionamento dentro da família, e que a disputa por lugar, a busca por privacidade, fruto da particularidade de cada um e suas necessidades dentro de uma coletividade, é motivação de certos desentendimentos. Reconhecem essa situação, principalmente, na casa sede do terreiro e, embora algumas manifestem a intenção de romper com esta situação, não veem nenhuma outra possibilidade, no momento, ou, no fundo, tentam esconder, sobretudo, a falta que faria o apoio imaterial, proteção, amizade, de uma referência religiosa da importância Mãe Nilza. A aglomeração de pessoas na casa da mãe espiritual nesta comunidade-terreiro, deve-se à soma de tantas/os filhas/os, espirituais ou não, que ela acolhe.

Na busca pela contemplação de conteúdos relacionados à convivência na comunidade, encontramos duas questões que atravessaram quase todas as declarações relativas ao seu cotidiano, a maioria refletida no pensar feminino e, fração menor, no masculino. Uma delas é referente aos ciúmes, a disputa pela a

atenção de Mãe Nilza, entre os membros do terreiro. Embora, no momento da entrevista, poucas/os tenham mencionado diretamente o assunto, mas averiguamos em outros quesitos e nas observações. A outra questão diz respeito à roupa – ao que *a/o* outra/o veste ou deixou de vestir, apontada como uma das causas dos corriqueiros e rápidos desentendimentos.

Concluimos, com base nas justificativas de vozes de dentro e de fora desta comunidade, que esse é um comportamento antigo da comunidade, e seu Roque tentava controlar impondo algumas regras como: um/a só vestia novo se todas e todos vestissem. Todavia, com a ascensão financeira da família, seu Roque e dona Maria passaram a garantir que a família e, igualmente, a comunidade do terreiro vestissem roupas novas nas principais ou grandes festanças. O certo é que, com a passagem deste para o *orun* e a crise financeira crescente que assolou todo o país, esse benefício ou regalia ficou muito difícil de ser mantido pela nova liderança, e as prioridades passaram a ser outras mais urgentes. Não obstante, de qualquer jeito, o costume de vigiar o que *a/o* outra/o veste continua. Entretanto, a dificuldade de adquirir uma peça de roupa ou indumentária nova para cada festança é contornada com a competência de Negão, o estilista afro-religioso do terreiro, mas que atende esta e outras comunidades-terreiro também. Ele utiliza uma técnica muito antiga, a customização. Por conseguinte, ele consegue renovar o guarda-roupa das Divindades com baixo custo e todas/os ficam alegres e satisfeitas/os para receber seu o *Orixá*. Contudo, essa questão não traz consequências mais graves para o relacionamento, pois, conforme as/os mesmas/os, um aborrecimento desse tipo é muito passageiro e, às vezes, levado para o lado do humor.

De acordo com essas vozes, o sistema de saúde da cidade, além dos avanços, ainda oferece um serviço precário, que não atende às necessidades da comunidade, especialmente, das mulheres. Estas sentem falta de um atendimento mais humano e menos parcial nesses espaços, porém, destacam que a falta de médicos, as enormes filas no atendimento e a demora na marcação de consultas e resultados dos exames, são os mais críticos. A falta de um acompanhamento médico, de uma assistência social e a pouca escolaridade, contribuem para o agravamento e doenças comuns na comunidade, como o diabetes e a hipertensão, assim como, a continuação, por parte dessas, de hábitos nocivos à saúde como o uso do fumo.

Uma minoria destas mulheres entrou para religião por força de grande uma motivação externa, pela necessidade de solucionar um problema na sua vida, entretendo, conforme a grande maioria, principalmente, para as que já nasceram mergulhadas no Sagrado desta comunidade, estar foi uma circunstância da vida, porém, confirmar, iniciar-se e permanecer é, simplesmente, pelo amor ao Sagrado, ao seu *Orixá* e tudo de bom que a religião proporciona-lhe e representa na sua vida, especialmente, a família e a memória do principal responsável por tudo.

Essas vozes sentem-se melhor, mais à vontade, em espaços de domínio público, pela sua atmosfera mais popular e propício encontrar pessoas da mesma crença e/ou classe social. E asseguram que não vão deixar de frequentar os espaços que consideram menos acolhedores ou mais passíveis de encontrar pessoas racistas, porque elas não abrem mão do seu direito de acessar espaços, historicamente, determinados como de brancos, caso tenha necessidade ou vontade. O ideal de resistência é a ferramenta usada para não se deixar abater pelos destratos; reagir, em certos casos, ignorando a/o outra/o que nada representa em sua vida; ou quando e, se necessário, impor-se explicitamente.

A questão dos fogos nas festanças é o principal motivo de reclamação por parte de vizinhos. A arquitetura da rua e das casas, muito juntas, favorece o incômodo destes na rua vizinha. Elas consideram que o diálogo é o caminho mais sensato. Por isso, vêm adotando providências preventivas frente à comunidade, avisando com antecedência e colaborando, junto à família, para o remanejamento de pessoas em estado delicado de saúde. Mostram-se dispostas a solucionar o problema ou, pelo menos, amenizar a situação. Mas, algumas acreditam que há um certo abuso por parte dos evangélicos, pois, além de serem os principais reclamantes, também, fazem grande barulho nos seus cultos que acontecem quase que diariamente e, até mesmo, estando em suas residências.

Nos seus discursos, as mulheres ajuizaram e deram provas de que a religião é uma forte aliada para a solução de problemas no dia a dia, dos mais variados, é o apoio médico, legal, financeiro, judicial, moral, etc., contudo, admitem que não pode ser única ferramenta de luta. O apoio e a orientação do Sagrado não resolvem muito, em certas situações, caso não haja esforço por parte da pessoa também. A Fé tem que está casada com a atitude, sabendo que esta, a fé, é responsável pela dinâmica da iniciativa.

As mulheres apresentam dificuldade em reconhecer o racismo estrutural, aquele que não só determina o modo pensar e agir das pessoas, como também, as coloca numa condição desfavorável em todos os setores da sociedade, em relação a outro grupo étnico, que se torna hegemônico. Mas, a maioria, quase absoluta, reconhece que o racismo é presente na cidade de Nazaré, independentemente, de se perceberem como vítimas ou não. Além de tudo, estão dispostas a liberta-se dos modos de opressão e limitação fora do terreiro ou dentro dele. Muitas libertaram-se de companheiros que não respeitavam a sua religião, algumas embora permaneçam juntas, não permitem que eles controlem ou interfiram em decisões importantes de suas vidas, principalmente, da religiosidade. A comunidade, às vezes, termina reforçando, inconscientemente ou não, o mesmo racismo que o oprime. A leitura do contexto indica que estas influências vêm de evangélicos que visitam a comunidade e até mesmo o barracão, se necessário, religiosamente todos os finais de semana.

Essas mulheres usam símbolos religiosos fora do espaço-terreiro no cotidiano. Contudo, defendem que o uso desses símbolos não é uma rotina diária, mas que não há nenhum problema em transitar no bairro ou no centro trajando vestes que representam ou revelam a sua religião, também, que o uso de símbolos mais expressivos, geralmente, é quando estão fazendo alguma atividade no terreiro e precisa sair com a roupa de ração e, ainda, quando estão em processo de iniciação e termina a reclusão, continuando o uso do *kelê*, elas frequentam, normalmente, outros espaços, apesar dos olhares. Advertem que não significa uma obrigação, nem uma exibição, é algo natural e com muita simplicidade, dentro dos costumes em que foram criadas, destacando que não aceitam nenhuma condição de opressão, porém, o espaço Sagrado ensina-lhes que precisam voltar para Casa, para as suas famílias e a Família que delas muito depende para continuar sobrevivendo. Também, aprendem com as Divindades, que tudo tem seu momento certo, que o silêncio e a paciência fazem parte das conquistas e lhes trazem sabedoria, orientação para “abri outros caminhos”, buscar outras estratégias de avanço, sem que isso lhes custem a vida. O Sagrado transforma, molda, esculpe, delinea, atualiza, redimensiona, orienta e guia as suas vidas.

A história da mulher negra, sempre foi de muita luta e resistência, contra o senhor, o pai, o companheiro, a sociedade, contra o sistema em si. Fora o primeiro, poderíamos associar os demais opressores às mulheres em geral, entretanto, em se tratando de mulher e negra, este peso é bem maior e, mais acentuadamente, em

relação à mulher negra de santo, pois, esses enfrentamentos e resistências, experimentados por essa última, tornam-se imensuráveis, quando ouvimos e testemunhamos suas narrativas. O *candomblé* é um dos fortes exemplos que ilustra o heroísmo da mulher negra, por ser uma religião que, em sua maioria, é comandado por mulheres, sacerdotisas, e, também por isso, ela e a religião são mais perseguidas. As mulheres de santo desta comunidade enfrentam injustiças externas e internas. De fora do terreiro, aquelas que dominam sistema, as estruturais, que as mantêm, assim como as de outras comunidades-terreiro, num lugar sempre desfavorável em relação à qualquer mulher branca, porém, esta já se encontra, também, na situação de inferioridade em relação ao homem branco ou não negro, todavia, para aquelas, as negras de santo, mais ainda, por conta da religiosidade. Somando a classe social ao racismo religioso na sociedade, algumas ainda enfrentam a tentativa de dominação, também, por parte de seus companheiros que se utilizam da orientação religiosa dessas mulheres como motivo para controlá-las e inferiorizá-las, alegando desacordo com atividades da religião ou associando comportamentos que a sociedade determinou como desonroso somente para as mulheres, exemplo, a traição, como próprio da religiosidade negra, das mulheres de santos, fazendo pressão psicológica através de insinuação, colocando em dúvida a honestidade. Apesar de pouco sucesso com a maioria das declarantes. No geral, alguns usam um ou mais desses artifícios para tingi-las: começa pela proibição de um/a filho/a de frequentar o culto da religião de sua mãe; levam as crianças para igrejas evangélicas sem o consentimento da mãe; tentam impedi-las de participar de cultos em outros terreiros; não querem que conversem com suas amigas, mesmo na porta; as exploram financeiramente; sendo da mesma religião, colocam-se como mais entendidos e até desfazem do seu dessas.

Elas não se conformam, nem se deixam abater e enfrentam a situação, defendendo a liberdade e o direito de continuar respirando. Elas persistem, levam seus filhos para o culto no terreiro; participam de culto fora, quando é de sua vontade, mesmo correndo o risco de uma separação ou de uma agressão. Ainda quanto venerem uma figura masculina que, também simboliza aquele espaço, pois, nele fundou um patriarcado mantido por mais de 60 anos, e estas declarem grande amor e respeito à sua memória, mesmo assim, não estão dispostas a sustentar valores que lhes oprimam. Nem dentro do espaço mais Sagrado da sua vida, que

deveriam sentir-se mais seguras, essas mulheres estão livres do poder, domínio e posse da figura masculina.

As mulheres acreditam que os estudos ainda é o melhor caminho para mobilidade social, do mesmo modo, entendem que não dá para esperar o título chegar em suas mãos para comprar o pão, o sustento. Reivindicam melhores condições para continuar os estudos ou retornar, sem ter que abrir mão deles para fazer um bico ali ou acolá como condição de não ver a sua família passar de fome. Nestas mulheres, reside o desejo de transformar as suas vidas para melhor, tanto por meio dos estudos para atuar em uma dessas áreas ou profissões: Teatro, Artes plásticas, Assistente Social, Arquitetura, Turismo, Direito, Enfermeira Obstetra, Juíza, Desembargadora, etc., como através do empreendedorismo, com seu próprio negócio. O grande sonho dessas mulheres é ver o patrimônio, do qual são partes, tombado e a estrutura de terreiro ampliada. Adiantam que algumas providências, neste sentido, já foram tomadas, mas não é tão fácil assim. Entendemos que fortaleceria bastante a comunidade e o *arkhê* africano. Lembraram também do social, de crianças e idosos e da ajuda à pessoas menos assistidas. Mas, a fome bate nas suas portas também. Por isso, consideram, que, para além desse grande sonho, existem outras necessidades mais urgentes, é a falta de alimento na comunidade. Com a questão do desemprego mais acirrado nos últimos tempos, a população está mais empobrecida e falta recursos para comprar alimento, o que pode comprometer, também, o futuro das crianças, pois, desnutridas não têm como render na escola, além de ficarem vulneráveis às doenças. Salvar o próximo que todo dia chega na porta é o que mais importa, principalmente, para a líder desta comunidade. Esta é, também, a principal necessidade de outras lideranças da cidade de Nazaré.

Pensamos que o melhor caminho para esta comunidade a longo prazo, é formar parcerias com outras comunidades-terreiro, com o apoio de uma Secretaria ou empresas privadas para a implantação de uma cooperativa, que possa gerar emprego e renda para todos. O ferramenta mais difícil a comunidade já possui, que é a potencialidade da agregação, o fazer diário, a flexibilidade e competência em gerir mais de uma coisa ao mesmo tempo e a mão de obra. Uma intencionalidade já foi manifestada, a consciência da necessidade, a identificação de um problema comum (a falta de emprego e de alimento), o que precisa é da interdisciplinaridade, agregar valor, o diálogo com essas outras partes (comunidades-terreiro, secretarias,



empresas privadas) até chegar na gravidez (o olhar panorâmico sobre a ação, por inteiro) por todos os ângulos, a funcionalidade, os meios, recursos para manutenção, etc. Entender o todo para conduzi-lo melhor. O incentivo é valer-se da gravidez que a mulher negra possui, a sua multifocalidade, e canalizar essa força de vontade, sabedoria, a atitude de buscar soluções, dá providência na vida para concretização de um produto maior, de benefício comum às outras populações – evoluir de uma iniciativa/ação individual para uma ação coletiva –, que só pode surgir e, somente faz sentido, meio a uma necessidade comum e de força maior.

A defesa do território aparece manifesta em vários discursos, desde os desejos de melhoramentos na estrutura do espaço-terreiro, com a ampliação e criação de novos espaços; repetitivas referências de tombamento do terreiro; sonhos de implantação de projetos de culturas, até um apelo por medidas preventivas de segurança para a comunidade. Evidenciamos que a ação de defesa um território está relacionado, intrinsecamente, à proteção e preservação de uma narrativa, de uma história, das marcas esculpidas em determinado espaço, num passado remoto ou recente por alguém, por um povo ou um grupo humano. Assim, inferimos que a preocupação desta população com o espaço-terreiro não está somente relacionada à posse ou defesa do espaço físico em si, mas, igualmente, à proteção de sua história, das narrativas nele construídas pelos tantos membros da família e da comunidade que o habita. Em suma, a defesa do território, do terreiro, significa a defesa de sua gente, do povo de santo o ocupa, sujeitos históricos, de suas próprias narrativas. Isso fica muito mais patente, quando Jorgina argumenta que o povo que reclama das atividades do terreiro, quando chegou para aquele espaço tal costume ou cultura já era uma realidade, ou seja, quem penetrou, posteriormente, no referido território encontrou uma longa e forte narrativa construída, principalmente, por força da religiosidade. Lembramos que, dentre tantas outras iniciativas de Mãe Nilza, nesse sentido, está a providência da segurança alimentar. A comunidade possui um grupo de samba, “O Som da Minha Fé”, que sai na Feira de Caxixis, tem 3 anos de fundado, mas ainda não se constitui como uma fonte de renda, precisando de articulações, de parcerias, intertextualidade e maior gravidez.

Embora no discurso dessas mulheres o racismo religioso chegue a ser, também, uma grande preocupação, a afirmação da identidade e o destino da religião são muito maiores, julgamos, por estes fatores auxiliarem no enfrentamento daquele. Direta ou indiretamente, chamam a atenção para a necessidade de

afirmarmos nossas concepções, origens e aprendizados; de atentarmos para a importância de reconhecermos, identificarmos, valorizarmos e apoiarmos quem nos representa, seja qual for a instância social, política ou religiosa; nunca deixarmos de confirmar que somos uma realidade, mesmo a contragosto dessa/e outra/o; de tomarmos a nossa história como parâmetro, caminho a seguir, sem com isto perder de vista o nosso presente, o contexto atual, mas, principalmente, não se iludir, seguindo no caminho da/o outra/o. Estas vozes, também, clamam ao povo de santo, especialmente, da sua comunidade, para uma reflexão sobre o modo de proceder nas relações dentro da religiosidade, observarem se estão agindo em consonância e/ou coerência com os ensinamentos e princípios da religião, e ainda, da precisão de estar reavaliando-se sempre, principalmente, as/os mais novas/os, que são mais susceptíveis às influências externas. Lembram, também, de que é preciso fortalecer os laços familiares e os símbolos da religiosidade negra. Enfim, fortalecemo-nos para, juntos, caminharmos na luta contra o racismo sob todas as suas formas de manifestação.

Certificamo-nos que a religião é o porto seguro das comunidade-terreiro, e em particular, da população do referido terreiro, com um todo. Tanto como meio de sobrevivência material como espiritual. Não fosse, o envolvimento religioso, talvez, essas mulheres tivessem, ainda, figurando num cenário do passado, que elas não desejam para ninguém, ou tivessem sido sucumbidas pela fome, doença e/ou pela loucura. Pois, para Nilza, Bel, Bal, Dedéu e Jorgina que passaram pela experiência de privação, juntamente, com o pai e a mãe, ainda na infância, assumiram que devem à religião a vida que possuem hoje, porque abaixo de Deus, foram as Divindades do *Candomblé* que, mediante a força do *Axé* de seu pai, tiraram elas e toda a família de uma situação de pobreza extrema. Nossas inferências partem, também, dos depoimentos de Alaíde, que chegou a viver de esmolas, Sônia, que sua teve saúde mental abalada e sofria violência doméstica e Paty que, igualmente, longe de casa de mãe, vivia sob os maus tratos do companheiro.

Constatamos que as mulheres de santo reúnem mecanismos potentes, construídos em bases sólidas, durante sua história de vida, como: condição feminina, religião e família, num só espaço, na comunidade-terreiro, e tais ferramentas mostram-se eficazes para solucionar questões do cotidiano, dentre outras, defender-se de confrontos provenientes de racismo, em suas diversas formas, inclusive, o religioso. E desta forma, o caminho é fortalecer e conduzir os

recursos latentes na comunidade para benefícios mais amplos, formando um composto maior, com agregação de outras competências como atitude e diálogo, transformando-os em ações coletivas capazes de provocar mudanças relevantes no contexto social, no qual estão inseridas tais comunidades, especialmente, no *locus* deste estudo, como:

Implantação de um projeto comunitário que atenda às necessidades do terreiro, como educação, trabalho, saúde, cultura; e a abertura de um espaço para diálogos, fortalecimento e ampliação do empoderamento feminino existente, que possa contemplar, também, outras comunidades-terreiro da cidade;

A trajetória de vida das lideranças femininas que ajudaram a erguer o Terreiro: “Caminhos e descaminhos”;

Possibilidade de investigar a/s raiz/raízes do terreiro – o pai de Roque era pai de santo. (Genealogia).

Adicionalmente, o espaço-terreiro e a comunidade constituem um campo de estudo bastante vasto e muito rico para nossa história. As possibilidades de estudos abrangem diversas áreas, dentre outras, a social, como a implantação de projetos que venham beneficiar esta comunidade.

Resta-nos então, um apelo às autoridades governamentais: um olhar singular voltado para essa e outras comunidades de santo, no sentido corrigir ou amenizar as desigualdades sociais nelas imputadas pelas narrativas do colonialismo, resultado do escravismo criminoso de africanas/os, negras e negros, exercido pelo branco europeu, destruidor de narrativas de grandes civilizações e impérios, de importantes reinados, inclusive, femininos, rainhas e reis que, mesmo na condição de escravizadas/os neste “novo mundo”, o Brasil, são responsáveis pela formação sócio-econômica e cultural do povo brasileiro. E, portanto, qualquer postura ou manifestação de indiferença ou isenção por estas outras partes, sociedade civil e governo, sobre as condições dessas mulheres, ainda nos dias atuais, é, infelizmente, a manifesta intenção destes em dá continuidade, ou melhor, de perpetuar esse crime remoto, agora atualizado, tanto do ponto de vista cultural, pela influência africana no processo de formação da cultura afro-brasileira, quanto da perspectiva do que é um tratamento próprio para uma pessoa e o dispensado a nós, mulheres e homens negras/os, igualmente, seres humanos, dotadas/os de sentimentos nobres, capazes de amar; de sofrer pela dor da/o desconhecida/o; de doar-se pela sobrevivência de sua gente; de lutar contra as injustiças sociais,

praticadas por prevalência de uma crença, de um partido, de um gênero, de um grupo social, étnico, cultural, etc.; de trabalhar pelo bem estar de uma coletividade; de acudir aquela/e independente de cor, credo, gênero ou categoria social, mas que são ignorados, além do mais, do que nos foi negado ou subtraído como dignidades. E que esta, a dignidade, seja restituída, através de projetos sociais, ações afirmativas, de curto e longo prazos, tal como, de longo alcance e duração, com vistas a suprir as necessidades da população negra de santo, especificamente, das mulheres de santo desta comunidade, para as quais consideramos de extrema urgência. E, na oportunidade, considerando todo percurso até e nas Américas, exigimos todo respeito para com as mulheres negras, independente de filiação partidária ou classe social, pois, aproximando-nos do contexto brasileiro, foram e são elas o esteio desta nação, especialmente, as de santo.

*Comunidade Terreiro Reinado Congo de Ouro*  
*Conceito de humanidade*



**FIGURA 89 – Família Extensa de Santo**  
FONTE: <http://maenilza.blogspot.com/> (Acesso em 2019)

**NOTA:** A matriarca Maria José (no centro).

Mãe Nilza de *Iansã*, Bel de *Nanã* e Dedéu de *Oxum* – expandindo o Axé de Nazaré para o mundo e, com a bênção da matriarca Maria José, preservando e reafirmando o princípio *ubuntu* – “sou porque nós somos” – presente na Família Extensa e, como as principais protagonistas deste cenário: assumindo-a, também, como condição para sustentação do terreiro e de amor ao Sagrado. E as vozes que ecoam de dentro do terreiro: “*Candomblé* é a família inteira”.

*Axé!*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Silvia. M. de. *Ação Coletiva: equívocos interpretativos*. INTERTHESIS. 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/744/10826>>. Acesso em: 28 de maio de 2018.

AZEVEDO, Esterzilda Berenstein de. *ENGENHOS DO RECÔNCAVO BAIANO Sugarcane Farms of Bahia's Recôncavo*. Brasília, DF: Iphan / Programa Monumenta, 2009. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/ColRotPat7\\_EngenhosReconcavoBaiano\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/ColRotPat7_EngenhosReconcavoBaiano_m.pdf)>. Acesso em: 02 de maio de 2019.

BÂ, Hampaté. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO. J. História Geral Da África: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO, 2010.

BACAN, Lourival do Perez. *Dicionário dos Rituais Afro-Brasileiros*. Edição Eletrônica. Londrina. 2012. Disponível em: <<https://ticun.files.wordpress.com/2015/08/96827245-dicionario-dos-rituais-afro-brasileiros.pdf>>. Acesso em: 14 de abril de 2019.

BAIRROS. Luísa. IPEA. *Desafios do Desenvolvimento*. 2011. Ano 8. Edição 70. Disponível em: <[https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2675:catid=28&Itemid=23](https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2675:catid=28&Itemid=23)>. Acesso em: 05 de julho de 2018.

BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo. Martins Fontes. 1992.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a linguagem: *de Bakhtin à Análise do Discurso*. *Línguas e instrumentos linguísticos*. Campinas, n. 4/5, p. 69-88, 2000.

BANDEIRA, Luis Cláudio Cardoso. *A Morte e o Culto aos Ancestrais nas Religiões Afro Brasileiras*. 2010. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/issue/view/924>>. Acesso em: 06 de novembro de 2019.

BARROS, José Flávio P. *Na Minha Casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas. 2003b.

BASTIDE, R. *Candomblé da Bahia: a estrutura do mundo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2001.

BENISTER, J. *ÒrunÀiyè: o encontro de dois mundos - sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BRAGA, J. *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

\_\_\_\_\_. *Candomblé da Bahia: a cidade das Mulheres e dos homens*. Feira de Santana. UEFS Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. Na gamela do feitiço: *candomblé e resistência à repressão*. Salvador: EDUFBA. 1995.

CARNEIRO, E. *Candomblé na Bahia*. 9ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.

\_\_\_\_\_. *Religiões Negras e Bantos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1991.

CARNEIRO, Fernanda. Saúde Mental da População Negra: *uma breve reflexão a partir da experiência com grupos de alta ajuda*. In: WHITE, Evelyn; WERNECK, Jurema e MENDONÇA, Maisa. O livro da saúde das mulheres negras: *nossos passos vêm de longe*. São Paulo: Pallas. Editora, 2002.

CARVALHO, J. Jorge de; CUNHA JÚNIOR, Henrique; GOMES, N. Lino; MATTOS, W. Roberto de; MUNANGA, Kabengele. *A formação de uma elite intelectual desracializada e a questão da pesquisa científica no Brasil*. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs). Educação e Ações Afirmativas. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. INEP, Brasília: 2003. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/documents/186968/484184/Educa%C3%A7%C3%A3o+e+A%C3%A7%C3%B5es+Afirmativas+entre+a+injusti%C3%A7a+simb%C3%B3lica+e++injusti%C3%A7a+econ%C3%B4mica/9a9954f3-eda7-4eb5-87e3-0db470c6bd3f?version=1.2>>. Acesso em: 15 de novembro de 2017.

CARVALHO, Renata Coppieters O. de; AVILA, Marco Aurélio. *Terreiros de Candomblés: entre memórias, histórias, tombamentos e turismo*. São Paulo. UAM. 2009.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba. 2008.

\_\_\_\_\_. *O Terreiro do Alaketu e seus Fundadores: história e genealogia familiar, 1807-1867*. Afro-Ásia. 2011. Disponível em: <<file:///C:/Users/Cliente/Downloads/21225-72091-1-SM.pdf>>. Acesso em: 12 de abril de 2019.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. A Espacialidade Urbana das Populações Negras: *conceitos para o patrimônio cultural*. In: Marlene Pereira dos Santos; Henrique Cunha Júnior; Estanislau Ferreira Bie; Maria Saraiva da Silva. (Organizadores). *Afro patrimônios cultural*. Fortaleza: Editora Fi. 2019.

\_\_\_\_\_. *Metodologia Afrodescendente em Pesquisa*. Ethnos Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Etíope: uma escrita africana*. Bauru: revista Educação Gráfica. V. 11, p. 1-10, 2007.

DAVIS, Ângela. *Viver e Continuar Lutando*. In: WHITE, Evelyn; WERNECK, Jurema e MENDONÇA, Maisa. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. São Paulo: Pallas. Editora, 2002.

DINIZ, André. *Almanaque do samba: A história do samba, o que ouvir, o que ler, onde curtir*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2010.

ELTIS, David e RICHARDSON, David. Os mercados de escravos africanos recém-chegados às Américas: *padrões de preços, 1673-1865*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v4n6/2237-101X-topoi-4-06-00009.pdf>>. Acesso em: 29 de junho de 2018.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA. 2008.

FOUCAULT, M. A Ordem do Discurso. São Paulo: Loyola, 1996. Disponível em: <[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1867820/mod\\_resource/content/1/FOUCAULT%20%20Michel%20-%20A%20ordem%20do%20discurso.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1867820/mod_resource/content/1/FOUCAULT%20%20Michel%20-%20A%20ordem%20do%20discurso.pdf)>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2018.

FRAGA, Walter. Migrações, itinerários e esperanças de mobilidade social no recôncavo bahiano após a Abolição. *Cad. AEL*, v.14, n.26, 2009.

GILROY, Paul. O Atlântico negro: *modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34. 2001.

GONÇALVES, Eugênio Mattioli. Princípios da Razão de Estado em O Príncipe, de Nicolau Maquiavel. 5º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp. Campus de Marília. V. Filogenese. vol. 3, nº 1, 2010.

GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. Lugar de negro. Rio de Janeiro, editora Marco Zero, 1982 [Coleção Dois Pontos].

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPS, 1998.

HANSEN, João Adolfo. *Razão de Estado*. ARTEPENSAMENTO (1996-2019). Disponível em: <[https://artepensamento.com.br/item/razao-de-estado/?\\_sf\\_s=estado+de+raz%C3%A3o](https://artepensamento.com.br/item/razao-de-estado/?_sf_s=estado+de+raz%C3%A3o)>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2019.

HARDING, Rachel. Você tem direito à árvore da vida: *spirituals Afro-americanose religiões dadiáspora*. In: REIS, Isabel Cristina F. e ROCHA, Solange. *Diáspora Africana na Américas*. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2016. P. 201-228.

HENRIQUES, Adriano. Análise do Discurso: *por uma conceituação do sujeito discursivo*. NOVODVORSKI, Ariel; ROSA, Gisele; CHAGAS, Lucas. *Ensaio em teorias linguísticas / organizadores*. Uberlândia. EDUFU, 2016. Disponível em: <[http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ensaios\\_em\\_teorias\\_linguisticas\\_1.pdf](http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ensaios_em_teorias_linguisticas_1.pdf)>. Acesso em: 02 de julho de 2019.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil: o homem cordial*. 26ª ed. São Paulo. Companhia as Letras. 1995.



HOOKS, Bell. *Vivendo o Amor. In: WHITE, Evelyn; WERNECK, Jurema e MENDONÇA, Maisa. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. São Paulo: Pallas. Editora, 2002.*

LAMARTINE, Augusto. *Porta do Sertão. Editora Kouraçã. Salvador-BA.1999.*

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2002.*

LEMO, Rosália de O. *A Face Negra do Feminismo: problemas e perspectivas. In: WHITE, Evelyn; WERNECK, Jurema e MENDONÇA, Maisa. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. São Paulo: Pallas. Editora, 2002.*

LUZ, Carlos dos Santos. *Sons e saberes: a palavra falada e o valor para os grupos afro-brasileiros. Dissertação (Mestrado em Letras). Departamento de Sociologia e Filosofia, Letras, Ciências Humanas da USP. 1995.*

LUZ, Marco Aurélio. O significado de "oralidade" em contextos pluriculturais. ASSOCIAÇÃO CRIANÇAS RAÍZES DO ABAETÉ. Disponível em: <[http://blogdoacra.blogspot.com/2012/07/o-significado-de-oralidade-em contextos.html](http://blogdoacra.blogspot.com/2012/07/o-significado-de-oralidade-em-contextos.html)>. Acesso em: 20 de janeiro de 2019.

LUZ, Narcimária C.P. *ABEBE: a criação de novas perspectivas epistemológicas em educação. Salvador, 1997. Tese de Doutorado em Educação Faced – UFBA.*

\_\_\_\_\_. *Bahia: a Roma Negra. Revista da FAEEBA, Salvador, UNEB/Departamento de Educação, nº 13, jan./jun./2000. 205. Disponível em: <<http://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/issue/viewFile/237/136>>. Acesso em: 25 de janeiro de 2019.*

\_\_\_\_\_. *Do monopólio da fala sobre educação à poesia mítica africana-brasileira. Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, UNEB, Departamento de Educação, n. 19, p. 61-80, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://www.uneb.br/revistadafaeeba/files/2011/05/numero19.pdf>>. Acesso em: 18 de fevereiro 2019.*

MALOMALO, B. *Humanismo, Circularidade e Solidariedade nas culturas de matriz africana. KUKALESA. 2013. Entrevista concedida à IHU On-Line. Por Moisés Sbardelotto. Disponível em: <<https://kukalesa.wordpress.com/2013/08/12/humanismo-circularidade-e-solidariedade-nas-culturas-de-matriz-africana/>>. Acesso em: 30 de maio de 2018.*

MARCUSCHI, Luis Antônio. *Da fala para a escrita: atividade de retextualização. 4ª ed. São Paulo. Cortez. 2003.*

MARIANO, Agnes. *Histórias do Povo Negro. Disponível em: <<https://historiasdopovonegro.wordpress.com/fe-2/maes-de-santo/>>. Acesso em: 30 de junho de 2018.*

\_\_\_\_\_. Histórias do povo negro: entrevista com Mãe Stella de Oxóssi [2001]. Disponível em: <<https://historiasdopovonegro.wordpress.com/fe-2/no-candomble-e-a-gente-que-se-supera-nao-tem-que-superar-o-outro-entrevista-com-mae-stella-de-oxossi>>. Acesso em: 17 de dezembro de 2019.

MARTINS, Alan C. P.; IWASHITA, Pedro K. Sincretismo: uma relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. REVELETEO. 2017. Disponível em: <[file:///C:/Users/Familia/Downloads/35990-99226-1-SM%20\(6\).pdf](file:///C:/Users/Familia/Downloads/35990-99226-1-SM%20(6).pdf)>. Acesso em: 02 de janeiro de 2019.

MEMORIAL PROFESSOR JULIANO MOREIRA. 1ª Edição. Cidade do Salvador. Bahia 2007. Disponível em: <[file:///C:/Users/Familia/Downloads/juliano\\_moreira\\_mestre\\_instiuciao\\_p1\(1\).pdf](file:///C:/Users/Familia/Downloads/juliano_moreira_mestre_instiuciao_p1(1).pdf)>. Acesso em: 12/06/2019.

MUDIMBE, V. Y. A invenção da África: *gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Leonor Pires Martins Revisão de Manuela Ribeiro Sanches. LEHAF. UFSC. 2016. Disponível em: <<http://lehaf.paginas.ufsc.br/files/2016/03/V.Y.MUDIMBE.pdf>>. Acesso em: 03 de julho de 2018.

MULTIRIO. A Sociedade Açucareira. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. SME. Disponível em: <[http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/soc\\_acucareira.html](http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/soc_acucareira.html)>. Acesso em: 02 de maio de 2019.

MWAURA, Philomena N. A Família na África. 2015. Disponível em: <<http://www.osservatoreromano.va/pt/news/familia-na-africa>>. Acesso em: 15 de março de 2019.

NASCIMENTO, Sílvia Maria do. Cidade fez parte do caminho do imperador. A TARDE. 20/09/2007. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1251514-cidade-fez-parte-do-caminho-do-imperador>>. Acesso em: 05 de março de 2019.

NUNES, Erivaldo S. Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia: *o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 – 1946)*. 2017. Disponível em: <[https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2017.\\_nunes\\_erivaldo\\_sales.\\_contribuicao\\_para\\_a\\_historia\\_do\\_candomble\\_congo-angola\\_na\\_bahia\\_0.pdf](https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2017._nunes_erivaldo_sales._contribuicao_para_a_historia_do_candomble_congo-angola_na_bahia_0.pdf)>. Acesso em: 08 de março de 2019.

OLIVEIRA, Iris Verena S. de. *Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador (1900-1950)*. ENECULT. II Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura-UFBA. Disponível em: <[http://www.cult.ufba.br/enecul2006/iris\\_verena.pdf](http://www.cult.ufba.br/enecul2006/iris_verena.pdf)> Acesso em: 30 de junho de 2018.

OXÓSSI, R. de. Diálogos da fé. Candomblé: *religião e resistência*. CARTA CAPITAL. 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/candomble-religiao-de-resistencia>>. Acesso em: 20 de maio de 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. *Processo de Crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800)*. Revista Afro – Ásia. 2005.

PÊCHEUX, M. *Discurso e ideologia*. In: PÊCHEUX, M. Semântica e discurso – uma afirmação do óbvio. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1997. Disponível em: <<https://issuu.com/editoraunicamp/docs/1330>>. Acesso em: 26 de julho de 2018.

PINTO, Elisabete A; BOULOS, Suely R. e ASSIS, Mabel. Saúde Mental da População Negra: *uma breve reflexão a partir da experiência com grupos de alta ajuda*. In: WHITE, Evelyn; WERNECK, Jurema e MENDONÇA, Maisa. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. São Paulo: Pallas. Editora, 2002.

PINTO, Valdina. O. *Família de Santo e Educação*. ANTIGO MOODLE /Ufba. Disponível em: <[http://www.antigomoodle.ufba.br/file.php/10399/valdina\\_pinto\\_textos/valdina\\_pinto\\_familia\\_educacao.pdf](http://www.antigomoodle.ufba.br/file.php/10399/valdina_pinto_textos/valdina_pinto_familia_educacao.pdf)>. Acesso em: 31 de maio de 2018.

\_\_\_\_\_. Saberes e Viveres de mulher negra. Revista Palmares. Por Ubiratan Castro de Araújo. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista2/revista2-i75.pdf>>. Acesso em: 28 de maio de 2018.

POLIVANOV, Beatriz B. *Reapropriações do conceito de “comunidade” na contemporaneidade*. DOCPLAYER. 2015. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/52833463-Reapropriacoes-do-conceito-de-comunidade-na-contemporaneidade-1-beatriz-polivanov-2-universidade-federal-fluminense.html>>. Acesso em: 28 de maio de 2018.

PRANDI, Reginaldo: *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>>. Acesso em: 02 de março de 2019.

REIS, Cristina Ferreira dos. *A Família Negra Tempo da Escravidão: Bahia. 1850-1888*. São Paulo. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. SP. 2007.

REIS, João José. Domingo Pereira Sodré: *um sacerdote africano na Bahia oitocentista*. *Revista Afro Ásia* (2006), 237-313.

\_\_\_\_\_. *Identidade e diversidade ética nas irmandades negras no tempo da escravidão*. In: Tempo. Rio de Janeiro. Vol.2. Nº 3.1996.

\_\_\_\_\_. *Rebelião Escrava no Brasil. História do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. A contabilidade do tráfico de escravos: o *caixa do rei Kosoko de Onim*. 2012. Disponível em: <[http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338516915\\_ARQUIVO\\_texto\\_AlexandreVieiraRibeiro.pdf](http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338516915_ARQUIVO_texto_AlexandreVieiraRibeiro.pdf)>. Acesso em: 09 de agosto de 2018.

RIBEIRO JÚNIOR, Ademir. Parafernália das Mães-Ancestrais: *As máscaras de gueledé, os edan, ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas” africanas do Recôncavo Baiano*. Dissertação (Mestrado de Arqueologia). Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da USP. 2008.

SACRAMENTO, Cleivaldo de A. *Mundos do trabalho no Recôncavo Sul: cotidiano, trabalhadores, costumes, conflitos e solidariedades, 1879 – 1910*. Salvador. 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11116/1/Dissertacao%20Cleivaldo%20SacramentoSeg.pdf>>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2019.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo. Introdução*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SANTA'ANA, Antônio Olímpio de. *Superando o Racismo na escola. História e Conceitos Básicos sobre o Racismo e seus Derivados*. 2ª edição revisada. Kabengele Munanga (org.). 2005.

SANTOS, Cristiano Henrique R. dos. *O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé: Conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses*. ECO. Rio de Janeiro de 2001.

SANTOS, *Deoscóredes Maximiliano dos. Conto sobre a Criação do Mundo* Disponível em: <<http://catiamcatita.blogspot.com/2008/01/os-orixs-protectem-os-desvalidos-era-uma.html>>. Acesso em: 12 de março de 2018.

SANTOS, Jaqueline Sant'Ana M. dos. *“Mulheres de santo”: gênero e liderança feminina no candomblé* (2018). Disponível em: <<file:///C:/Users/Familia/Downloads/1856-3911-1-SM.pdf>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

SANTOS, Jocélio Telles dos. *Os candomblés da Bahia no século*. 2007. Disponível em: <[http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os\\_candombles\\_no\\_seculo\\_XXI.pdf](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf)>. Acesso em: 01 de julho de 2018.

SANTOS, Lorena M. S. dos. *Olhar repressivo sobre as práticas religiosas afro-brasileiras: uma curandeira no rol dos réus em Amargosa - BA (1940-1960)*. Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local / UNEB – Campus V. 2013. Disponível em: <[http://www.ppghis.uneb.br/\\_dissertacoes/lorena\\_michelle\\_silva\\_dos\\_santos.pdf](http://www.ppghis.uneb.br/_dissertacoes/lorena_michelle_silva_dos_santos.pdf)>. Acesso em: 31 de maio de 2018.

SANTOS, Marilene M. *O Discurso Feminino no Candomblé na obra A cidade das mulheres - Ruth Landes*. UFRB. 2016.

\_\_\_\_\_. Os Cânticos de Ossãe: *a força e poder de suas imagens*. UBFA. 2006.

SANTOS, Tomazia Maria S. de A. *O poder dos homens na cidade das mulheres*. Dissertação. UBFA. CESO. 2009.

SATURNINO, Marcelo da S. e MENEZES, Marilda Aparecida de. Homens que migram, mulheres que ficam: o cotidiano das Esposas, Mães e Namoradas dos Migrantes Sazonais do Município de Tavares – PB. In SCOTT, Parry. CORDEIRO, Rosineide e MENEZES, Marilda (Org.). *Gêneros e geração: contextos rurais*. Disponível em: <[https://www.ufpe.br/documents/1016303/1020379/genero+e+gera\\_o+em+contextos+rurais.pdf/171b01b8-2ded-48dc-9639-8e7e34c7bbcc](https://www.ufpe.br/documents/1016303/1020379/genero+e+gera_o+em+contextos+rurais.pdf/171b01b8-2ded-48dc-9639-8e7e34c7bbcc)>. Acesso em: 01 de março de 2019.

SILVA, Auxiliadora Maria M. da; SILVA, Clara Fláuxi M. da; ALVES, Ellis Cristine O. Henrique Antunes Cunha Júnior – *Um destacado professor: militante na sua luta não - violenta em busca do poder para os afrodescendentes*. IV CONEDU. Disponível em: <[http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO\\_EV073\\_MD1\\_SA6\\_ID671\\_09102017093156.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV073_MD1_SA6_ID671_09102017093156.pdf)>. Acesso em: 20 de março de 2020.

SILVA, José Antônio N. *Reflexões e estratégias para a construção de uma educação antirracista*. In: ALVES, Rita de Cássia P. Dias, NASCIMENTO Cláudio Orlando do. *Formação Cultural*. Cruz das Almas: Editora EDUFRB; Belo Horizonte Fino: Traço, 2016. Coleção UNIAFRO.

SILVA, P. A. S. Território: *abordagens e concepções*. BOLETIM DATALUTA. Artigo do mês: dezembro de 2015. ISSN 2177-4463. Disponível em: <[http://www2.fct.unesp.br/nera/artigodomes/12artigodomes\\_2015.pdf](http://www2.fct.unesp.br/nera/artigodomes/12artigodomes_2015.pdf)>. Acesso em: 20 de maio de 2018.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs). *Educação e Ações Afirmativas. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. INEP, Brasília: 2003. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/documents/186968/484184/Educa%C3%A7%C3%A3o+e+A%C3%A7%C3%B5es+Afirmativas+entre+a+injusti%C3%A7a+simb%C3%B3lica+e++injusti%C3%A7a+econ%C3%B4mica/9a9954f3-eda7-4eb5-87e3-0db470c6bd3f?version=1.2>>. Acesso em: 15 de novembro de 2017.

SOARES, Emanuel Luís Roque. *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação*. Cruz das Almas. EDURFB. Belo Horizonte. Fino Traço. 2016.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador. Imago Ed. 2002.

SOUZA, Gonçalo S. C.de. *A CASA DE AYRÁ – Criação e transformação das casas de culto nagô: Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande – MS*. São Paulo, 2008.

TAVARES, Odorico. Bahia: *imagens da terra e do povo*. In: PINHO, José Ricardo Moreno. Açambarcadores e famélicos: fome, carestia e conflitos em Salvador (1858 – 1878). Rio de Janeiro. UFF. 2015. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1732.pdf>>. Acesso em: 15 de junho de 2018.

THEODORO, H. Mito e Espiritualidade: *mulheres negras*. Rio de Janeiro. Editora Pallas. 1996.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, Joseph (Org) História geral da África: metodologia e pré-história na África. Volume 1- São Paulo: Ática; [Paris]: UNESCO. 1982.

VASSALLO, Simone P. A África inventada no Brasil. Resenha do livro *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. O Globo, Caderno Prosa e Verso. O Globo, Rio de Janeiro, 12 de março de 2005.

VERGER, P. *Notas sobre culto dos Orixás e Vodúns*. São Paulo: EDUSP, 2000.

WHITE, Evelyn; WERNECK, Jurema e MENDONÇA, Maisa. O livro da saúde das mulheres negras: *nossos passos vêm de longe*. São Paulo: Pallas. Editora, 2002.

## FONTES

BRASIL. *Lei nº 12.010, de 3 de agosto de 2009*. Parágrafo Único. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8069Compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069Compilado.htm)>. Acesso em: 31 de maio de 2018.

CANDOMBLÉ - *O Mundo dos Orixás*: dicionário. Acesso em: <<https://ocandomble.com/vocabulario-ketu/>>. Disponível em: 06 de junho de 2019.

CASA ÁFRICA. *Ahmadou Hampaté Bá*. Disponível em: <<http://www.casafrica.es/po/detalle-who-is-who.jsp%3FPROID=48819.html>>. 25 de março de 2019.

COSTUMES E AMBIENTES. *Os saveiros da Bahia*. Disponível em: <<https://ambientesecostumes.wordpress.com/2016/09/20/os-saveiros-da-bahia/>>. Acesso em: 08 de maio de 2019.

DIÁRIO DO MUNICÍPIO DE NAZARÉ. *Plano Municipal de Educação. 2015-2025*. Secretaria Municipal de Educação. Anexo Único–Lei nº 0773/2015. Segunda-feira. 22/07/2015.14 - Ano VI - Nº 1020. Disponível em: <<http://nazare.ba.io.org.br/diarioOficial/download/543/1020/0>>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2019.

DICIONARIO DA ANTIGUIDADE AFRICANA. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/346509015/Nei-Lopes-Dicionario-da-antiguidade-africana-pdf>>. Acesso em: 08 de junho de 2019.

DICIONÁRIO ESCOLAR AFRO-BRASILEIRO. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/346509015/Nei-Lopes-Dicionario-da-antiguidade-africana-pdf>>. Acesso em: 05 de junho de 2019.

GUIA TURÍSTICO. Os monumentos artísticos mais importantes é uma grande estátua de Jesus Cristo no alto de um *morro*. Disponível em: <<https://www.guiadoturismobrasil.com/cidade/BA/288/nazare>>. Acesso em: 02 de maio de 2019.

IBGE/NAZARÉ. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/nazare/panorama>>. Acesso em: 05 de março de 2019.

IMPRENSA NEGRA, 2008. Disponível em: <[http://www2.assis.unesp.br/cedap/cat\\_imprensa\\_negra/biografias/henrique\\_antunes\\_cunha.html](http://www2.assis.unesp.br/cedap/cat_imprensa_negra/biografias/henrique_antunes_cunha.html)>. Acesso em: 25 de março de 2020.

JAGUARIFE TUR. *Saveiros*. Disponível em: <[http://www.jaguaripe.tur.br/?page\\_id=2529](http://www.jaguaripe.tur.br/?page_id=2529)>. Acesso em: 04 de maio de 2019.

JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO. *Hampâté Bâ leva oralidade africana ao papel*. 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1609200312.htm>>. 25 de março de 2019.

MÃE NILZA DA IANSÃ. Disponível em: <<http://maenilza.blogspot.com/>>. Acesso em: 08 de março de 2019.

O CANDOMBLÉ E FAMÍLIA BAMGBOSE. A origem do candomblé no Brasil. Disponível em: <<http://bamgboseobtico.blogspot.com/p/familia-bamgbose-obtico.html>>. Acesso em: 08 de junho de 2019.

PORTAL DA CIDADE DE NAZARÉ. Disponível em: <<http://nazare.ba.io.org.br/diarioOficial/download/543/1020/0>>. Acesso em: 20 de maio de 2019.

PORTAL DA PREFEITURA DE NAZARÉ. Disponível em: <[https://www.facebook.com/prefeituradenazareoficial/posts/2138198426493572?\\_\\_tn\\_\\_=-R](https://www.facebook.com/prefeituradenazareoficial/posts/2138198426493572?__tn__=-R)>. Acesso em: 05 de março de 2019.

PORTAL FÉRIAS. Disponível em: <<https://www.ferias.tur.br/cidade/864/nazare-ba.html>>. Acesso em: 15 de abril de 2019.

#### OUTROS SITES:

##### ESPIRITUALIDADE/UMBANDA-CANDOMBLÉ:

<<https://www.iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-obaluaie/>> Acesso em: 2019.

##### CANDOMBLÉS:

<Wikhttps://candombles.blogspot.com/2012/07/baba-egun.htmlipédia>. Acesso em: 2019.

##### CANDOMBLESEMSEGREDOS:

<<http://www.candomblesemsegredos.com.br/blog/o-que-e-junto.html>>. Acesso em: 2019.

##### LOURDESANGOLA:

Disponível em: 30 de março 2013. <<http://lourdesangola.blogspot.com/2013/03/diaeto-yoruba.html>>. Acesso em: 2019.

##### MULHER COM FIOS DE CONTA:

<[https://www.google.com/search?q=imagens+de+contas+do+candombl%C3%A9&biw=1366&bih=657&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=13ZKARrsQZfHDM%253A%252Cjj53RjDU-D4wkM%252C\\_&vet=1&usg=AI4\\_-kSjq6rF2Ra11jSjqvbfFK1\\_JibwvA&sa=X&ved=2ahUKEwjWrb\\_q-KXnAhUrGbkGHTxFAWkQ9QEwA3oECAoQCw#imgsrc=\\_vLCzwqyXnFp\\_M:&vet=1](https://www.google.com/search?q=imagens+de+contas+do+candombl%C3%A9&biw=1366&bih=657&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=13ZKARrsQZfHDM%253A%252Cjj53RjDU-D4wkM%252C_&vet=1&usg=AI4_-kSjq6rF2Ra11jSjqvbfFK1_JibwvA&sa=X&ved=2ahUKEwjWrb_q-KXnAhUrGbkGHTxFAWkQ9QEwA3oECAoQCw#imgsrc=_vLCzwqyXnFp_M:&vet=1)>. Acesso em: 2019.

##### NEGROSPIRITUALS:



<[https://www.negrospirituais.com/songs/run\\_mary\\_run.htm](https://www.negrospirituais.com/songs/run_mary_run.htm)>. Acesso em: 2019.

PAIJOAODEANGOLA:

<<https://paijoaodeangola.com/obaluaie-omolu/>>. Acesso em: 2019.

RAIZESESPIRITUAIS:

<<https://www.raizesespirituais.com.br/orixas/omolu-obaluaie/>>. Acesso em: 2019.

VETORIAL:

<<https://www.vetorial.net/~rakaama/o-oba.htm>>. Acesso em: 2019.

## GLOSSÁRIO

ABIAN - Novato.

ADETÁ - Nome sacerdotal de uma sacerdotice Engenho Velho.

AGÔGÔ - Instrumento musical cônico feito de ferro.

AIRÁ - Uma qualidade de Xangô; é um Orixá relacionado a família do raio mas pode ser relacionado ao vento, seu nome pode ser traduzido como redemoinho, fenômeno que mais se assemelha a um furacão em território Africano. Airá então pode ser louvado como a divindade que rege o encontro dos ventos. Em território africano, não existe registro ou relatos de pessoas regidas ou iniciadas para ele.

AFONJA - É uma qualidade de Xangô.

AJUNSUN - (Ajunsu, Azonsu, Ajansu) é o Rei de Savalu, tem fundamentos com Oxumaré, Oxun e Oxalá. Carrega lança e veste branco. É ligado ao tempo, as estações do ano e ao culto da terra. ... Usa um xaxará. Tem humor rascante, mas é um Vodun extremamente progressista para a sua Comunidade. Tem caminhos com Iroko, Oxumaré, Iemanjá e Oyá. Tem fundamentos com Òṣàlà, Òṣùmàrè e Ògún. É extrovertido. É ligado ao tempo, as estações do ano e ao culto da terra. É o verdadeiro dono do cuscuzeiro. Veste de vermelho, preto e branco, na perna esquerda leva uma pulseira de aço.

ALABÁ - Nome de um sacerdote do culto aos ancestrais.

ALABÊ - Ogan confirmado que canta e toca o Candomblé.

ALAFIN - Invocação de Xangô: nome do rei de Oió – Nigéria.

ALAKETO - (Araketu) nação do povo Iorubá-Nagô; brilhante.

ALAPINI - É o Sacerdote Supremo do Culto aos Egungun, na África e no Brasil, o atual Alapini no Brasil é Mestre Didi Axipá, filho biológico da iyalorixá Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como "Mãe Senhora" – terceira a assumir o comando do terreiro Ilê Axé Opó Afonjá –, Mestre Didi comandava o Ilê Asipà.

AMALÁ - Comida feita de quiabo com ebá – angú de farinha.

ANGORÔ - Na nação angola, significa qualidade de Oxumarê.

ASSIKÁ - (Axipá, filho de Oxóssi ou Ogum).

AROLU - O total.

APÔ AFONJÁ - ("Casa sob o comando e o sustento do cajado de Afonjá")

ARKHÉ - O princípio substancial ou substância primordial (a arché, em grego) existente em todos os seres materiais.

ÀPÒ-IWÁ - Uma sacola da existência.

ASSOBÁ - Sumo sacerdote do culto de Obaluaiyê.

ATIM - Pó de pemba.

ATOTÔ - Expressão muito utilizada no Brasil para saudar o Orixá Omolu / Obaluayê.

AXÉ - Força espiritual e também a palavra amém.

AXEXÊ - Ritual fúnebre para libertar o espírito da matéria.

AXOGUM - Auxiliar do terreiro, geralmente importante na hierarquia da casa, encarregado de sacrificar os animais que fazem parte das oferendas aos orixás.

BABALAÔ - Sacerdote, pai do ministério, aquele que faz consultas através do jogo.

BABALOSSAYN - Responsável pela colheita das folhas. Cargo de extrema importância.

BABASSÁ - Irmão gêmeo.

BALÊ - Casa dos mortos.

BABA OLUKOTUN - O nome do ancestral mais velho, cabeça do culto de Egun.

BALÉ - Chefe de comunidade.

BAMBOXÊ - Sacerdote do culto de Xangô.

BEJI - Orixá dos gêmeos.

BIYI - Nasceu aqui, agora.

BÔGÚN - O Terreiro do Bogum está intimamente associado às árvores. Assim é que a Gameleira (Ficus doliaria), representa uma divindade, uma hierofania do vodum Loko, a exemplo de um exemplar localizado no Caminho de São Lázaro, na Federação.

BORI - Oferenda à cabeça.

CALIFÃ - Prato ritualístico com 4 búzios, onde se pede a confirmação aos Orixás em certos rituais.

CALOFÉ - (Alabê) aquele que puxa todo o repertório e tons dos cânticos dos orixás,

CALUNGA - Termo que designa uma espécie de entidade da linha de Yemanjá. Pode ainda significar Cemitério (Calunga Pequena) e mar (Calunga Grande).

CAXIXI - Instrumento utilizado nos cultos para acompanhar os cânticos. É feito com vime trançado, e têm em seu interior algumas sementes.

CONGO - Subdivisão do Angola-Congo. Congo é a nação do povo Bantu.

CONTRA-EGUM - Trança feita de palha-da-costa que, amarrado no braço da iaô, tem a função de afastar os mortos.

CURUZU - Monte de cascalho de mineração.

DÃ - Orixá das correntes oriundas do Daomé.

DAGAN - Título sacerdotal.

DAOMÉ - O mesmo que DAHOMEY, antigo nome da atual República de Benin, na África.

DESPACHO - Algum ebó que se oferece aos Orixás em troca de conseguir o que se quer. O despacho é feito fora do terreiro e geralmente envolve queima de pólvoras e holocausto.

EBÓ - (Do iorubá *ẹ̀bọ*, oferta ou oferenda) é uma oferenda das religiões afro-brasileiras dedicada a algum orixá, podendo ou não envolver o sacrifício animal.

EBÔMI - (Egbomi) são pessoas que já cumpriram o período de sete anos da iniciação (significado: meu irmão mais velho).

EFUN - (Barro branco encontrado no fundo dos rios); foi o primeiro condimento utilizado antes da introdução do Sal. Muito usado em Ebos elaborados para aos Orisa-funfun (Orisa's dos primórdios).

EKEDI - (Ekedes Ekeidi, equede, ajoîê e makota) são nomes dados de acordo com a nação do candomblé para um cargo feminino de grande valor: a de "zeladora dos orixás". Como os ogans elas são suspensas para a iniciação não sendo possuídas por seu orixá de cabeça, ou seja, não entram em transe, pois necessitam estar acordadas para atender as necessidades dos Orixás, Voduns ou Inkices para os quais foram devidamente preparadas para servir.

ELEDÁ - Orixá, guia, criador da pessoa.

ÊRÊ - As esculturas do orixá beji (dos gêmeos).

ETHOS - Conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres, etc.) e da cultura (valores, ideias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região.

EXU - Orixá da comunicação, senhor dos caminhos. É o primeiro a ser reverenciado nos rituais e trabalha em todas as dimensões.

EXU-BARA - (Exú Bárà) qualidades de Exu Bará Bará em Yoruba quer dizer Força, dono dos caminhos, comércios, portais e encruzilhadas, as chaves lhe pertencem. O senhor do corpo, Exu Bara: O rei do corpo (obá + ara), princípio de vida individual.

EXÚ ODÀRÀ - O senhor da felicidade ligado a Orinxa'Lá.

FAZER A CABEÇA - Ritual de iniciação que tem por objetivo tornar a pessoa apta a incorporar o Orixá.

FATUMBI - Título de um sacerdote de ifá.

GIAKU - Cargo exclusivamente feminino do Candomblé Jeje, semelhante a Doné, Iyalorixá do Candomblé Ketu ou Noche da Casa das Minas, é uma sacerdotisa de Vodum das Religiões afro-brasileiras.

GRIOT - É como são chamados, em alguns povos da África, os contadores de histórias. Possuem uma função especial que é a de narrar as tradições e os acontecimentos de um povo. O costume de sentar-se embaixo de árvores ou ao redor de fogueiras para ouvir as histórias e os cantos, perdura até hoje.

HAUSSÁS - (Hausa, haúça ou haússa) é o nome de uma língua africana.

IA - Mãe.

IA IA - Avó.

IANSAN - (Iansã) Orixá patrono dos ventos, do rio Niger e dos relâmpagos.

IANASSÔ - (Ìyá nasó): sacerdotisa encarregada do culto a Xangô.

IEMANJÁ - (Iemonjá, Yemanjá) é o nome de um orixá feminino, ou seja, uma divindade africana que, no Brasil, passou a representar a “mãe das águas” entre os adeptos da Umbanda e Candomblé. Orisá dos rios e das águas salgadas. Na Nigéria ela é cultuada como Deusa do Rio Ogum, sendo um Orixá de Rio. Porém, no Brasil, ela é cultuada como Deusa das águas salgadas, confundida com sua mãe.

IGBÁ-ODÙ - Significa aquele que possui todos os Ifá, esta divindade está representada por uma ou várias cabaças, contendo objetos sagrados e de alto custo, seu nome é raramente pronunciado; por se tratar de espíritos dos babaláwo.

IJEXÁ - Nome de uma região da Nigéria e de um toque para orixá Oxum, Oxála e Ogun.

ILÊ AXÉ OXUMARÊ - A cobra/arco-íris, orixá masculino, símbolo da continuidade e da permanência.

INLÉ - Um outro nome do Orixá Oxoce (Oxóssi).

INKICE - Sacerdote de Inkices (Orixás) na língua quimbundo.

IYABASÉ - Cozinheira.

IYÁ EGUNGUN OYÓ AKORO - Uma qualidade de Ogun.

IYALAXÉ - Mãe do axé do terreiro

IYALORIXÁ - Zeladora do culto, mãe do orixá.

IYAMASÊ - Orixá da casa de Xangô.

IYAMORÔ - Título de uma sacerdotisa do templo de Obaluaiyê. Responsável pelo Ipadê de Exu.

IYAÔ (Yaô) - Nome dos iniciados antes de sete anos de iniciação. Quer dizer esposa. Mas, no culto aos Orixás, significa sujeição aos mesmos. Submissão de esposa de Orixá.

JEJE - (Gêge, Jêje ou Jejê) tribo com dialeto próprio oriundo do antigo Dahomey. Mesma Tribo que implantou o culto aos voduns no Brasil. Atualmente, eles se fundiram com seus tradicionais inimigos, os Yorubás, que aqui levam o nome de Nagôs, formando, então, uma tribo ramificada, a "Jêje-Nagô-Vodum". Tribo da cultura Ewefon, introduzida no Brasil através do tráfico de escravos vindos do Dahomey.

JEJE MAHI - Culto dos Vodun provenientes da região Mahi a noroeste de Abomei.

JÊJES - Língua hoje viva espalhada no Togo e em Gana, derivada do extinto tado falado no reino de Adjá que ficava no Sul dos atuais Togo e Benin XIV; é dada como origem do grupo linguístico Kwa.

JIBONAN - O cargo de jibonã (ji- dar/bí-nascer/onã-caminho – “dá caminho ao nascimento”, é a mãe ou pai /que cria e são responsáveis pela reclusão do iyawo.

IORUBAS - Povo africano do Sudoeste da República Federal da Nigéria, com grupos espalhados também. pela República de Benin e pelo Norte da República do Togo (Trazido em grandes levadas para o Brasil, onde recebeu a denominação de nagô, esse povo exerceu na Bahia forte domínio social e religioso sobre outros grupos também escravizados, exceto sobre os grupos islamizados).

KETÚ - Tribo Yorubá, que manteve sua cultura intacta, arraigada, entre os brasileiros. Conservou as tradições aos rituais e às cantigas, inclusive com o idioma de amplo vocabulário que permite comunicação perfeita entre os que se dedicam ao seu aprendizado.

LODÊ - Lado de fora, lá fora.

LOGUN - Pessoa que pertença ao orixá Ogun.

LOGUNEDÉ - Nome de um orixá.

MOGBÁ - Cargo masculino específico do culto a Xangô. Ministro de Xangô.

MOJUBÁ - Apresentando meu humilde respeito.

MAMETU NKISI - Zeladora.

MANDINGA - Feitiço.

MARIÔ (Mariwô) - Tala do olho do dendezeiro desfiada. A folha da palmeira desfiada, que forra as entradas das casas de culto aos Orixás.

NAGÔS - (Anagôs) era a designação dada aos negros escravizados e vendidos na antiga Costa dos Escravos e que falavam o iorubá. Os iorubas, iorubanos ou iorubás são um povo do sudoeste da Nigéria, no Benim (antiga República do Daomé) e no Togo.

NANÃ - Nome da orixá, mãe de Obaluaiyê. Vodun Jêje assimilado pela cultura Yorubá, hoje cultuada em todas as casas de etnia Ketu, no Brasil.

OBÁ - Rei, ministro de xangô.

OBÁ BIYI - É o uruko de Mãe Aninha, fundadora do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá. Significa "o Rei nasceu aqui".

OBALUAIYÊ - Nome do orixá patrono das doenças epidêmicas. Quem é este Orixá? ("rei", "senhor da terra"), deus originário do Daomé. Obaluaiê é uma flexão dos termos Obá (rei) – Oluwô (senhor) – Ayiê (terra), "rei, senhor da terra". Omulu também é uma flexão dos termos: Omo (filho) - Oluwô (senhor) que quer dizer "filho e senhor".

OBATALÁ - Uma qualidade de Oxalá.

OBATOSSI - O orukô (nome religioso) de Marcelina, Obatossi, indica que ela também era de Xangô.

OCHÚN - Água doce, Yemanjá oceano.

ODE KAYODE - É o uruko de Mãe Stella de Oxóssi "o caçador traz alegria".

ODUDUÁ - Orixá criador da terra.

OGBONI - Também conhecido como Osugbo em Ijebu é uma instituição fraterna indígena para os de língua iorubá políticos de que fala a Nigéria, República do Benin e Togo.

OGUN - Orixá patrono do ferro, do minério do desbravamento e da guerra.

OGUNJÁ - É o grande guerreiro branco, o feroz orixá guardião das entradas da casa de Oxalá.

OIÁ - O mesmo que Yansã.

OJÁ - Ornamento feito com tira de pano.

OJÉ - Sacerdote do Culto dos Egun ou Egungun, também chamado de Babajé – Babá (pai) Ojé (sacerdote), não entram em transe e tem uma iniciação diferente do laô do Candomblé.

OJÉ L'ADÉ - Sacerdote ou dono da coroa.

OJU - Rosto.

OLODUMARÊ - O senhor dos destinos.

OLÓKUN - Mãe de Yemanjá.

OLOSSAIN - Sacerdote consagrado a Ossayn para colher as folhas rituais.

OLORUM - Entidade suprema, força maior, que está acima de todos os orixás.

OMOLU - Um dos nome de Obaluaiyê.

OMOLU AJUNSUN - É extrovertido; tem fundamentos com Ogum e Oxalá.

ONILÉ - Dona da terra, dona da casa. Órìsá da terra ou oriki Obatosi.

ORI - Cabeça.

ORIKI - Nome da saudação do Orixá. É formada por duas palavras, Ori = Cabeça e KI = Louvar / saudar.

ORIXÁ - A palavra Orixá significa Ori=cabeça, Xá=Rei, senhor. Senhor da Cabeça.

ORUN - No candomblé se refere ao mundo dos espíritos, que se opõe ao universo físico (Aiê).

OSSÃE - (Ossãin) orixá patrono das ervas (folhas).

OTUN - Direita, ou segunda pessoa de um cargo.

OXALÁ - O mais respeitado, o pai de todos orixás.

OXÓSSI - (Osòóssi) - Orisá igbo, patrono da floresta e da caça.

OXUM - (Oloxum) uma das orixá das águas. Também grafada como Osun, Oshun ou Ochun, na religião yoruba, é um orixá que reina sobre a água doce dos rios,



sendo considerada a senhora da beleza, das águas fluviais, do amor, e muito ligada à riqueza, à vaidade, e ao poder feminino.

OXUMARÊ - Nome do orixá relacionado ao arco-íris.

OSÚN - Pó vermelho que traz a vida ao iniciado simboliza a cor do ejé ou seja da vida do renascimento muito empregado para os yawôs só não se deve usar em filhos de oxalá quando dos mesmos recolhidos muito apreciado para ebós de riqueza e afastamento de doenças e recuperação da Vida.

OTANES - Pedra Sagrada.

PAIÉ - Uma oferenda das religiões afro-brasileiras dedicada a algum orixá, podendo ou não envolver o sacrifício animal.

PEJI - Quarto onde ficam os assentamentos, ou seja, local da personificação dos Orixás onde são guardados seus símbolos, e colocadas suas oferendas. Funciona como uma espécie de santuário. Altar.

PEJIGAN - O responsável pelos axés da casa, do terreiro. Primeiro Ogan na hierarquia. O Ogan de confiança que zela pelo PEJI cuidando de tudo, desde a limpeza até pequenos reparos se forem necessários.

RING SHOUTS - Anel, círculo, roda de dança, mistura de música e movimento.

RUNTÓ - Nome que leva o tocador de atabaques (Ogan Ilu) na cultura Jêje. E é também, uma das saudações a Ogum.

SANGÒ AGANJÚ - Uma das diversas divindades nagôs, simbolizando a Terra. Significa também: Região selvagem, bem como o nome dado a Xangô velho.

SAKPATA - Vodum jêje que é o mesmo que Obaluayê.

TATA MAVAMBU - Ogã ou filho de santo que cuida da casa de Exu (de preferência homem, pois mulher não deve cuidar porque mulher menstrua e só deve mexer depois da menopausa, quando não menstruar mais, portanto, pelo certo as zeladoras devem ter um homem para cuidar desta parte, mas que seja pessoa de alta confiança).

TATA NKISI - Zelador.

TATA NDENGE - Pai pequeno.

VODU - Tipo de culto muito difundido nas Antilhas e em algumas regiões de Benin na

WAJI - (Arokin) a direção e lama, matéria-prima. Tinta azul que símbolo da idealização, transformação, direcionamento. Utilizado para fins financeiros, atrair dinheiro, transformar ou neutralizar energias ruins, acalmar alterar, afastar energia de Iku-Egun e espíritos perversos.

XANGÔ - (Changô) Deus do raio e do trovão. Foi o segundo rei de Oyá e segundo as lendas Yorubás, reinou com tirania e crueldade. Xangô não nasceu Orixá porque sua mãe era humana. Ele só tornou-se Orixá após a morte, quando voltou ao Orun. Trovão, tempestade.

XERÊ - Chocalho especial para saudar Xangô, em cabaça com cabo ou em cobre.

XHOSA - (Xhosa, xossa) ou cosa (em xhosa: isiXhosa, isikl<sup>h</sup>ó:sa) é uma língua bantu nguni, um dos idiomas oficiais da África do Sul. Também é um dos idiomas oficiais do Zimbábue, embora não seja muito falado naquele país. O xhosa tem dois tons: alto e baixo.

XIRÊ - Festa, brincadeira.

YLÊ AXÉ JITOLÚ - A casa de todos.

YORUBÁ - Povo nigeriano que se dividiram em diversas tribos ou nações são elas: os Ketu, os Oyó, os Igejá, os Gêges e os Nagôs. Embora divididos em tribos diferentes, mantiveram a mesma cultura. É óbvio que houve algumas deturpações, mas as origens de culto são as mesmas.

## ANEXOS

### Anexo 1

#### **Ìtàn ìgbà-ndá àiyé**

“Quando Olórun decidiu criar a terra, chamou Obátálà e entregou-lhe o “saco da existência”, àpò-iwà, e deu-lhe a instrução necessária para a realização da magna tarefa. Obátálà reuniu todos os òrìsà e preparou-se sem perda de tempo. De saída, encontrou-se com Odùà que lhe disse que só o acompanharia após realizar suas obrigações rituais. Já no òna-òrun, – caminho, Obátálà passou diante por Èsù, este, grande controlador e transportador de sacrifícios, que domina os caminhos, perguntou-lhe se ele já tinha feito as oferendas propiciatórias. Sem se deter, Obátálà respondeu-lhe que não tinha feito nada e seguiu o seu caminho sem dar mais importância à questão. E foi assim que Èsù sentenciou que nada do que ele se propunha empreender seria realizado”.

Com efeito, enquanto Obátálà seguia seu caminho, começou a ter sede passou perto de um rio, mas não parou. Passou por uma aldeia onde lhe ofereceram leite, mas ele não aceitou. Continuou andando. Sua sede aumentava e era insuportável. De repente, viu diante de sí uma palmeira Igí-òpe e, sem se poder conter, plantou no tronco da árvore o seu cajado ritual, o òpá-sóró, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos e ficou estendido no meio do caminho. Nesse meio tempo, Odùà, que foi consultar Ifá, fazia suas oferendas a Èsù. Seguindo os conselhos dos babaláwos, ela trouxera cinco galinhas, das que tem cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de cadeia e todos os outros elementos que acompanham o sacrifício. Èsù apanhou estes últimos e uma pena da cabeça de cada ave e devolveu a Odùà a cadeia, as aves e o camaleão vivos. Odùà consultou outra vez os babaláwos que lhe indicaram ser necessário, agora, efetuar um ebó, isto é, um sacrifício, aos pés de Olórun, de duzentos ìgbìn, – os caracóis que contém “sangue branco”, “a água que apazigua”, – omi-èrò.

Quando Odùà levou o cesto com os ìgbin, Òlórùn aborreceu-se vendo que Odùà ainda não tinha partido com os outros. Odùà não perdeu a sua calma e explicou que estava obedecendo à ordem de Ifá.

Foi assim que Òlórùn decidiu aceitar a oferenda, e ao abrir o seu Àpére-odù – espécie de grande almofada onde geralmente Ele está sentado, para colocar a água dos ìgbin, viu, com surpresa, que não havia colocado no àpò-Ìwà – bolsa da existência – entregue a Obàtálà, um pequeno saco contendo a terra. Ele entregou a terra nas mãos de Odùà, para que ela por sua vez a remetesse a Obàtálà. Odùà partiu para alcançar Obàtálà. Ela o encontrou inanimado ao pé da palmeira, contornado por todos os Òrìsà que não sabiam que fazer. Depois de tentar em vão acordá-lo, ela apanhou o àpò-Ìwà que estava no chão e voltou para entregá-lo a Olórùn. Este decidiu, então, encarregar Odùà da criação da Terra. Na volta de Odùà, Obàtálà ainda dormia; ela reuniu todos Orisà e, explicou-lhes o que fora delegado por Olórùn e eles, dirigiram-se todos juntos para o Òrun Àkàsò por onde deviam passar para assim alcançar o lugar determinado por Òlórùn para a criação da terra. Èsù, Ògún, Òsòòsi e Ìja conheciam o caminho que leva às águas onde iam caçar e pescar. Ògún ofereceu-se para mostrar o caminho e converteu-se no Asiwajú e no Olúlànà – aquele que está na vanguarda e aquele que desbrava os caminhos. Chegando diante do Òpó-Òrun-óún-Àiyé, o pilar que une o òrun ao mundo, eles colocaram a cadeia ao longo da qual Odùà deslizou até o lugar indicado por cima das águas. Ela lançou a terra e enviou Eyelé, a pomba, para esparramá-la. Eyelé trabalhou muito tempo. Para apressar a tarefa, Odùà enviou as cinco galinhas de cinco dedos em cada pata. Estas removeram e espalharam a terra imediatamente em todas as direções, à direita, à esquerda e ao centro, a perder de vista. Elas continuaram durante algum tempo. Odùà quis saber se a terra estava firme. Enviou o camaleão que, com muita precaução, colocou primeiro a pata, tateando, apoiando-se sobre esta pata, colocou a outra e assim sucessivamente até que sentiu a terra firme sob suas as patas.

Ole? Kole? Ela está firme? Ela não está firme?

Quando o camaleão pisou por todos os lados, Odùà tentou por sua vez. Odùà foi a primeira entidade a pisar na terra, marcando-a com sua primeira pegada. Essa marca é chamada esè ntaiyé Odùdúwà. Atrás de Odùà, vieram todos os outros Òrìsà

colocando-se sob sua autoridade. Começaram a instalar-se. Todos os dias Òrúnmìlà – patrão do oráculo consultava Ifá para Odùà. Nesse meio tempo Obàtálà acordou e vendo-se só sem o àpó-ìwà, retornou a Òlórùn, lamentando-se de ter sido despojado do àpò.

Òlórùn tentou apaziguá-lo e em compensação transmitiu-lhe o saber profundo e o poder que lhe permitia criar todos os tipos de seres que iriam povoar a terra.

A narração diz textualmente:

“Isé àjùlo yé nni ìseda, ti ó fi móo seda àwon ènìyàn àti orísirísi ohun gbogbo tí ó ó móó òde àiyé òun àti igi gbogbo, ìtākùn, koriko, eranko, eie, eja, ati àwon ènìyàn”.

“Os trabalhos transcendentais de criação permitir-lhe-iam criar todos os seres humanos e as múltiplas variedades de espécies que povoariam os espaços do mundo: todas as árvores, plantas, ervas, animais, aves, pássaros, peixes, e todos os tipos de humanos”.

Foi assim que Obàtálà aprendeu e foi delegado para executar esses importantes trabalhos. Então, ele se preparou para chegar a terra. Reuniu os Òrìsà que esperavam por ele, Olúfón, Eteko, Olúorogbo, Olúwofin, Ògìyán e o resto dos Òrìsà-funfun.

No dia em que estavam para chegar, Òrúnmìlà, que estava consultando Ifá para Odùà, anunciou-lhe o acontecimento. Obàtálà, ele mesmo, e seu séquito vinham dos espaços do Òrún. Òrúnmìlà, fez com que Odùà soubesse que se ela quizesse que a terra fosse firmemente estabelecida e que a existência se desenvolvesse e crescesse como ela havia projetado, ela devia receber Obàtálà com reverência e todos deveriam considerá-lo como seu pai.

No dia de sua chegada, Òrìsànlá, foi recebido e saudado com grande respeito:

1. Oba-áláá o kú àbòò!
2. Oba nlá mò wá déé oo!
3. O kú ìrìn!

4. Erú wáá dájì.
5. Erú wáá dájì.
6. Olówó àiyé wònyé òò.
1. Oba-áláá, seja bem-vindo!
2. Oba nlá (o grande rei) acaba de chegar!
3. Saudações por ocasião da viagem que acaba de fazer!
4. Os escravos vieram servir seu mestre.
5. Os escravos vieram servir seu mestre.
6. Oh! Senhor dos habitantes do mundo!

Odùà e Obàtálà ficaram sentados face a face, até o momento em que Obàtálà decidiu que iria instalar-se com sua gente e ocupariam um lugar chamado Ìdítàa. Construíram uma cidade e rodearam-na de vigias. Segue-se um longo texto, segundo o qual os dois grupos se interrogavam a fim de saber quem realmente devia reinar. Se Obàtálà é poderoso, Odùdúwà chegou primeiro e criou a terra sobre as águas, onde todos moram. Mas também foi Obàtálà quem criou as espécies e todos os seres. Os grupos não chegavam a um acordo e as divergências e atritos se fizeram cada vez mais sérios até terminar em escaramuças.

As opiniões não eram constantes e os partidários de um ou de outro tanto aumentavam ou diminuía de acordo com o que parecia ser mais poderoso, até que explodiu uma verdadeira guerra, colocando em perigo toda a criação. Òrúnmìlà interveio e um novo Odù, Ìwoòrì-Ògbèrè, trouxe a solução. Esse signo apareceu no dia em que Òrúnmìlà consultou Ifá a fim de que solucionasse a luta entre Òrisànlá e Odùà. Òrúnmìlà usou de toda sua sabedoria para fazer Odùà e Obàtálà virem a Oropo, onde conseguiu sentá-los face a face, assinalando a importância da tarefa de cada um deles; reconfortou Obàtálà, dizendo que ele era o mais velho, que Odùà havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para ajudar e para consolidar a criação e não era justo que ele botasse tudo a perder. Depois, convenceu Odùà a ser amável com Obàtálà: não tinha sido ela quem havia criado a terra? Por acaso Obàtálà não tinha vindo do Òrún para que convivessem juntos? Por acaso, todas as criaturas, árvores, animais e seres humanos não sabiam que a terra lhe pertencia?

Inú Odùàà ó ro,  
Inú Orixalá naa a si rôo.  
Odùà apazigou-se, Obàtálà também se apazigou.

Foi assim que ele fez Odùà sentar-se à sua esquerda e Obàtálà à sua direita e colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo. É a

partir desse acontecimento, que celebram anualmente os sacrifícios e o festival com repasto (ododún sise), que reúne os dois grupos que cultuam Odùdúwà e Obàtálà, revivendo e ritualizando a relação harmoniosa entre o poder feminino e o poder masculino, entre o àiyé e o Òrún, o que permitirá a sobrevivência do universo e a continuação da existência nos dois níveis.

“O feminino e o masculino complementando-se para poder conter os elementos-signo que permitem a procriação e a continuidade da existência”.

## Anexo 2

### "RUN, MARY, RUN"

Run, Mary, run  
 Run, Mary, run  
 Oh, run, Mary, run  
 I know de udder world is not like dis

Fire in de Eas' an' fire in de Wes'  
 I know de udder world is not like dis  
 Boun' to burn de wilderness

I know de udder world is not like dis  
 Jordan river is a river to cross  
 I know de udder world is not like dis  
 Stretch yo' rod an' come across  
 I know de udder world is not like dis

Swing low, sweet chariot into de Eas'  
 I know de udder world is not like dis  
 Let God's children have some peace  
 I know de udder world is not like dis  
 Swing low, sweet chariot in de Wes'  
 I know de udder world is not like dis  
 Let God's children have some res'  
 I know de udder world is not like dis

Swing low, sweet chariot in de Norf  
 I know de udder world is not like dis  
 Give me de gol' widout de dross  
 I know de udder world is not like dis  
 Swing low, sweet chariot in de Sou'  
 I know de udder world is not like dis  
 Let God's children sing and shout

I know de udder world is not like dis

If it was de judgment day

I know de udder world is not like dis Ev'ry sinner would want to pray

I know de udder world is not like dis

Ol' trouble it come like a gloomy cloud

I know de udder world is not like dis

Gadder thick an' thunder loud

I know de udder world is not like dis

(From "The Book of American Negro Spirituals" by J. W. Johnson, J. R.

Johnson, 1926)

"CORRER, MARIA, CORRER"

"Correr, Maria, correr"

Corra, Mary, corra

Corra, Mary, corra

Oh, corra, Mary, corra

Fogo no leste e fogo no oeste

Eu sei que o outro mundo não é assim

Obrigado a queimar o deserto

Eu sei que o outro mundo não é assim

Corra, Mary, corra

Corra, Mary, corra

Oh, corra, Mary, corra

Eu sei que o outro mundo não é assim

O rio da Jordânia é um rio para atravessar

Eu sei que o outro mundo não é assim

Estique sua vara e se deparar

Eu sei que o outro mundo não é assim

(De "O livro dos negros americanos espirituais" por J. W. Johnson, J. R.

Johnson, 1926)

### Anexo 3

*Ponto de OBÁ*

Obà, Obà, Obà.

Obá, Obá, Obá.

Ojòwú Òrìsà,

Orixá ciumento,

Eketà aya Sàngó.

Terceira esposa de Xangô.



O torí owú,  
 Ela, que por ciumes,  
 O kolà sí gbogbo ara.  
 Fez incisões em todo corpo.  
 Olókikí oko.  
 Que fala muito de seu marido,  
 A rìn lógànjó pèlú àwon ayé.  
 Que anda nas madrugadas com as ayé.  
 Obà anísùru, ají jewure.  
 Obá paciente, que come cabrito logo pela manhã.  
 Obà kò b'óko dé kòso,  
 Obá não foi com o marido a Koso,  
 O dúró, ó bá Òsun rojó obe.  
 Ficou para discutir com Oxum sobre comida.  
 Obà fiyì fún apá oko rè.  
 Obá valoriza os braços do marido,  
 Oní ó wun òun ju gbogbo ará yókù lo.  
 Diz que é a parte de seu corpo que ela prefere.  
 Obà tó mo ohùn tó dára.  
 Obá sabe o que é bom.  
 (<https://www.vetorial.net/~rakaama/o-oba.htm>)

#### Anexo 4

#### *AS SETE LINHAS DA UMBANDA*

##### 3ª Linha - Linha de Omulu (Obaluayê)

Esta Linha é dirigida por Omulu (Obaluayê), que detém o poder sobre os corpos vivos ou mortos. Senhor da morte, tem seu trono assentado no Cruzeiro dos cemitérios. Esta Linha é constituída de espíritos de médicos e cientistas, Caboclos, Pretos Velhos, Exus e Médiuns Curadores

Legião de José de Arimatéia, integrada pelas Falanges de Médicos e Cientistas

Legião de São Cipriano, integrada pelas Falanges de magias

Legião de Caboclos, integradas por Falanges de Caboclos oriundos de todas as raças

Legião dos Pretos Velhos, integradas por Falanges de Preto Velhos oriundos de todas as raças

Legião dos Povos Orientais, constituídas por Falanges de espíritos evoluídos de todo o Oriente

Legião dos Médiuns Curadores, integrada por médiuns cuja mediunidade é curadora, aqueles que são magnetizadores, são mais ou menos aptos a curar através das mãos

Legião de Exu Curadô, constituída de falanges de Exus sob o comando de Exu Curadô (MARAMAEL)  
(<http://tusjb.com.br/templo/incluir.php?pg=Sete%20Linhas%20da%20Umbanda>)

Anexo 5

### **Roteiro da entrevista com as mulheres de santo da comunidade-terreiro “Reinado Congo de Ouro”**

#### **Pessoal**

- 1- Nome/apelido.
- 2- Idade.
- 3- Grau de instrução.
- 4- Convive com alguém? Desde quando?

#### **Religião**

- 5- Qual o seu principal orixá? (De quem é filha).
- 6 - Tem quantos anos de axé (iniciação).
- 7- Parentesco em relação à mãe Nilza (consanguíneo e/ou religioso).
- 8- Hierarquia/cargo na casa.

#### **Social**

- 9- Tem filhos? \_\_\_\_\_ estão na escola? \_\_\_\_\_ está satisfeita com a forma como a escola atua?
- 10- Possui alguma ocupação social *além do fazer religioso*?

**Não**                      **sim** Qual?

11 – Sente-se satisfeita ou desejaria fazer algo diferente?

12 - Gostaria de ter continuado os estudos?

13- Gostaria de atuar em alguma outra área? (Saúde, educação, justiça, política, social, um negócio próprio, etc.)

14 - Como considera a sua relação de trabalho/escola com pessoas de outras religiões?

15 - Fale-me um pouco seu dia a dia nesta comunidade-terreiro (vantagens e desvantagens) em morar numa comunidade.

16 - Quais os principais problemas de saneamento básico (água, esgoto, energia, moradia) que a comunidade tem enfrentado nos últimos anos?

### **Saúde**

17- Como trata a sua saúde e a de filhas/os?

18- Como cuida da saúde? Quando? Qual serviço médico costuma procurar? (Posto de saúde, hospital, clínicas...). Por quê?

### **Enfrentamentos**

19 – O que fez entrar para esta religião (o candomblé) e o que permanecer nela.

20 - O terreiro é um espaço de múltiplas relações: religiosas, sociais, familiares, culturais (lazer). Porém o contato com outros espaços são necessários. Fora do terreiro, qual o espaço sente-se mais à vontade e o menos? Por quê?

21 - Costuma usar símbolos da religião fora da comunidade-terreiro? Qual a reação das pessoas?

22 - Lembra de reclamação de algum morador/a próximo, em relação às atividades realizadas pelo terreiro?

23- Acredita que a religião ajuda a enfrentar os problemas do cotidiano?

24 - O racismo religioso é algo que ficou no passado ou ainda é presente na cidade de Nazaré, na sociedade, no comércio, em geral?

25 - Como a senhora avalia a sua relação com seu companheiro/companheira?

- como mulher (companheira/amante).
- como mulher (de santo/representante do Sagrado).

### **Ideologia**

26 - Projeto social

27 - Que sentido tem para a senhora/ita a expressão "**mulher de santo**"?

28 - Uma mensagem

### **Gratidão!**

**Axé!**