

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

KELLY RABELLO

**MULHERES DE PÉS DESCALÇOS E PULSOS FORTES,
MULHERES DE TERREIRO:
Estudo de caso sobre Identidades e Experiência Religiosa no Ilê Axé Egun
(Juiz de Fora/MG)**

**JUIZ DE FORA
2022**

KELLY RABELLO

**MULHERES DE PÉS DESCALÇOS E PULSOS FORTES,
MULHERES DE TERREIRO:
Estudo de caso sobre Identidades e Experiência Religiosa no Ilê Axé Egun
(Juiz de Fora/MG)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz
de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de
Doutora em Ciência da Religião. Área de
concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Sônia Regina Corrêa Lages.

JUIZ DE FORA
2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rabello, Kelly .
MULHERES DE PÉS DESCALÇOS E PULSOS FORTES,
MULHERES DE TERREIRO: : Estudo de caso sobre Identidades e
Experiência Religiosa no Ilê Axé Egun (Juiz de Fora/MG) / Kelly
Rabello. -- 2022.
226 p. : il.

Orientadora: Sônia Regina Corrêa Lages
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto
de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da
Religião, 2022.

1. Religiões Afro-Brasileiras. 2. Omolocô. 3. Mulheres . 4.
Experiência Religiosa. I. Corrêa Lages, Sônia Regina , orient. II.
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO
STRICTU SENSU



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Nº PROPP: 154.19042022.5-D

Nº PPG: D-2022.24

Ata da sessão pública referente à defesa da () **dissertação** (x) **tese** intitulada MULHERES DE PÉS DESCALÇOS E PULSOS FORTES, MULHERES DE TERREIRO: Estudo de caso sobre Identidades e Experiência Religiosa no Ilê Axé Egun (Juiz de Fora/MG), para fins de obtenção do título de () **mestre(a)** (x) **doutor(a)** em CIÊNCIA DA RELIGIÃO, área de concentração Religião, Sociedade e Cultura, pelo(a) discente KELLY ARAUJO RABELLO (matrícula 103010172 - início do curso em **01/03/2018**), sob orientação do(a) Prof.(ª)Dr(ª) Sônia Regina Corrêa Lages.

Aos 19 do mês de abril do ano de 2022, às 15:00 horas, de forma virtual (por webconferência), conforme previsto na Resolução nº 28/2021 - CSPP da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), reuniu-se a Banca examinadora da () **dissertação** (x) **tese** em epígrafe, aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação conforme a seguinte composição:

Titulação Prof(a)Dr(a) / Dr(a)	Nome	Na qualidade de:
Prof(a)Dr(a)	Sônia Regina Corrêa Lages	Orientador(a) e Presidente da Banca
Prof Dr	Volney Berkenbrock	Membro titular interno
Prof(a)Dr(a)	Célia da Graça Arribas	Membro titular interno
Prof(a)Dr(a)	Dilaine Soares Sampaio	Membro titular externo
Prof(a)Dr(a)	Carolina Teles Lemos	Membro titular externo
Prof Dr	Robert Daibert Junior	Suplente interno
Prof(a)Dr(a)	Zoleica Dantas Pereira Campos	Suplente externo

***Na qualidade de (opções a serem escolhidas):**

- Membro titular interno
- Membro titular externo
- Membro titular externo e Coorientador(a)
- Orientador(a) e Presidente da Banca
- Suplente interno
- Suplente externo
- Membro titular interno e Presidente da Banca
- Orientador(a)
- Coorientador(a) e Presidente da Banca
- Coorientador(a)
- Membro titular externo (com participação remota, conforme Resolução n. 04/2016-CSPP)



Documento assinado eletronicamente por **Marina Aparecida Sad Albuquerque de Carvalho, Servidor(a)**, em 08/03/2022, às 11:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sônia Regina Correa Lages, Professor(a)**, em 19/04/2022, às 18:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0689065** e o código CRC **AF1E8365**.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

**AVALIAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA**

Tendo o(a) senhor(a) Presidente declarado aberta a sessão, mediante o prévio exame do referido trabalho por parte de cada membro da Banca, o(a) discente procedeu a apresentação de seu Trabalho de Conclusão de Curso de Pós-graduação *stricto sensu* e foi submetido(a) à arguição pela Banca Examinadora que, em seguida, deliberou sobre o seguinte resultado:

APROVADO (Conceito A)

APROVADO CONDICIONALMENTE (Conceito B), mediante o atendimento das alterações sugeridas pela Banca Examinadora, constantes do campo Observações desta Ata.

REPROVADO (Conceito C), conforme parecer circunstanciado, registrado no campo Observações desta Ata e/ou em documento anexo, elaborado pela Banca Examinadora.

Novo título da Dissertação/Tese (só preencher no caso de mudança de título):

Nenhuma

Observações da Banca Examinadora caso:

- O discente for Aprovado Condicionalmente
- Necessidade de anotações gerais sobre a dissertação/tese e sobre a defesa, as quais a banca julgue pertinentes

Nenhuma

Nada mais havendo a tratar, o(a) senhor(a) Presidente declarou encerrada a sessão de Defesa, sendo presente Ata lavrada e assinada pelos(as) senhores(as) membros da Banca Examinadora e pelo(a) discente, atestando ciência do que nela consta.

INFORMAÇÕES

- Para fazer jus ao título de mestre(a)/doutor(a), a versão final da dissertação/tese, considerada Aprovada, devidamente conferida pela Secretaria do Programa de Pós-graduação, deverá ser tramitada para a PROPP, em Processo de Homologação de Dissertação/Tese, dentro do prazo de 90 dias a partir da data da defesa. Após a entrega dos dois exemplares definitivos, o processo deverá receber homologação e, então, ser encaminhado à CDARA.
- Esta Ata de Defesa é um documento padronizado pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa. Observações excepcionais feitas pela Banca Examinadora poderão ser registradas no campo disponível acima ou em documento anexo, desde que assinadas pelo(a) Presidente(a).
- Esta Ata de Defesa somente poderá ser utilizada como comprovante de titulação se apresentada junto à Certidão da Coordenadoria de Assuntos e Registros Acadêmicos da UFJF (CDARA) atestando que o processo de confecção e registro do diploma está em andamento.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Sônia Regina Corrêa Lages - Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Célia da Graça Arribas
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Profa. Dra. Carolina Teles Lemos
Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Juiz de Fora, 22 / 02 / 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Sonia Regina Correa Lages, Professor(a)**, em 19/04/2022, às 18:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Volney Jose Berkenbrock, Professor(a)**, em 20/04/2022, às 10:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carolina Teles Lemos, Usuário Externo**, em 20/04/2022, às 12:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Dilaine Soares Sampaio, Usuário Externo**, em 04/05/2022, às 20:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Celia da Graca Arribas, Professor(a)**, em 06/05/2022, às 08:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **kelly araujo rabello, Usuário Externo**, em 16/05/2022, às 08:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0689066** e o código CRC **3A76B5F8**.



Dedico este trabalho a todas as mulheres que fizeram e fazem parte da minha história de vida. Em especial, dedico às mulheres que fazem com que o brilho e a energia do Ilê Axé Egun atinjam aos olhos e ao âmago das pessoas que chegam até lá – assim como eu cheguei.

AGRADECIMENTOS

Como dizia Paulo César Pinheiro, interpretado por Maria Bethânia, “*eu não ando só!*”, ou ainda, também na voz de Bethânia, “*um galo sozinho não tece uma manhã*”.... Assim, nessa ideia de rede, digo que foram muitas as pessoas que contribuíram na trajetória de feitura dessa tese. Desse modo, esses agradecimentos não conseguem alcançar o nome de todas e todos que pelo meu caminho deixaram suas contribuições, tampouco desenhar uma ordem de relevância para aquelas e aqueles que logo serão citadas e citados. Mas, tento aqui, costurar alguns nomes de pessoas que estiveram muito próximas a esse trabalho ou a momentos de minha vida que refletiram nessa produção.

Agradeço, assim, à Dalmaci de Oyá por ter me aberto as portas de seu Ilê e, com todo carinho, ter me dado as boas-vindas que fizeram com que eu quisesse voltar ali inúmeras vezes. Agradeço, não apenas por ter me recebido em sua casa como consulente, como também por ter autorizado e facilitado a realização dessa pesquisa. Do mesmo modo, agradeço a todas as mulheres do Ilê Axé Egun, que pausaram suas rotinas atarefadas para me oferecerem narrativas que se tornaram fundamentais ao desdobramento dessa tese. Agradeço por terem confiado a mim suas histórias pessoais e por terem oportunizado a minha compreensão sobre suas experiências religiosas. Gostaria de citar o nome de cada uma, mas, para manter o anonimato proposto na pesquisa, evitarei fazê-lo. À professora Maria da Graça Floriano, sou muito grata pelas nossas conversas sobre o campo religioso em Juiz de Fora e, especialmente, por ter me dado as pistas para que eu pudesse encontrar o Ilê Axé Egun. Sem seu apoio, possivelmente eu não chegaria até esse barracão.

À minha orientadora, Sônia Lages, agradeço por ter aceito o meu projeto e pelas críticas que ofereceu ao longo do curso, as quais contribuíram no amadurecimento da presente pesquisa. Obrigada por ter sido solícita em todos os momentos que precisei de sua orientação e pela parceria que pudemos construir em diferentes atividades acadêmicas. Ao professor Volney e às professoras Dilaine, Célia e Carolina, agradeço por acolherem o convite para participação da banca de defesa dessa tese.

Ao Jota e à Nathália, agradeço pelas horas que nos dedicamos em conjunto aos estudos para ingresso no doutorado. Ainda ao Jota, meu agradecimento especial por ter sido ponto de apoio em diversas fases de produção dessa tese e, para me ajudar a espairecer da mente cansada de leituras e escritas, por ter me presenteado com a Latiffa. Ainda à Nath, agora junto ao

Gustavo e à Gisele, agradeço por terem me sanado inúmeras dúvidas sobre o mundo acadêmico. Ao Peagá, pelos diálogos sobre meus dilemas na construção do meu projeto de pesquisa. À Raquel, minha parceira dos estudos afro-brasileiros no PPCIR, sou agradecida pelas incontáveis trocas de mensagens que fizemos durante todo o trabalho e que fizeram com que as atividades ficassem, no mínimo, mais divertidas.

Agradeço à minha mãe por ter reconhecido os meus esforços ao longo dessa jornada acadêmica, por ter me oferecido escuta sensível sempre que precisei falar sobre as dificuldades dessa produção e por me encorajado a seguir adiante. Ao meu pai, sou feliz e grata por ter praticado o respeito religioso diante da minha opção sobre a temática aqui trabalhada e vivenciada. Assim, agradeço por ter investido em minha carreira, ainda que não compartilhemos das mesmas opiniões e preferências no que tange à religiosidade. Às várias mulheres que fizeram parte de minha formação pessoal, agradeço pelos cuidados oferecidos e que aqui refletiram. Em especial, Vó Dôra, Vó Helena, Sil, Nêssa e Lili, mulheres com as quais compartilhei morada e me ofereceram tanto carinho. À Tia Ângela, agradeço por ser um grande exemplo de profissional da educação a qual eu adoraria me espelhar. À Nêssa agradeço, ainda, pelas horas que se dedicou a refletir, junto a mim, sobre as subjetividades que tangenciam essa tese. E às meninas das gerações posteriores, sou grata por me darem esperanças de novos caminhos nessa sociedade cheia de preconceitos e desigualdades, assim agradeço à Nay, Carol e Bia por serem atentas, espertas e por contribuírem nas desconstruções. Ainda à Bia, agradeço pelas contribuições com o uso da língua inglesa na sessão inicial desse trabalho.

Às minhas amigas Luisa e Ana, agradeço por serem as pessoas que me apresentaram o candomblé e a umbanda, respectivamente. Lú, obrigada por ter contado sobre uma de suas experiências religiosas na mesa de um bar, quando tínhamos acabado de nos conhecer e, com o seu modo de traduzir as suas emoções, ter me feito encantar pelo mundo dos Orixás. Ana, obrigada por ter me levado ao primeiro terreiro que visitei e ter me conduzido aos primeiros Caboclos com quem conversei. À Carol e Nirvi, sou grata pelas conversas que tivemos no “tapetinho da reflexão”, ou fora dele, que me levaram a aprofundar em análises e compreensões de temas complexos que, de algum modo, cruzaram essa tese. À Dé, Paulinha, Nana, Lu e Lá por todas as trocas que fizemos ao longo da vida e que também contribuíram para a formação de um pensamento crítico que aqui refletiram. À Mari, Renata, Luana, Marina, Tissi e Letícia, por todos os batuques que fizemos juntas e por terem feito a minha vida em Juiz de Fora ter sido mais barulhenta, dançante e colorida.

Por fim, agradeço às Iabás por abrirem os caminhos e serem fonte de inspiração.

“Eu agora vou dançar para todas as moças
Para todas Ayabás, para todas elas (...)
Iansã comanda os ventos
E a força dos elementos
Na ponta do seu florim
É uma menina bonita
Quando o céu se precipita
Sempre o princípio e o fim (...)”
(GIL, Gilberto; VELOSO, Caetano. 1976)

RESUMO

As religiões de matriz africana, de modo geral, evidenciam uma centralidade à figura da mulher, o que pode ser percebido tanto em sua mitologia quanto nas práticas que são vivenciadas dentro dos terreiros. Todavia, o intuito dessa pesquisa é identificar não apenas como as mulheres se inserem no campo afro-religioso, mas, sobretudo, como a religião se insere na vida dessas mulheres. Portanto, o objetivo geral dessa tese pauta-se em compreender as experiências religiosas de mulheres que ocupam os cargos de Iyalorixá, iyabassé, ekede e médiuns no Ilê Axé Egun, investigando como essas experiências com o sagrado atravessam as suas trajetórias de vida e corroboram na formação de suas identidades pessoais e coletivas. Para tanto, a fim de contextualizar o tema, foi realizada uma revisão bibliográfica sobre o campo das religiões afro-brasileiras, e, ainda, sobre a forma como os aspectos femininos são abordados e valorizados no mundo dos Orixás, assim como foi discutido o papel singular das mulheres na história de formação das comunidades de terreiro no Brasil. Por fim, para se responder ao objetivo central dessa pesquisa, foi adotada a metodologia qualitativa. Desse modo, foi desenvolvida a observação participante nas sessões públicas do Ilê Axé Egun e foram aplicadas entrevistas semiestruturadas com seis mulheres que exercem diferentes funções na casa. A finalidade das entrevistas foi compreender como a experiência religiosa está presente em suas vidas, sendo possível constatar nas narrativas que os laços criados com as Entidades, Orixás e com a família de santo foram capazes de transformar suas trajetórias pessoais, modificando suas personalidades e trazendo um estímulo para a melhoria de suas vidas. Concluiu-se, assim, que a religião impactou e impacta diretamente na construção de identidades individuais e coletivas dessas mulheres. Na esfera individual, suas vidas foram afetadas de tal maneira que essas mulheres afirmam que se enxergam como uma pessoa antes e uma pessoa totalmente outra depois do ingresso na religião. Algumas sentem a sua vida mais serena, passaram a ter mais paciência e cautela, outras, no entanto, se apresentam mais encorajadas e rigorosas em situações de tensão. Em comum, as interlocutoras afirmam que a religião é a base para tudo em suas vidas, englobando nessa concepção do todo tanto as suas ações, como as suas expectativas e escolhas. Pela via da coletividade, as identidades são construídas na medida em que essas mulheres se sentem pertencentes a uma rede, onde estão todos e todas conectados em laços de reciprocidade. A vivência no barracão lhes nutre de afeto, segurança e apoio. Sendo assim, a religião atua como sustento de vida e fonte de poder para as mulheres do Ilê Axé Egun.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras. Omolocô. Mulheres. Experiência Religiosa.

ABSTRACT

African-based religions, in general, show a centrality to the woman figure, which can be seen both in their mythology and in the practices that are experienced inside the *terreiros*. However, the purpose of this research is to identify not only how women are inserted in the Afro-religious field, but, mainly, how religion is inserted in these women's lives. The general objective of this thesis is based on understanding the religious experiences of women who occupy the positions of *Iyalorixá*, *iyabassé*, *ekede* and mediums in *Ilê Axé Egun*, exploring how these experiences with the sacred cross their life trajectories and corroborate to the formation of their personal and collective identities. Therefore, in order to contextualize the theme, a literature review was carried out on the field of Afro-Brazilian religions, and also on the way in which female aspects are approached and valued in the world of *Orixás*, as well as the unique role of women in the history of formation of the *terreiro* communities in Brazil. Finally, to respond to the main objective of this research, a qualitative methodology was adopted. Thus, participant observation was developed in the public sessions of *Ilê Axé Egun* and semi-structured interviews were applied to six women who exercise different functions in the house. The purpose of the interviews was to understand how the religious experience is present in their lives, and it is possible to see in the narratives that the ties created with the *Entidades*, *Orixás* and with the saint's family were able to transform their personal trajectories, modifying their personalities and bringing a stimulus for the improvement in their lives. It was concluded that religion had a direct impact on the construction of individual and collective identities of these women. In the individual sphere, their lives have been affected in such a way that these women claim that they see themselves as a person before and a totally different person after entering the religion. Some of them feel that their lives are more serene, they have become more patient and cautious, others, however, are more encouraged and rigorous in stressful situations. In common, the interlocutors affirm that religion is the basis for everything in their lives, including in this totalizing conception both their actions, as well as their expectations and choices. Through the collectivity, identities are constructed as these women feel that they belong to a nest, where they are all connected in reciprocal bonds. Living in the *barracão* nourishes them with affection, security and support. Thus, religion acts as a life support and a source of power for the women of *Ilê Axé Egun*.

Keywords: Afro-Brazilian religions. *Omolocô*. Women. Religious Experience.

LISTA DE FOTOS

Figura 1 - Portão de entrada para o Ilê Axé Egun. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	1
Figura 2 - Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	93
Figura 3 - Área interna do Ilê Axé Egun. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	101
Figura 4 - Assentamento para Exu. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	103
Figura 5 - Assentamento para Ogum. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	103
Figura 6 - Assentamento para Exu. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	103
Figura 7 - Cruzeiro das Almas. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	103
Figura 8 - Salão do Ilê Axé Egun no momento inicial da pesquisa. Foto: Kelly Rabello, 2019.	104
Figura 9 - Salão do Ilê Axé Egun no momento inicial da pesquisa. Foto: Kelly Rabello, 2019.	105
Figura 10 - Mesa de altar e atabaques depois de reconfiguração do salão. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	105
Figura 11 - Assentamento de Omolu. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	106
Figura 12- Imagens Exu Marabô, Cigana, Pomba-gira Sete Saias e Exu Mangueira. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	107
Figura 13. São Jorge / Ogum. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	108
Figura 14 - Santa Bárbara/ Iansã. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	108
Figura 15 - Cozinha de Santo. Foto: Kelly Rabello, 2019.....	109
Figura 16 - Pombas-gira na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	116
Figura 17 - Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	118
Figura 18 - Mulheres na gira da Festa de Exú. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	129
Figura 19 - Abraço entre Boiadeiro (no corpo de uma médium) e Baiano Zé Capoeira (no corpo de Dalmaci de Oyá), na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	161
Figura 20 - Relações de cuidado entre religiosa e Preto-Velho. Foto: Kelly Rabello, 2021....	162
Figura 21 - Mesa de altar do Ilê Axé Egun. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	163
Figura 22 - Fiel batendo cabeça para Orixá na Festa de Exú. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	168
Figura 23 - Fiel batendo cabeça para Orixá na Festa de Exú. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	168
Figura 24 - Boiadeiro na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	170
Figura 25 - Preto-Velho na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	171
Figura 26 - Pombas-gira na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	171
Figura 27 - Pomba-gira de Dalmaci de Oyá em um de seus giros. Foto: Kelly Rabello, 2021.	173
Figura 28 - Dalmaci de Oyá em um de seus giros. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	174
Figura 29 - Baiano Zé Capoeira no corpo de Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021....	175
Figura 30 - Pedido de benção de fiel à Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	192
Figura 31 - Mulheres de pés descalços e pulsos fortes. Foto: Kelly Rabello, 2021.....	213

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
1.1– MEUS CAMINHOS	6
1.2– CAMINHOS DA PESQUISA	10
2. O CAMPO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	18
2.1– FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ	19
2.2- PERCURSOS DA UMBANDA	32
2.3- O OMOLOCÔ NO PONTO DE CONFLUÊNCIA	45
3. IMPONÊNCIA FEMININA NO MUNDO DOS ORIXÁS	55
3.1 - MULHERES E SUAS LUTAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	57
3.2 – AS GRANDES MÃES ANCESTRAIS	67
3.3 – MULHERES NAS CASAS DE CULTO AFRO-BRASILEIROS.....	75
4. O ILÊ AXÉ EGUN E SUA LIDERANÇA FEMININA	93
4.1 – RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS EM JUIZ DE FORA.....	95
4.2 - O ILÊ AXÉ EGUN.....	101
4.3 – IYALORIXÁ DALMACI DE OYÁ.....	118
5. SAIAS QUE GIRAM NO ILÊ AXÉ EGUN	128
5.1 - MULHERES NA GIRA	129
5.2 – O QUE COMPÕE AS SUAS TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS.....	135
5.2.1 – O TAMBOR É QUE ME CHAMA!.....	135
5.2.2 - “EU VIM PELA DOR...”	144
5.2.3 – “MEU DEUS, VOCÊ TEVE CORAGEM? VOCÊ JÁ ENTROU NAQUELE LUGAR?”	152
6. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEUS DESDOBRAMENTOS	159
6.1 - OS MODOS DE CONVÍVIO ENTRE FIEIS, ENTIDADES E ORIXÁS	163
6.2 – OS LAÇOS NA FAMÍLIA DE SANTO	190
6.3 – O PODER TRANSFORMADOR DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
REFERÊNCIAS.....	214

1. INTRODUÇÃO

Figura 1 - Portão de entrada para o Ilê Axé Egun. Foto: Kelly Rabello, 2019.



O Ilê Axé Egun é um terreiro¹ Omolocô², erguido no ano de 2006, e está situado no Bairro Jardim de Alá, área urbana a cerca de 5 km do centro de Juiz de Fora. Quando cheguei ao barracão pela primeira vez, fiquei em dúvida se estava no endereço correto, pois da rua eu não conseguia avistar nenhum movimento. Ao me aproximar, me deparei com uma edificação composta por três andares (uma residência por piso), sendo que as luzes estavam todas apagadas. Só conseguia ouvir alguns cachorros latindo ferozes para mim, insistentemente, e avistei alguns jarros de plantas colocados sobre o portão de entrada que pareciam sinalizar ser aquela uma casa de culto afro-brasileiro. Mas, sem muita certeza, me aventurei em abrir o portão e, com receio de levar uma mordida repentina de algum cachorro, segui por um corredor escuro que fica ao lado do imóvel residencial. Foi então que, ao fundo, avistei uma mulher vestida de saia e blusa branca que logo me sorriu dizendo: “*pode entrar!*”. Seguindo a direção daquela médium, subi uma pequena escada e cheguei ao salão construído nos fundos do

¹ Terreiro, barracão, casa, centro, são alguns dos nomes utilizados para o local de culto coletivo nas religiões afro-brasileiras. Usarei essa variante de denominações nessa pesquisa, destacando que barracão é o termo mais comum entre as pessoas que frequentam o Ilê Axé Egun.

² Pode ser identificado na bibliografia como omolocô ou omolokô.

terreno. Estava, então, no Ilê Axé Egun – a Casa de Força dos Mortos, em sua tradução oferecida pela zeladora³ daquele barracão.

Ao entrar, encontrei um salão ornado com palhas secas de dendê, plantas peregum⁴, pipocas, velas, imagens de santos e Entidades⁵⁶ da umbanda e três atabaques posicionados em lugar de destaque. Em sua cadeira de madeira, se encontrava a Iyalorixá⁷ vestida com blusa e saia rendadas em azul. Nessa minha primeira visita, havia no barracão quinze pessoas, somando-se, além de mim, quatro consulentes e dez membros daquela casa, sendo a maioria composta por mulheres. Aquele era um dia de sessão pública na qual, o que mais me chamava a atenção, era a liberdade com que os corpos se movimentavam dentro do salão. Acostumada a frequentar giras de umbanda em que a organização das(os)⁸ médiuns seguia uma postura rigorosa, naquele caso me instigava a forma como as pessoas circulavam o salão, dançavam ocupando todos os espaços e brincavam entre si de forma descontraída. Havia muita alegria naquela casa, desde o início ao fim da reunião. Além disso, com um olhar atento de cuidado, a Iyalorixá permitia a participação de uma criança de apenas dois anos de idade que, tendo seus pais médiuns incorporados durante o culto, caminhava e interagia com as Entidades no salão. Desse modo, era possível notar que o convívio entre Entidades e as pessoas que estavam no barracão se fazia sem grandes distanciamentos ou limitações.

³ Dalmaci de Oyá prefere que seu cargo religioso seja referido nessa pesquisa como Iyalorixá, Iyá ou zeladora, sendo esses termos equivalentes. Destaca, no entanto, que prefere não ser chamada de mãe de santo.

⁴ Peregum (Dracena) é uma planta muito utilizada em cultos aos Orixás.

⁵ “Na umbanda, as “entidades” situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. O transe na umbanda não é nem estritamente individual (como no kardecismo) nem propriamente representação mítica (como no caso do candomblé), mas atualizações de fragmentos de uma história mais recente por meio de personagens tais como foram conservados na memória popular brasileira. Sua língua ritual é o português falado no Brasil. Suas “entidades” espirituais cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, onde a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo. Isto é, não é a evocação deste ou daquele indivíduo em particular, mas a representação de modelos sociais expressos em seus “cavalos” [médiuns] que realizam a passagem destas “entidades” de seu mundo sagrado para o mundo profano dos homens” (BARROS S., 2013, p.2). Entre as entidades cultuadas na Umbanda estão: Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, Pombas-giras, Malandros, Boiadeiros, Marinheiros, Baianos, entre outros e outras a depender da casa de culto.

⁶ Opto por utilizar Entidades em letra maiúscula, assim como Orixás e todas as divindades do panteão-afro-brasileiro aqui mencionadas, bem como os cargos de Iyalorixá ou Iyá e Iyakekerê, Babakekerê e Babalawô. Essa escolha decorre de uma sinalização de respeito, de minha parte, à essas divindades e lideranças religiosas.

⁷ “Sacerdotisa principal de uma casa de santo. Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto. É mediadora entre os homens e os orixás. O equivalente masculino é denominado babalorixá. Na linguagem popular, são consagrados os termos pai e mãe-de-santo” (BARROS, 2010, p.116).

⁸ Com o objetivo de aderir a uma linguagem inclusiva, opto por utilizar (as) e (os), além de escrever, em alguns momentos, a dupla forma da palavra, a exemplo de adeptas e adeptos. Embora sejam diversas as possibilidades de linguagem inclusiva, a exemplo de adept@s, ou adeptxs, ou ainda adeptes, minha preferência se justifica por tentar aproximar a linguagem inclusiva à norma culta da língua portuguesa. Além disso, quando abreviado, opto por colocar o artigo feminino em primeiro lugar, uma vez que essa tese diz, sobretudo, sobre mulheres.

Naquele dia, 28 de agosto de 2019, gira de Exu⁹, durante um abraço apertado que recebi da zeladora Dalmaci de Oyá, percebi que os caminhos dessa pesquisa – que já estava em curso, como será relatado a seguir - ganhariam novos rumos ao definir que o meu estudo de caso seria centrado na trajetória das mulheres que frequentavam aquele barracão. Não intencionalmente, foi também em uma Festa de Exu que fui ao terreiro pela última vez durante essa pesquisa. Exu abriu e fechou os caminhos para a realização desse trabalho.

Sendo assim, esta tese tem como objetivo geral compreender as experiências religiosas de mulheres que ocupam os cargos¹⁰ de Iyalorixá, iyabassé¹¹, ekede¹² e médiuns¹³ no Ilê Axé Egun, investigando como as experiências com o sagrado atravessam as suas trajetórias de vida e corroboram na formação de suas identidades pessoais e coletivas. A proposta dessa pesquisa se iniciou a partir de um interesse pessoal pelo universo religioso afro-brasileiro e da percepção da preponderância de mulheres nos terreiros. Além disso, a motivação para a discussão do tema partiu da constatação sobre a escassez de materiais bibliográficos que versem sobre o omolocô, assim como sobre a inserção das mulheres nas religiões afro-brasileiras para além da esfera do candomblé – sobre o qual se tem uma maior referência bibliográfica.

De modo geral, a literatura que se aproxima ao tema aqui abordado apresenta a imponência do feminino¹⁴ na mitologia afro-brasileira e a centralidade das mulheres nos cultos de matriz africana, especialmente no candomblé. Mostram, ainda, detalhes sobre os processos de iniciação, os ritos que são executados durante as cerimônias religiosas e no cumprimento de obrigações das fiéis. Mas levanto aqui os seguintes questionamentos: E essas mulheres que estão no cotidiano dos terreiros? Como elas vivenciam a sua própria experiência religiosa? Quais os desdobramentos que essas vivências implicam em suas próprias trajetórias de vida? Essas são perguntas que extrapolam os limites dos estudos que apenas descrevem os lugares das mulheres nas religiões de matriz africana. Sendo assim, essa tese buscará investigar não

⁹ “Exu: Primogênito da criação. Também conhecido como Elebara ou Lebara. (...) Mensageiro dos Orixás e portador de todas as oferendas. Guardião dos mercados, templos, casas e cidades. Ensinou aos homens a arte divinatória por meio dos búzios para melhor comunicar-se com eles” (BARROS, 2010, p.115).

¹⁰ Cabe pontuar que os nomes dos cargos tais como são aqui descritos, se referem a forma como são mencionados no Ilê Axé Egun, mas não representam as nomenclaturas utilizadas no Omolocô de forma generalizada.

¹¹ Responsável por preparar as comidas oferecidas aos Orixás e às pessoas que frequentam o terreiro.

¹² Filha de santo, também chamada iarobá, que não recebe o orixá e responde por vários encargos ligados ao cuidado dos santos” (FLAKSMAN, 2014, p.261).

¹³ Aquelas pessoas que, através do seu próprio corpo, abrem um canal de comunicação entre as Entidades e os seres humanos.

¹⁴ Embora as teorias modernas nos indiquem os problemas acerca da utilização de categorias tais como masculino e feminino, já que essas se tratam de construções sociais estabelecidas a partir de ideias sexistas, ao se falar de uma cosmovisão afro-brasileira o uso dessas categorias se torna indispensável, como será discutido ao longo dessa tese.

apenas o papel das mulheres na religião, como também, e sobretudo, compreender o papel da própria religião para a subjetividade dessas mulheres.

Portanto, para se alcançar os objetivos aqui propostos, essa tese foi dividida em seis capítulos. O primeiro deles corresponde a essa sessão introdutória onde descrevo como se estrutura a pesquisa e, ainda, apresento os caminhos que percorri para que a sua realização fosse efetivada, bem como a metodologia aplicada no estudo.

O segundo capítulo será iniciado por uma revisão bibliográfica que versará sobre o processo de formação do campo afro-religioso no Brasil, aprofundando na consolidação dos terreiros de candomblé aqui instituídos. Assim, esse item abordará as interfaces religiosas ocorridas antes e após a diáspora africana e discutirá como as assimilações entre diferentes religiosidades transmutaram-se em distintos cultos de matriz africana no Brasil. Em sequência, o capítulo apresentará uma revisão bibliográfica sobre os diferentes percursos da umbanda indicando, de um lado, discussões que analisam a formação da religião a partir de seu processo de institucionalização, marcada principalmente pela participação de uma elite branca e intelectual. Por outra via, serão apresentados debates que buscam uma raiz religiosa africanizada para a umbanda. Por fim, será apresentado o omolocô como o campo religioso que traz uma confluência entre o candomblé e a umbanda. Nessa etapa, será levantado um histórico sobre a formação e propagação do omolocô no Brasil, indicando o nome de algumas de suas lideranças, e serão descritas características rituais específicas dessa linha de culto.

O terceiro capítulo será iniciado por uma revisão bibliográfica sobre teorias feministas. Cabe esclarecer, desde aqui, que algumas das perguntas que permearam o projeto inicial dessa tese, ao se definir o recorte de gênero, foram: “Caberia, afinal, utilizar o conceito ‘mulheres’?”; “Sobre o que estou falando quando estou citando ‘mulheres’?”; “O que teria de particular ao falar sobre ‘mulheres’?”. A busca por responder a essas inquietações, é o que justifica a elaboração do subcapítulo onde serão levantadas reflexões a respeito de mulheres e suas lutas na sociedade contemporânea. Desse modo, essa sessão atende a proposta de se melhor compreender a categoria ‘mulheres’, aqui amplamente utilizada. Entretanto, cabe pontuar, desde então, que nesse tópico serão levantados temas que não serão diretamente aprofundados na análise das entrevistas realizadas para essa tese, a exemplo do conceito ‘gênero’¹⁵ e da

¹⁵ “Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo” (BUTLER, 2008, p.24).

discussão racial. Esses temas não surgiram de forma espontânea durante os diálogos estabelecidos na pesquisa de campo e compreendo que incluí-los, em meio ao roteiro prévio, seria riquíssimo. Entretanto, entendo que extrapolaria o alcance dessa pesquisa que busca compreender a construção de identidades pela via da experiência religiosa, através de uma análise fenomenológica. Desse modo, penso que essa abordagem pode abrir um leque para trabalhos futuros.

Em sequência, o terceiro capítulo adentrará nos aspectos de imponência feminina no mundo dos Orixás. Sendo assim, será feita uma análise sobre como é abordada a noção do feminino na mitologia afro-brasileira, evidenciando as suas singularidades, e serão apontadas as características e representatividades das Grandes Mães Ancestrais – as Iami Oxorongá¹⁶. Por último, serão retratados os lugares ocupados pelas mulheres nas casas de culto afro-brasileiros, destacando o papel de diferentes mulheres na consolidação e liderança dos primeiros terreiros de candomblé nagô documentados no Brasil.

A partir do quarto capítulo será abordado diretamente o estudo de caso da pesquisa, iniciando por uma apresentação do campo afro-religioso em Juiz de Fora, MG. Nessa sessão, será feita uma descrição histórica mostrando os primórdios das religiões de matriz africana na cidade, até apontar a instituição da umbanda e do candomblé na localidade. Essa contextualização contribui para a compreensão do surgimento, naquela cidade, de casas em que o candomblé e a umbanda se interconectam – como é o caso do barracão aqui estudado. Em sequência, será feita uma descrição de como se organiza e se apresenta o Ilê Axé Egun e de como são realizados os seus principais rituais religiosos. Por fim, será relatado sobre a Iyalorixá Dalmaci de Oyá, apresentando narrativas sobre a sua trajetória de vida e a sua forma de atuar na liderança de seu barracão. Nessa sessão, ficam evidentes as características mais marcantes da zeladora e a forma como a sua personalidade se associa ao modo pelo qual se estrutura a sua casa de culto.

No quinto capítulo será explorada uma análise a respeito das narrativas de vida das mulheres que trabalham no Ilê Axé Egun, iniciando-se por uma identificação dos cargos os quais elas ocupam no barracão e das atribuições que são específicas para cada uma dessas funções. Em sequência, serão apresentados os aspectos que compõem as suas trajetórias e serão apontadas as justificativas de suas escolhas para a adesão à vida religiosa vivenciada naquele

¹⁶ Representam a ancestralidade do poder feminino.

barracão. Além disso, serão discutidos temas como trânsito religioso e intolerância religiosa, aspectos comuns evidenciados nas falas de todas as interlocutoras dessa pesquisa.

Por fim, será estudada a experiência religiosa vivenciada pelas mulheres no Ilê Axé Egun e os desdobramentos dessa experiência em suas individualidades. Para essa finalidade, o capítulo se inicia com uma discussão sobre o conceito ‘experiência religiosa’ que, de certo modo, perpassará por todo o conteúdo do capítulo. Em sequência, será abordada uma análise sobre os modos de convívio entre fieis, Entidades e Orixás, relações essas que se estabelecem de forma íntima e indissociável na vida das religiosas contempladas na presente pesquisa. Logo após, será relatado sobre os significados que os laços na família de santo adquirem na concepção das mulheres que atuam naquele barracão. E, por último, será debatida a forma como a religião atravessa as suas vidas impactando e transformando os seus modos de ser e de conviver.

1.1– MEUS CAMINHOS

Atualmente, muito se tem discutido sobre o conceito ‘lugar de fala’ (RIBEIRO, 2019) e, com o objetivo de situar de onde vem a minha narrativa, inicio esse trabalho contando um pouco sobre mim e sobre as inspirações que me levaram ao recorte do tema desta tese. Mulher, branca, classe média, nasci em uma família majoritariamente católica. Filha de pais que romperam o relacionamento, fui morar com a família paterna aos quatro anos de idade. Além da dedicação de meu pai, cresci passando pelo colo de muitas mulheres, mas sem parar por muito tempo em nenhum deles. Assim, fui me nutrindo em um movimento de vai e vem dos cuidados que foram oferecidos pelas minhas avós (as quais dividiram comigo as suas casas), por minha mãe (em nossas visitas de finais de semana), por minhas tias (incluindo as esposas de meus tios), por minha madrasta e por sua irmã que trabalhava como ajudante em nossa casa. Essas mulheres tentaram ocupar, de algum modo, um espaço que parecia se encontrar em aberto em minha formação inicial e que tinha certa relação com um sentimento de estabilidade – o qual sempre apareceu como flutuante em minha criação. Todavia, além do zelo e compensação oferecidos por essas mulheres, em pontos específicos desses convívios também houve desavenças e muita dor. Assim, mágoas e afetos vividos nesses caminhos de circularidade entre diferentes mulheres marcaram profundamente a minha trajetória e a formação da minha identidade.

Além disso, tive e tenho como inspiração de vida algumas características marcantes de minha mãe, sobretudo, aquelas que condizem a um modo de se viver a vida de forma autônoma, independente e combativa às subordinações patriarcais¹⁷. Formada com segundo grau incompleto e tomada por uma rotina de trabalho intensa, minha mãe não teve ou tem acesso às leituras e discussões acadêmicas e, assim, não conhece a fundo o conceito ‘feminismo’. Mas, não tenho a menor dúvida que ela foi a primeira pessoa que me apresentou, na prática, o que é ser feminista (ainda que ela não se reconheça como tal) e como é viver a vida de mulher que não cabe nos rótulos impostos pela sociedade machista.

Talvez, de início, todas essas circunstâncias relatadas até aqui justifiquem parte de meu apreço por estudar as trajetórias de vida... de mulheres!

A religião, em si, não teve caminho único ou central em minha própria história. Me lembro, ainda na infância, de algumas missas em que estive presente através da condução de familiares e de alguns episódios em que minha avó materna me fazia acompanhar a reza do terço do início ao fim. Já na pré-adolescência fiz primeira comunhão, feito o qual a minha avó paterna era uma grande entusiasta. Mas não demorou muito para que eu percebesse que aquela não seria a minha opção religiosa. Já na adolescência, foram inúmeras as tentativas de meu pai de me converter à religião protestante, o que, na verdade, é insistente até os dias de hoje. Embora ele nunca tenha tido êxito na investida, consegui me levar diversas vezes à igreja quando eu ainda estava sob seus cuidados, mas aquelas visitas acentuaram ainda mais o meu distanciamento à essa religiosidade. Por sua vez, ainda sem o objetivo de me converter ou me iniciar em alguma comunidade, na juventude despertei para o interesse em conhecer diferentes vertentes religiosas e, assim, me identificando de certo modo com essas linhas, frequentei por algum tempo o movimento hare krishna, estudei o budismo, visitei centros kardecistas até, por último, me aproximar das religiões de matriz africana.

Em relação a esse último caminho, devido à minha questão central nessa pesquisa, descrevo uma experiência que tive no ano de 2014, quando, pela primeira vez, ouvi uma filha de santo¹⁸ relatar sobre os efeitos da religião em sua vida particular. Em uma conversa

¹⁷ “O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: a) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, b) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas. Também, legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia feminina. Além do mais, estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas” (LEMOS, 2013, p.202).

¹⁸ Filhas(os) de santo são as pessoas iniciadas no candomblé ou na umbanda.

descontraída em mesa de bar, a moça relatava como a religião lhe ajudou a curar a perda de um namorado que faleceu aos seus vinte e poucos anos de idade e como, através da espiritualidade, ela se reestabeleceu emocionalmente. A garota detalhava, ainda, como ela, branca de classe média, foi conduzida até um terreiro de candomblé pela primeira vez, através do incentivo de uma mulher que trabalhava como ajudante em sua casa. Enquanto relatava, suas expressões gestuais, seu brilho nos olhos e sua fala entusiasmada pareciam um convite para se adentrar àquele universo particular do mundo dos Orixás¹⁹. Desse modo, naquela conversa, meu desejo em conhecer mais a fundo as religiosidades afro-brasileiras foi aguçado, despertando, ainda, meu interesse por compreender os efeitos da experiência religiosa na vida das mulheres de terreiro.

Em sequência a esse caso, a primeira oportunidade que tive de conhecer mais de perto esse campo religioso, veio a partir de uma visita a um centro de umbanda situado na minha cidade natal, Belo Horizonte, através do convite de uma amiga. Desse encontro, me recordo que, quando pisei pela primeira vez em um gongá²⁰, me encantei pela força dos Caboclos²¹ que conduziam aquela sessão, pelas performances em alusão aos povos indígenas, pelo cheiro de ervas que permeavam todo aquele espaço repleto de folhas e movimentos. Naquele dia, o Caboclo me disse olhando profundamente em meus olhos: *“um dia você escreverá sobre a nossa história, você ajudará o nosso povo”*, palavras essas que ficaram eternizadas em minha mente. Daquela ocasião, se desdobraram várias outras idas a terreiros de umbanda naquela cidade e, anos mais tarde, conheci pessoalmente o candomblé através de visitas a alguns terreiros situados em Cachoeira/BA, onde vivi por um semestre.

Além desses percursos por entre umbanda e candomblé, é importante considerar que, antes mesmo das visitas aos terreiros, eu já tinha uma grande aproximação com o congado mineiro - expressão religiosa que associa elementos do catolicismo com as religiosidades de matriz africana. Nesse sentido, no ano de 2011 realizei um trabalho técnico de instituição de

¹⁹ “Os orixás, de acordo com a mitologia iorubana, são forças da natureza. E se representam através das manifestações das suas formas naturais: a água, o fogo, o ar, a terra; mares e rios, chuvas e ventos, raios e trovões; folhas e frutos, ferro e pedra, minerais diversos, os animais. Quando se traduz o termo orixá, de origem iorubá, que quer dizer “cabaça-cabeça”, mais precisamente, encontra-se no sentido desta palavra fragmentos da grande complexidade que envolve o universo religioso de origem africana. A cabaça para os africanos seria um instrumento de guardar, de reter no seu interior as mais diversas substâncias de origem sólida, vegetal ou líquida – portanto, na cabaça cabe o que significa o mundo. E dessa relação nasceu a compreensão de que o *ori* humano, ou, em português, a cabeça humana, seria o reservatório de toda energia cosmológica que configura as deidades chamadas orixás. São estes orixás que trazem a energia vital da vida (MARCOS, 2016, p.25 – grifo do autor)

²⁰ Também chamado de Congá. “Congá: altar nos terreiros de umbanda, onde são postas e cultuadas as imagens dos santos católicos, caboclos, pretos velhos, etc.” (SILVA, 2005, p.136).

²¹ “Caboclo: entidade que representa o índio brasileiro ou as populações mestiças das áreas rurais” (SILVA, 2005, p.136).

registro do Congado da cidade de Bela Vista de Minas, MG, como um patrimônio imaterial municipal. A partir daquele trabalho, acompanhei as atividades festivas desse grupo por quase dez anos. A aproximação com esse congado me levou a diversas inquietações que se desdobraram na realização do meu mestrado, cuja problemática da dissertação perpassava pela análise das interfaces entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras nos ritos praticados pelo grupo e em como esses aspectos atravessavam as individualidades dos congadeiros e congadeiras.

Em relação à vida acadêmica, ainda antes de concluir o mestrado, e já almejando ingressar no doutorado, me vi em uma dúvida inquieta se o novo projeto de pesquisa deveria ser uma continuidade da temática explorada na dissertação ou se eu deveria dar créditos ao meu interesse em estudar as trajetórias de mulheres que atuam em terreiros de umbanda. Aflita com a situação, fiz a minha primeira consulta ao jogo de búzios²², sendo ele realizado por um pai de santo cujo terreiro que lidera associa práticas da umbanda, do congado e do candomblé Angola. Nesse atendimento me foi apresentado que eu seria filha de Ogun com Iansã e que quem apaziguava a energia intensa desses dois Orixás era Yemanjá, sendo ela a Orixá que, portanto, respondia ao meu jogo. Assim, através dos direcionamentos da rainha das águas, o zelador me disse que o conselho que se apresentava era que estudar sobre mulheres seria o que, de fato, me daria engajamento e força para seguir com a tese, pois havia ali algo com o qual eu me identificava profundamente – sugestão essa que, então, decidi acatar.

Portanto, embora eu não seja filiada a nenhuma religião, entre as minhas idas a congados, umbandas e candomblés, posso afirmar que – utilizando das palavras de uma interlocutora dessa pesquisa – o tambor é algo que me chama. Para mim, o tambor e toda a energia que ecoa em seus timbres – fazendo ali um elo com a ancestralidade - sempre ressoou como algo que adentra o meu corpo e me conecta de algum modo ao sobrenatural. Sendo assim, é dessa maneira que me enquadro nessa pesquisa, não como uma adepta, tampouco como uma pesquisadora isenta dos efeitos da experiência religiosa.

²² “Búzios: (...) São indispensáveis nos jogos divinatórios, quando são encarregados por meio de suas “caídas” ou configurações (parte natural ou serrilhada voltada para cima) de decifrar a vontade dos deuses ou ancestrais” (BARROS, 2010, p.113).

1.2– CAMINHOS DA PESQUISA

A presente pesquisa está inserida na área de Religião, Sociedade e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. A metodologia desenvolvida nesse trabalho se apoiou, sobretudo, nas abordagens fenomenológicas da filósofa e feminista Ivone Gebara, especificamente em suas obras nas quais discursa sobre religião, mulheres e cotidiano (1997, 2000, 2017), e no método fenomenológico apresentado na obra “O Método Fenomenológico na Pesquisa” de Daniel Augusto Moreira (2002).

Para Gebara, a fenomenologia não apenas é “um método de abordagem do real, mas uma maneira de compreender nossa relação com os seres humanos e não-humanos, abordagem que deve sempre ser retomada segundo os diferentes lugares, tempos e perspectivas” (GEBARA, 2000, p.44). Desse modo, a fenomenologia é utilizada pela autora como “a afirmação da existência da pluralidade, não apenas no real, mas também nas nossas interpretações. Ela nos abre às diferentes perspectivas e pontos de partida para tratar do próprio tema” (GEBARA, 2000, p.44). Segundo a filósofa, trata-se de uma metodologia do conhecimento que tem por finalidade descomplicar as palavras, “devolver ao comum das pessoas aquilo que faz parte de sua vida, mas que lhes foi tirado pelo elitismo científico. Democratizar o conhecimento entregando às pessoas o poder de conhecer os mecanismos de seu conhecimento a partir de sua experiência” (GEBARA, 1997, p.29).

Assim sendo, em sua proposta metodológica, Gebara endossa o valor que existe nas coisas cotidianas, nos acontecimentos de um bairro, na trajetória da rotina de uma pessoa e atribui grande importância às narrativas e às vozes de mulheres marginalizadas. (GEBARA, 2017). Nessa linha, recuperar a experiência humana é um dos objetivos propostos na metodologia apresentada por Gebara, “recuperar a experiência humana é dar-lhe o valor que de fato tem, para além da multiplicidade de palavras e expressões que usamos para explicitá-la” (GEBARA, 1997, p.59). Segundo a autora,

concretamente, se adoto a experiência como ponto de partida de minha reflexão, encontro identidades específicas de mulheres, encontro histórias particulares, sentimentos personalizados, lutas precisas. Encontro antes de mais nada vidas de mulheres com um nome e uma história, ouço gemidos de dores situadas. Encontro também relações felizes ou infelizes entre mulheres e homens (GEBARA, 2000, p.113).

Por fim, cabe destacar que para a filósofa feminista, a produção do conhecimento é enriquecida, ainda, pelo envolvimento apaixonado, pois ele permite a percepção de aspectos que passariam invisibilizados se não fosse emergida em tal relação. Nessa linha, pondera a autora: “a introdução da afetividade sugere a impossibilidade de determinar com clareza os limites entre objetividade e subjetividade; ela nos abre para o universo das emoções como fonte de conhecimento e não como o lado obscuro de nossa razão” (GEBARA, 1997, p.73). A razão em si, segundo a autora, “perde sua força quando a cortamos das paixões, da sedução, da emoção, da admiração, do encantamento que os seres, do universo e humanos, exercem sobre ela” (GEBARA, 1997, p.73).

Em afinidade com o que propõe Gebara, Moreira disserta que na aplicação da fenomenologia ao método de pesquisa há uma preocupação central com a experiência vivida pelas pessoas. Segundo o autor, “o método fenomenológico enfoca fenômenos subjetivos na crença de que verdades essenciais acerca da realidade são baseadas na experiência vivida” (MOREIRA, 2002, p.108). Nesse viés, o autor destaca que para a fenomenologia “é importante a experiência tal como se apresenta, e não o que possamos pensar, ler ou dizer acerca dela. O que interessa é a experiência vivida no mundo do dia-a-dia da pessoa” (MOREIRA, 2002, p.108). Para se alcançar o objetivo de se aproximar dessas experiências vivenciadas por outras pessoas, Moreira sugere a coleta de seus relatos, o que, segundo o autor, “possibilita pensar no método fenomenológico como alternativa de ferramenta de pesquisa” (MOREIRA, 2002, p. 109). Sendo assim, a estratégia de coleta de dados na pesquisa fenomenológica apresentada por Moreira contém a seguinte estrutura:

- a) Entrevista: os participantes descrevem verbalmente suas experiências de um fenômeno.
- b) Descrição escrita de experiências pelo próprio participante.
- c) Relatos autobiográficos em forma escrita ou oral.
- d) Observação participante: aqui, o pesquisador parte das observações do comportamento verbal e não-verbal dos participantes, de seu meio ambiente, das anotações que ele mesmo fez quando em campo, de áudio e vídeoteipes disponíveis, etc. (MOREIRA, 2002, p.118).

Em relação à aplicação de entrevistas, Moreira sugere que se realizem entrevistas semiestruturadas, nas quais: “o entrevistador pergunta algumas questões em uma ordem predeterminada, mas dentro de cada questão é relativamente grande a liberdade do entrevistado” (MOREIRA, 2002, p.55). Durante as entrevistas, “outras questões podem ser levantadas, dependendo das resposta dos entrevistados, ou seja, podem existir questões suplementares sempre que algo de interessante e não previsto na lista de questões aparecer”

(MOREIRA, 2002, p.55). Em relação à produção resultante das entrevistas, Moreira salienta que “os resultados da pesquisa fenomenológica são invariavelmente descritos a partir da orientação dos participantes, em vez de serem codificados em linguagem científica ou teórica” (MOREIRA, 2002, p.55). Desse modo, “usam-se as palavras reais dos participantes para ajudar na descrição. O pesquisador identifica “temas” nos dados; a partir dos temas é desenvolvida uma explicação estrutural” (MOREIRA, 2002, p.55).

Tais ferramentas foram adotadas na metodologia da presente tese que seguiu um caráter qualitativo, método que, segundo Chizzoti, “implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados visíveis e latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível” (CHIZZOTI, 2006, p.28). Por sua vez, Moreira descreve as seguintes características da pesquisa qualitativa no campo fenomenológico:

- a) Um foco na interpretação, em vez de na quantificação; geralmente, o pesquisador qualitativo está interessado na interpretação que os próprios participantes têm da situação sob estudo.
- b) Ênfase na subjetividade, em vez de na objetividade: aceita-se que a busca de objetividade é um tanto quanto inadequada, já que o foco de interesse é justamente a perspectiva dos participantes.
- c) Flexibilidade no processo de conduzir a pesquisa: o pesquisador trabalha com situações complexas, que não permitem a definição exata e a priori dos caminhos que a pesquisa irá seguir.
- d) Orientação para o processo e não para o resultado: a ênfase está no entendimento e não num objetivo predeterminado, como na pesquisa quantitativa.
- e) Preocupação com o contexto, no sentido de que o comportamento das pessoas e a situação ligam-se intimamente na formação da experiência.
- f) Reconhecimento do impacto do processo de pesquisa sobre a situação de pesquisa: admite-se que o pesquisador exerce influência sobre a situação de pesquisa e é por ela também influenciado (MOREIRA, 2002, p.57).

Portanto, para se alcançar aos métodos aqui mencionados, a metodologia aplicada nessa tese contou com trabalho de campo (observação participante), aplicação de entrevistas semiestruturadas e pesquisa bibliográfica, o que será destrinchado a seguir:

Campo:

Desde o meu primeiro ano vivendo em Juiz de Fora, quando ingressei no mestrado em 2016, comecei a buscar por terreiros de umbanda para que eu pudesse os visitar como consulente. Paralelamente a essa busca, iniciei um trabalho de tutoria em uma turma de

especialização no curso de Pós-Graduação em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileiras na Universidade Federal de Juiz de Fora, no qual me aproximei da professora e pesquisadora Maria da Graça Floriano. Anos mais tarde, sabendo do meu interesse sobre os estudos do papel das mulheres nas religiões de matriz africana, Maria da Graça me presenteou com uma lista de terreiros juiz-foranos liderados por sacerdotisas, elencados por ela própria, para que eu pudesse usar como instrumento de investigação.

Sendo assim, quando ingressei o curso de doutorado, esse foi o meu referencial para delimitar meu campo de estudos. Assim, inicialmente, liguei para cada um dos terreiros e marquei visitas a todos que foram possíveis. Somando aos que eu já conhecia anteriormente, visitei doze terreiros situados em diversos pontos de Juiz de Fora tendo, entre eles, diferentes perfis sociais. Entre esses centros, oito são chefiados por mulheres e, em todos, há uma grande presença de mulheres que trabalham como médiuns e que frequentam a assistência. Diante dessa percepção, inicialmente propus um projeto de pesquisa em que eu estudaria as trajetórias de vida de mães de santo e de médiuns umbandistas frequentadoras de diferentes casas de culto. Entretanto, na minha banca de qualificação fui alertada sobre os desafios de se estudar terreiros distintos, ainda que o foco não estivesse no lugar em si.

Por consequência, ainda refletindo sobre os meus objetivos de pesquisa, cheguei pela primeira vez ao Ilê Axé Egun. Desde o primeiro contato com esse barracão defini que, caso houvesse concessão da Iyalorixá, era ali que eu realizaria meu estudo de caso. O motivo para essa escolha foi, sobretudo, intuitivo, por afinidade e decorrente do meu encantamento com a fluidez daquele lugar onde a alegria e a entrega ao sagrado vivenciadas pelas filhas e filhos da casa era reverberante. Além disso, aquele centro cumpria com todos os requisitos que eram parte de meu projeto de pesquisa, sendo um terreiro liderado por uma mãe de santo, frequentado majoritariamente por mulheres e com mais de dez anos de atuação.

Por conseguinte, logo que acertei os detalhes de pesquisa com minha orientadora, conversei com Dalmaci de Oyá que, de imediato, me concedeu a liberdade de realizar meus estudos em seu Ilê e demonstrou entusiasmo com a minha atuação. Assim, em agosto de 2019 comecei a frequentar as sessões públicas do Ilê Axé Egun, presenciando um grande número de encontros até o final do ano. As reuniões aconteciam, geralmente, a cada quinze dias às quartas-feiras. As interrupções nesse quadro existiam em contextos específicos, a exemplo dos períodos em que a zeladora se ausentava para visitar sua cidade natal, Carangola, MG.

Já no ano de 2020, devido à crise sanitária enfrentada mundialmente em decorrência da pandemia da COVID-19, a Organização Mundial de Saúde orientou o distanciamento social como medida preventiva à propagação do vírus. O posicionamento do barracão nesse contexto foi variado, havendo grande parte do tempo em que as sessões públicas foram suspensas e outros momentos em que os encontros aconteceram normalmente. Acompanhando esse movimento, a minha participação efetiva nas sessões públicas também oscilou, variando de acordo com a minha disposição para enfrentar a aglomeração de pessoas. A abertura, de minha parte, aconteceu principalmente no mês de setembro e em semanas próximas a ele. Nesse período, o barracão funcionou semanalmente, em compensação ao tempo em que esteve parado, e ali me fiz presente em todas as sessões utilizando os itens de proteção individual recomendados para a prevenção ao coronavírus. Por fim, ainda em contexto de pandemia e vivenciando vários desafios derivantes do isolamento social, no ano de 2021 decidi me mudar para Belo Horizonte de modo que minha participação no barracão diminuiu consideravelmente, ainda que não tenha se anulado por completo. Cabe mencionar que, além dos encontros regulares, ocorridos geralmente às quartas-feiras, participei, também, de duas celebrações ocorridas no ano de 2021: a Festa dos Pretos Velhos, em 15 de maio, e a Festa de Exu, em 31 de julho.

Durante todos esses encontros utilizei a metodologia da observação participante e, além de analisar as formas como se executavam os rituais religiosos, me atentei a observar o modo como as mulheres atuavam em seus papéis desenvolvidos no barracão. Desse modo, durante as entrevistas, foi possível cruzar as minhas observações ao que a própria religiosa me descrevia sobre como ela vivenciava aquelas experiências que notei. Essa conexão entre campo e escuta de narrativas foi essencial para a composição da presente pesquisa.

Sendo assim, ao longo dos três anos participei – ainda que de forma irregular – das sessões abertas do Ilê Axé Egun. Em todos os encontros em que estive presente meu objetivo se extrapolava a observar e descrever os ritos havendo, ainda, o interesse em vivenciar a experiência religiosa. Assim, tentei circular pelos âmbitos de convívios também vivenciados pelas filhas da casa, entre eles a relação com as divindades e com a família de santo. Foi assim que, conversando ora com Zé Pilintra e ora com Preto-Velho, incorporados por um mesmo médium, ouvi uma leitura sobre a minha essência que se tornou singular a mim, diferente de qualquer outro atendimento que eu já havia recebido em um terreiro e, de tão profunda, me marcou, impactando em algumas ações que perpassavam minha vida pessoal. Além disso, essas Entidades me diziam que havia um forte motivo para que eu tivesse chegado até aquele terreiro,

o qual eu ainda desconhecia, e que eu estaria apenas no início de uma longa caminhada havendo, ainda, muito o que se descobrir. Era necessário, dizia Preto-Velho, “*ter paciência e estar aberta ao sentir*” – conselho que me empenhei em seguir durante o curso dessa pesquisa.

Por sua vez, minha relação com a Iyalorixá foi marcada pela afetividade ao longo de todo o trabalho, fato observado pelas recorrentes demonstrações de que ela se sentia contente com a minha presença naquela casa, o que, pela outra via, fez com que eu me sentisse acolhida e confiante da possibilidade de realizar um bom trabalho. Por fim, a minha relação com as filhas de santo do Ilê Axé Egun foi construída paulatinamente, sendo estreitadas, sobretudo, no momento das entrevistas que realizamos no decorrer da construção desta tese – o que será melhor detalhado adiante. A escuta de suas trajetórias foi mais uma experiência marcante, na qual encontrei muito de mim através da costura de suas narrativas - nos problemas enfrentados com a família, na busca por algum sentimento de fé, na construção de forças e esperanças frente aos desafios de vida - o que se desdobrou em reflexões sobre a construção da minha própria trajetória enquanto pessoa. De modo geral, nas experiências que vivi em campo, ou em situações subsequentes a ele (o que relatarei no sexto capítulo), posso afirmar que fui “afetada”²³ pela pesquisa, no sentido desenvolvido por Jeanne Favret-Saada (2005).

Por fim, ainda em campo, realizei levantamentos fotográficos em três ocasiões: em 2019 durante uma visita ao barracão na qual nenhuma atividade estava sendo ali realizada e em 2021 nas festas de Preto Velho (maio) e de Exu (julho). A realização das fotos foi autorizada pela Iyalorixá que me concedeu essa licença a partir de assinatura em ofício específico. Ainda que algumas das mulheres entrevistadas tenham permitido que houvesse a utilização de suas imagens nesse trabalho, optei por apenas inserir fotos em que seus rostos não fossem expostos na intenção de preservá-las – sobretudo, porque uma delas me destacou o risco iminente de perder o emprego caso seu rosto fosse reconhecido. A exceção se deu apenas para Dalmaci de Oyá, a qual assinou termo de concessão sobre o uso das fotos em que apareciam a sua imagem. De modo similar, trabalhei com o anonimato do nome das mulheres entrevistadas. Sendo assim,

²³ Trata-se de uma discussão apresentada por Favret-Saada, a partir de sua pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage francês. Favret-Saada concede um lugar especial à sensibilidade em suas pesquisas e critica o posicionamento dos autores acadêmicos que ignoram os seus próprios lugares dentro da produção do saber, ou que buscam se proteger “contra qualquer contaminação pelo seu objeto” (FAVRET-SAADA, 2005, p.157). De acordo com a autora, comumente, quando autores mencionam os afetos em suas pesquisas, buscam negá-los ou inseri-los apenas como produto de uma construção cultural. Em contraponto, a autora defende a ideia de deixar-se ser afetado e, desse modo, permitir a abertura para uma forma específica de relação. Analisando a discussão de Favret-Saada, Márcio Goldman discorre que, a partir desse modo de se deixar afetar, desdobra-se uma comunicação involuntária e não intencional que recebe um estatuto epistemológico na pesquisa (GOLDMAN, 2003, p.465). Segundo o autor, não se trata “de afeto no sentido da emoção que escapa da razão, mas de afeto no sentido do resultado de um processo de afetar, a quem ou além da representação” (GOLDMAN, 2005, p.150).

para todas elas perguntei durante a entrevista se havia algum nome de suas preferências a ser usado neste trabalho e apenas uma delas escolheu seu nome fictício. Mais uma vez, a exceção se deu à zeladora que exigiu que não fosse aqui tratada a partir de um nome que não fosse o real.

Entrevistas:

Em relação à aplicação de entrevistas, foi necessário, em um primeiro momento, delimitar quais seriam as pessoas a serem solicitadas para essa abordagem. Desse modo, senti a necessidade de usar um recorte temporal como padrão, uma vez que percebi que havia certo fluxo de pessoas que ingressavam e saíam da equipe atuante nas atividades religiosas regulares do Ilê Axé Egun. Portanto, escolhi trabalhar com as pessoas que estavam filiadas à casa no início de 2020. Entre essas pessoas, fiz um recorte de gênero, uma vez que meu objetivo era trabalhar apenas com mulheres que eram filhas daquela casa – deixaram de ser contemplados, portanto, dois ogãs e um médium. Além desses, o Babakekerê atua como pai pequeno naquela casa, mas não é filiado a ela, sendo membro fixo de outro terreiro. Assim sendo, entre aquelas mulheres, escolhi as que estavam fixadas na casa há mais de um ano – ficando à margem apenas uma jovem que estava começando seus trabalhos naquele contexto. Por fim, entre as sete mulheres que foram selecionadas, a Iyakekerê²⁴ apresentou abertura e interesse inicial em contribuir com a pesquisa, entretanto, ao decorrer do tempo, sua disponibilidade de horários se tornou limitada inviabilizando que efetivássemos uma entrevista a ser contemplada nessa tese.

Sendo assim, foram escutadas as narrativas da Iyalorixá, da iyabassé, da ekede e de três médiuns. A primeira entrevista foi realizada com a Iyalorixá, no dia 20 de novembro de 2019, sendo que nos anos posteriores outros diálogos foram aprofundados com a mesma. No início de 2020 entrevistei outras pessoas e, em período da pandemia da COVID-19 do mesmo ano, entrevistei as demais mulheres que haviam sido elencadas para o trabalho. Embora a atitude não fosse a mais recomendada pelos órgãos sanitários, cuidei para que eu não colocasse as pessoas em risco e utilizei os instrumentos de prevenção ao combate ao coronavírus, como o uso de máscaras, álcool em gel e distanciamento entre mim e a entrevistada. Desse modo, consegui usufruir da disponibilidade que me foi concedida pelas interlocutoras em tempo hábil dentro do cronograma previsto na metodologia desse trabalho.

²⁴ Também chamada de mãe pequena, “Filha de santo que geralmente responde pelos assuntos cotidianos da Casa de candomblé, a segunda na hierarquia do terreiro (FLAKSMAN, 2014, p.262).

As entrevistas seguiram um roteiro prévio que, no entanto, foi moldado de acordo com cada diálogo estabelecido. O local escolhido para as entrevistas também variou de acordo com a preferência da interlocutora, sendo algumas vezes utilizado o próprio barracão, a casa das entrevistadas ou mesmo a minha própria residência. Ao longo desse trabalho, descrevo minuciosamente como aconteceram esses encontros. De modo geral, as entrevistas tiveram uma média de uma hora e meia de duração, tendo sido seus áudios gravados mediante autorização prévia concedida via assinatura de ofício, e, posteriormente foram transcritas por mim e arquivadas em meus documentos pessoais.

Levantamento bibliográfico:

Por fim, além das etapas já apontadas, foi realizada uma revisão bibliográfica que recaiu sobre os temas: religiões de matriz africana, umbanda, candomblé, omolocô, campo religioso afro-brasileiro em Juiz de Fora, mitologia africana, mulheres nas comunidades de terreiro e experiência religiosa. A partir desse material, se realizou uma contextualização da temática trabalhada, o que contribuiu para a compreensão do meu estudo de caso. Foi possível, ainda, conectar informações presentes em demais estudos com o meu próprio campo. Justifico, aqui, que ao realizar a discussão bibliográfica ao longo do trabalho, opto por referenciar os autores e as autoras pelos seus nomes e sobrenomes sempre que a citação aparece pela primeira vez. O propósito disso é tornar possível a identificação dos trabalhos de pesquisadoras mulheres que foram inseridos nessa pesquisa.

Portanto, amparando-se nas referências metodológicas de Gebara e Moreira até aqui apresentadas, foi possível pensar em uma pesquisa que teve como interesse a experiência humana, buscando valorizar o cotidiano e o conhecimento das mulheres entrevistadas. Além disso, se concretizou um estudo em que a afetividade permeou todo o trabalho de campo. Nesse sentido, as propostas fenomenológicas feministas apontadas por Gebara, e aqui discutidas, foram diretamente relacionadas ao meu objetivo nessa tese e ao meu envolvimento pessoal com o terreiro estudado e com a imaterialidade que por ele perpassa.

2. O CAMPO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Omolocô é um tipo de junção de religião. O omolocô, ele abrange as quatro nações do candomblé mais a umbanda. Então não importa se você é Jeje, se você é Ketu, se você é Nagô, se você é da outra nação, o que importa é a cultura que você tem, o conhecimento que você tem, a bagagem que você traz, ela que conta²⁵ (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Meus primeiros contatos com o omolocô²⁶ aconteceram em meio à pesquisa de campo para a produção desta tese e foram permeados por uma série de interrogações. Mas afinal, o que seria o omolocô? Foi a pergunta inicial que fiz à Iyalorixá Dalmaci de Oyá, quando então ela me forneceu o esclarecimento transcrito acima. Decorridos alguns meses da pesquisa de campo, durante uma sessão ritual, estava sentada no banco da assistência²⁷, quando então a Entidade apresentada como Zé Pilintra se aproximou a mim e me abordou dizendo: *“sabe isso tudo o que você está vendo aí, não adianta tentar entender demais, quanto mais você procurar respostas, vai descobrir que não entendeu nada ainda. Aqui você precisa apenas sentir”*. Aquelas palavras pareciam ser muito coerentes ao momento em que me encontrava, já que me esforçava para compreender ao máximo aquela expressão religiosa que, naquele momento, se apresentava a mim como uma novidade.

Todavia, passadas algumas semanas, tive a oportunidade de prolongar uma conversa informal com o médium que recebeu a entidade do Zé Pilintra na sessão aqui mencionada. Liro, com muito entusiasmo em relatar sobre sua experiência de longa caminhada no omolocô, me trouxe maiores expectativas em relação à minha compreensão sobre a religião, me dizendo o seguinte: *“O omolocô é menos complicado do que você imagina, pense que ele é o bom anfitrião!”* (LIRO, 2020). Nessa afirmativa, Liro explicava que o omolocô é receptivo às diversas religiosidades, especialmente afro-brasileiras, sendo fácil encontrar nele aspectos fortes que permeiam tanto a umbanda quanto o candomblé, como, por exemplo, a devoção às entidades do panteão umbandista e os Orixás do candomblé. Nesse sentido, o esforço recomendado por ele, era o de não buscar delimitar campos específicos para se pensar essa

²⁵ Opto por escrever as transcrições das entrevistas em itálico, com o objetivo de diferenciá-las das citações de autoras e autores.

²⁶ Em algumas referências bibliográficas encontra-se “umbanda omolocô”, a exemplo de Bahia e Nogueira (2018). Todavia, entre os interlocutores participantes dessa pesquisa, a expressão não é habitual. Assim, preferi utilizar apenas omolocô ao longo do texto.

²⁷ A assistência é composta por aqueles(as) que participam do rito apenas como espectadores, ou como consulentes que recebem atendimentos durante as sessões.

forma de culto, o mais recomendado seria olhar para o rito como um “*bom anfitrião*” a todas aquelas pessoas as quais se se identificam a ele.

Portanto, aos poucos percebi que a confluência entre diferentes formas de se vivenciar a religiosidade afro-brasileira encontrada no omolocô, ao menos naquele estudo de caso, estava diretamente ligada à própria trajetória de vida das pessoas que compartilham as experiências religiosas naquele barracão²⁸, o que será tratado mais à frente. Nesse capítulo, portanto, dedico uma revisão bibliográfica a alguns estudos sobre a formação das religiosidades afro-brasileiras e sobre o processo de institucionalização da umbanda, a fim de inserir o omolocô nesse decurso para que, com isso, seja possível uma melhor compreensão do espaço religioso que permeia os caminhos das mulheres que terão suas narrativas analisadas nessa tese.

2.1– FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ

Os primeiros autores a se dedicarem aos estudos das religiões de matriz africana, pioneiros que nos legaram obras clássicas sobre o tema, foram repetidamente relidos e criticados por demais estudiosos. Entre as principais críticas estão as análises racistas que embasavam as suas pesquisas e a legitimação de uma superioridade da cultura sudanesa em relação aos bantos, justificada por uma ideológica ‘pureza africana’. A começar pelo discurso racialista do médico-legista Nina Rodrigues (1935) que afirmava que o transe de possessão era fruto de uma doença mental, recorrente na maioria das vezes em pessoas negras e indígenas, uma vez que, para ele, essas estavam em desequilíbrio com a civilização ocidental (DANDARA; LIGIÉRO, 1998). Rodrigues, ainda, supervalorizava a cultura sudanesa no Brasil colocando-a em contraposição à “inferioridade” dos povos de procedência banto, acreditando que a primeira apresentava um modelo religioso mais autêntico por se basear em padrões mais próximos às suas origens. Essa ideologia trouxe não apenas à Rodrigues, como aos demais intelectuais da época, uma maior afinidade com as pesquisas relacionadas aos candomblés nagôs (CAVALCANTI, 1986).

Mantendo-se nesse campo de investigação, o médico Arthur Ramos (1934, 1967) atualiza os métodos científicos de interpretação de Nina Rodrigues e, embora discorde de sua afirmação de que os negros e negras sejam incapazes para a civilização, pontua que, na

²⁸ Barracão, terreiro, centro, são denominações comuns para as casas de cultos afro-brasileiros. Nesta tese, utilizo os termos mais empregados pelos adeptos e adeptas do culto analisado.

verdade, seriam atrasados(as) em sua cultura. Para Maria Laura Cavalcanti (1986), apesar de seus valores racistas, é relevante a atenção de Ramos sobre a influência banto no que tange aos aspectos etnográficos, o que traz ineditismo em sua pesquisa.

Por sua vez, diferindo-se dos autores anteriores, o trabalho do folclorista Édison Carneiro (1937, 1964, 1978) posiciona-se contrário à teoria de inferioridade dos povos negros, entretanto, dá continuidade aos seus antecessores quanto à diminuição do valor dado à cultura banto, devido à sua abertura às influências sincréticas com outras religiões e práticas rituais (DANDARA; LIGIÉRO, 1998). Por outro lado, o sociólogo francês Roger Bastide (1971, 1973) ganha destaque em suas investigações sobre o sincretismo religioso. Todavia, ainda assim, Cavalcanti (1986) considera que as pesquisas de Bastide oferecem pouca ênfase aos elementos de origem banto, privilegiando as características preservadas pelo candomblé (CAVALCANTI, 1986).

Dessa forma, é possível observar que se faz presente na literatura, desde os estudos de Nina Rodrigues, a divisão entre dois grupos étnicos africanos, bantos e sudaneses:

Os sudaneses englobam os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. São, entre outros, os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Entre os sudaneses também vieram algumas nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Essas populações se concentraram mais na região açucareira da Bahia e de Pernambuco, e sua entrada no Brasil ocorreu sobretudo em meados do século XVII, durante até metade do século XIX (...).

Os bantos englobam as populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. São os angolas, caçanjes e bengalas, entre outros. Desse grupo, calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos. Foi também o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária, etc. Os bantos se espalharam por quase todo o litoral e pelo interior, principalmente Minas Gerais e Goiás. Sua vinda teve início em fins do século XVI e não cessou até o século XIX (SILVA, V., 2005, p.28).

As classificações entre bantos e sudaneses foram utilizadas para organizar o tráfico das pessoas escravizadas que foram trazidas à força para o Brasil colonial nos navios negreiros entre os séculos XVI a meados do século XIX. As origens desses povos eram diversas, entre o litoral e o interior da África, mas para fins de comercialização eram organizadas de acordo com a localização geográfica dos portos onde embarcavam. Todavia, essa classificação contribuiu de forma superficial para a leitura do tráfico negreiro e suas generalizações desdobraram-se em muitos equívocos em relação à origem de diversos grupos de escravizados e escravizadas. Para a historiadora Gwendoly Hall,

O estudo das viagens do tráfico transatlântico de escravos não é o bastante. Esses documentos não listam etnias africanas, e raramente as mencionam. Os documentos gerados por essas viagens podem no máximo nos dar as costas ou portos de origem africanos e/ou os portos nas Américas onde ocorria a primeira venda dos escravos. Mais raramente, eram listados os números, gêneros ou faixas etárias da “carga” de escravos. As proporções de etnias africanas exportadas das costas e dos portos africanos mudou com o passar do tempo. Depois de os africanos escravizados chegarem a portos americanos, eles normalmente eram vendidos e depois transportados para outros lugares, às vezes fora da colônia ou país onde eles inicialmente desembarcaram (HALL G., 2017,65).

Gwendoly Hall (2017) também critica as análises generalizadas de pesquisadores e pesquisadoras que se empenharam em estudar as comunidades com ascendência africana nas Américas, fazendo uma ligação direta com as regiões ou etnias particulares na África, utilizando-se de características culturais compartilhadas por ambos. Nesse sentido, a autora explica que existem muitas características culturais que são comuns no continente africano, o que dificulta identificar com precisão quais são os aspectos específicos de cada grupo.

Assim, ao se pensar na formação das religiões afro-brasileiras é preciso considerar, ainda, que as matrizes religiosas africanas sofreram interferências em seus sistemas originais no próprio continente africano, onde as nações autóctones faziam intercâmbios entre si, o que resultava em reelaborações de algumas de suas culturas originais. Nesse processo, cultos e divindades migravam de uma região para outra, em decorrência das alianças ou das dominações que eram estabelecidas entre os reinos, a exemplo dos iorubás que aderiram alguns deuses do Daomé, assim como o contrário também ocorreu. Outro fator a se considerar é que o islamismo da África Oriental chegou até a costa ocidental e o colonialismo europeu fomentou o contato religioso entre negros e brancos. Desse modo, é válido esclarecer, desde aqui, que todos esses aspectos contribuíram para que muitas tradições fossem modificadas antes mesmo dos africanos e africanas escravizados e escravizadas atravessarem o Atlântico (SILVA, V., 2005).

As alterações ocorridas antes mesmo da diáspora foram marcadas, ainda, pela inserção de um catolicismo europeu na região do Congo e Angola, e seus desdobramentos foram vividos com intensidade nas terras do Brasil Colonial, onde também foram agregadas às influências de outras tradições religiosas. Em relação a esse processo de cristianização dos povos africanos, seu início se deu na segunda metade do século XV, quando o antigo Reino do Congo estabeleceu relações com os portugueses e, movido por uma série de interesses políticos e assimilações religiosas, o reinado declarou o catolicismo como a religião oficial daquele

território. Apesar da aceitação da religião cristã por parte da governança local, o cenário religioso tradicionalmente africano ainda era vivenciado no cotidiano das comunidades.

Assim, não houve uma ruptura imediata das antigas práticas, tampouco a conversão atingiu à totalidade de pessoas daquele território de uma só vez. Além disso, os povos africanos apresentavam uma cosmologia flexível, com uma liberdade de cultos que admitia mais de um poder sobrenatural. Dessa forma, o catolicismo não foi ameaçador para a continuidade das práticas culturais africanas e, por outro lado, a população europeia católica não instituiu uma conversão normatizada. Consequentemente, a identidade afro-católica se formou através de uma base de aceitação mútua, havendo a adaptação de crenças e rituais, conforme explica Larissa Gabarra:

O catolicismo na África Central implica um processo complexo, de resistência, assimilação e invenção e nele, ingredientes europeus e africanos compuseram o cenário ideal para a religião católica em um universo em que o modo de vida das pessoas expressava rituais de fé baseados em outras experiências com o sagrado. As práticas ritualísticas centro-africanas eram vividas por eles mesmos numa pressuposta adequação ao catolicismo, e as práticas religiosas resultantes desse processo eram híbridas e, portanto, não idênticas a nenhuma das duas referências religiosas nos seus formatos tradicionais (GABARRA, 2009, s/p.).

O conceito de uma religiosidade afro-católica envolve, portanto, a reflexão sobre a construção “de uma cultura crioula na África que não seja o resultado de um processo no qual apenas a cultura portuguesa penetre na cultura africana, mas o inverso também ocorra, e a cultura africana tenha influenciado também o catolicismo, tal como foi configurado na África” (GABARRA, 2009, s/p.). Em relação à constituição dessa religiosidade, Marina de Mello e Souza (2002) enfatiza os estudos de Wyatt MacGaffey e John Thornton, ambos em acordo com a ideia de que, ao longo dos duzentos anos em que ocorreram relações entre os povos europeus e congolezes, formou-se um catolicismo africano. Segundo a autora, nesse novo sistema religioso “os missionários cristãos viam sua religião, e as populações congolezas a sua forma tradicional de reverenciar os deuses e relacionar-se com o além” (MELLO E SOUZA, 2002, p.63).

Compreendida a formação de um catolicismo africano, se faz possível analisar que as bases do imaginário e das práticas sócio-culturais-religiosas formadas ainda em África foram se readaptando no Brasil Colonial. Ao chegar ao novo mundo, a população africana encontrou um cenário múltiplo em que, além de se relacionar com diferentes etnias de seus povos, carregando

cada qual as suas tradições, vivia-se um intercâmbio com as crenças e práticas indígenas e com o catolicismo imposto pelos portugueses.

Desde que inseridos nas novas terras, os negros e negras oriundos de diversas regiões da África eram batizados na religião católica e suas formas de expressão e manifestações culturais e religiosas eram controladas. Todavia, nas festividades realizadas para homenagear os santos católicos, os povos escravizados conseguiam se aglutinar e dar continuidade a algumas de suas práticas de origem. Vagner Silva enfatiza que “a devoção aos santos foi uma das características da formação de nosso catolicismo, ou seja, do catolicismo romano, e que teria consequências no sincretismo afro-brasileiro, tornando-o possível” (SILVA, V., 2005, p.20).

Assim, os santos eram invocados em promessas e ladainhas e suas intercessões eram clamadas através de pedidos de milagres. As procissões em homenagem aos santos católicos eram realizadas constantemente na Colônia e aconteciam de acordo com o calendário religioso ou também diante de necessidades emergenciais, como doenças e malefícios. Aos santos, eram dedicadas inúmeras festividades que, na maioria das vezes, eram organizadas e realizadas através das irmandades religiosas. Essas associações caracterizavam-se como agremiações de homens e mulheres que buscavam o apoio mútuo entre seus associados, no qual os auxílios iam desde empréstimos financeiros à assistência na vida religiosa. Cada grupo se reunia em torno da devoção a um orago, levando o seu nome em seus títulos, a exemplo das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Essas eram as mais comuns entre as comunidades negras, já que as associações eram divididas de acordo com a cor da pele, ou da classe social de seus filiados e filiadas. Nos dias de festa católica, em especial aqueles que celebravam a data da padroeira, eram realizadas procissões nas quais os negros e negras saíam às ruas cantando, bailando e tocando instrumentos percussivos, seguindo a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e carregando o andor com a sua imagem.

Volney Berkenbrock pontua que nos encontros promovidos no interior das irmandades de homens e mulheres negras se deu o início de um catolicismo popular negro, no qual havia uma particularidade no culto aos santos protetores e no modo de se executar as festividades. Nas palavras do autor, “a formação de irmandades destes negros catolicizados à força teve um papel preponderante na transmissão das tradições religiosas africanas e no surgimento do sincretismo afro-católico” (BERKENBROCK, 1997, p.100). Também nesta via, Rubens Silva discorre que, no caso específico dos agrupamentos de pessoas negras, as irmandades mineiras

agiram como importantes vias de preservação “ainda que fragmentada, da memória coletiva africana e o elo mais forte deste povo, na diáspora, com a distante mãe África” (SILVA, R., 2010, p.24).

Segundo Luis Nicolau Parés, a devoção aos santos católicos que era vivida nas irmandades apresentava semelhanças em relação ao modo como devotos e devotas se relacionavam com as divindades africanas e, portanto, “essa homologia certamente facilitou a conversão religiosa, mais ou menos profunda, de certos indivíduos, e não há motivos para duvidar da existência de negros católicos convictos” (PARÉS, 2007, p.111). Por outro lado, o autor aponta, também, que havia outra parte de pessoas envolvidas nas irmandades, podendo ser até mesmo a maioria, que não estava imersa em uma conversão tão radical e que adicionava crenças e hábitos católicos aos seus sistemas religiosos tradicionais, podendo ser de forma superficial e/ou estabelecendo paralelismos, relações conceituais e identificações entre ambas as tradições. Para o autor, “a cumulação de recursos espirituais diferenciados, aliás característica de muitas religiões africanas e também do catolicismo popular, não era vivida necessariamente como uma contradição, mas como uma estratégia eficaz para lidar com a adversidade e propiciar a boa fortuna” (PARÉS, 2007, p.111).

É importante esclarecer que, embora nas irmandades religiosas as pessoas escravizadas tenham encontrado um ambiente propício para a solidariedade grupal e a manutenção de algumas de suas tradições de origem, vivia-se no Brasil Colonial um controle sobre as práticas religiosas do povo negro. Portanto, as concessões que aconteciam dentro dos festejos católicos eram dadas a fim de se atender aos interesses das autoridades locais, acreditando-se que, se população escravizada mantivesse algumas de suas tradições africanas, manteriam-se também as rivalidades entre os distintos grupos de nações inimigas no continente africano e, logo, haveria menos chance de se aglutinarem para rebeliões coletivas (SILVA, V., 2005, p.34).

As perseguições às práticas religiosas africanas recaíam, principalmente, sobre as que eram consideradas mágicas, aquelas vistas como feitiçaria, bruxaria ou curandeirismo. Interessante é que o próprio catolicismo vivido na colônia brasileira envolvia uma série de superstições e atos mágicos que consideravam a intervenção do sobrenatural no plano terrestre. Por exemplo, as figuras dos santos eram usadas de diferentes formas pelos fieis no intuito de lhes trazer proteção e a cura de seus males, a missa era composta por mistérios que somente poderiam ser explicados pelos poderes divinos, como a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, e a liturgia era permeada por diversos aspectos que “contribuíam para

que o ofício da missa exercesse um fascínio mágico sobre os católicos” (SILVA, V., 2005, p.23). Nesse sentido, o que se proibia, na verdade, não era a magia em si, mas a manipulação desses poderes em esferas que não fossem estritamente católicas.

Por outro lado, julgadas como demoníacas pelas autoridades eclesiásticas, as práticas de possessão, de adivinhação, de sacrifícios de animais e outros rituais que apresentavam aspectos mágicos da religiosidade africana foram censuradas. Ao passo que para as pessoas praticantes, era através desses exercícios que se poderia entrar em contato com os seus deuses, além de adquirir instruções para que o futuro fosse vivido com mais sorte e saúde. No entanto, apesar da perseguição por parte das autoridades, alguns cultos envolvendo o que se entendia como feitiçaria ainda conseguiram ser preservados por negros e negras africanas e seus descendentes.

Como vimos, as irmandades religiosas dos homens e mulheres negras foram os espaços em que as autoridades concediam brechas para a agremiação dos povos escravizados e para a realização de festejos ao som dos seus tambores, sob a tutela do Estado e da Igreja. À parte desses ambientes, paralela ou simultaneamente, aconteciam cultos africanos executados de forma autônoma e mais próximos de suas origens, como era o caso, por exemplo, dos calundus. Era possível, assim, haver uma dupla participação das pessoas negras que frequentavam tanto as procissões das irmandades, quanto as danças “supersticiosas” dos calundus, o que não era tido como uma contradição, mas como uma “justaposição benéfica de recursos conceituais” (PARÉS, 2007, p.111).

De acordo com Vagner Silva, “o nome mais frequente para as religiões de origem africana no Brasil até o século XVIII parece ter sido *calundu*, termo de origem banto (...) ao lado de outro como *batuque* ou *batucajé*” (SILVA V., 2005, p.43 – grifo do autor). Ao calundu estavam associadas às práticas de adivinhações e curandeirismo. As sessões contavam com uma liderança religiosa que era auxiliada por assistentes que incorporavam Entidades espirituais e interagiam com a clientela, anunciando adivinhações, prescrevendo remédios ou fazendo curas e atendendo demandas. Essas pessoas deslocavam-se para onde seus serviços eram solicitados, sem haver necessariamente um local fixo para as suas práticas. Desse modo, “essa forma de atuação relativamente independente era operacional ao facilitar a mobilidade e o acesso do especialista religioso à sua clientela, que, aliás, não se restringia à população negra, podendo incluir pardos e brancos” (PARÉS, 2007, p.115).

Além dessas agências mais individualizadas, houveram também os grupos organizados de calundus, onde aconteciam práticas rituais coletivas que se tratavam de encontros realizados secretamente nas casas e roças, onde havia altares de ídolos, sacrifícios de animais e oferendas alimentícias. Parés levanta a hipótese de que teria sido a partir das tradições da Costa da Mina que, no século XVIII, começaram a se organizar alguns calundus em espaços fixos e com uma estrutura ritual mais complexa, em oposição às tradições congo-angola que atuavam mais baseadas em atividades individuais de adivinhações e curandeirismo (PARÉS, 2007, p.116).

Vagner Silva (2005) aponta que um dos relatos mais antigos que se tem sobre os calundus, data de 1728. Essas práticas envolviam danças coletivas, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos percussivos, invocação de espíritos, possessão, adivinhação e cura mágica. Nas palavras do autor,

Estes cultos englobavam uma grande variedade de cerimônias misturando os elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio de búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixo, anjos católicos - o Anjo Angélico -, sacramentos como casamento) e ao espiritismo e superstições populares de origem europeia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através dos objetos ou incorporadas nos vivos, etc.) (SILVA, V., 2005, p.45).

Os primeiros calundus no Brasil foram organizados em fazendas e “só podiam ser realizados na escuridão e solidão das matas e roças ou nos próprios espaços contíguos à senzala – o terreiro, permanentemente vigiado pelos capatazes para evitar a fuga dos escravos” (SILVA, V., 2005 p.46). Todavia, à medida em que se cresciam as cidades e se aumentavam os números de pessoas negras libertas, mulatos e mulatas e escravizados e escravizadas urbanos, as moradias dessas populações tornavam-se pontos de encontro para os cultos. Assim, “o uso do mesmo espaço para a moradia dos negros e para o culto dos seus deuses foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras e que possibilitou a existência dos calundus sob a adversidade do regime de escravidão” (SILVA, V., 2005, p.48).

Por essa via, podem ser observados três estágios na constituição de uma religião afro-brasileira: um primeiro em que pessoas negras agiam de forma independente realizando, principalmente curas e adivinhações, o segundo em que as congregações religiosas dos calundus tinham caráter familiar e doméstico e geralmente cultuavam uma só divindade, até se chegar às congregações extra-familiares em que haviam estruturas hierárquicas e rituais mais complexos e que chegaram a funcionar em espaços próprios com cultos a diversas divindades.

Esse último estágio parece ter sido alcançado apenas no início do século XIX e, “só quando essas congregações, em número suficiente, começaram a estabelecer entre si interações de cooperação, complementariedade e conflito, poderíamos falar de uma certa “*comunidade religiosa afro-brasileira*” e do surgimento do candomblé” (PARÉS, 2007, p.119- grifo do autor).

De acordo com boletins policiais, em 1807, na fazenda da Boa Vista, situada no distrito Herminigildo Netto na Bahia, havia uma congregação ritual relativamente estável que era liderada por um jovem escravo angola. Ele foi preso e conta-se nos documentos que se tratava de um “presidente do terreiro dos candombles”. Seria esse o primeiro registro que se tornou conhecido da palavra candomblé. Nesses apontamentos, o termo parece ter sido utilizado se referindo às práticas de cura ou de adivinhação, entretanto, o uso da palavra ‘presidente’ indica que o culto poderia se tratar de uma organização hierárquica de uma coletividade religiosa. Sendo assim, citando o estudo de Rachel Harding, Parés (2007) diz que o termo candomblé aparece no momento em que o termo calundu deixou de ser utilizado.

Na década seguinte, 1820, parece ter havido uma “emergência da comunidade religiosa afro-brasileira”, desdobrando-se de um processo que se iniciou no século XVIII e que, paulatinamente, formou novas instituições religiosas. Apesar da abertura para a participação de pessoas oriundas de diversos setores, essas associações eram “dominadas e controladas na maioria dos casos pela população negra” e, na primeira metade do século XIX, “majoritariamente por libertos africanos” (PARÉS, 2007, p.130). Segundo Berkenbrock, “o aumento do número de negros livres, especialmente durante o século XIX, permitiu uma melhor organização das tradições africanas. Aos negros livres pertenciam especialmente os escravos nascidos no Brasil. Poucos dos escravos trazidos da África conseguiram a liberdade no Brasil” (BERKENBROCK, 2007, p.92).

Parés destaca, portanto, que não se pode pensar na formação do candomblé como fruto da agência das pessoas escravizadas em si, principalmente dado o número de libertos(as) envolvidos(as) nesse processo. Para o autor,

A gênese do candomblé não pode ser reduzida a uma oposição de “classe” ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, e deve ser também encarado como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria dinâmica interna. A reatualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidades de solidariedade grupal ou complementariedade dialética inerentes à micropolítica africana (PARÉS, 2007, p.127).

Ainda que consideradas as ponderações colocadas por Parés, é importante compreender o papel que a religião afro-brasileira desempenhou para a comunidade negra, principalmente no cenário de mudança social vivido em meados do século XIX. Nesse período ocorreram alguns fatos que interferiram diretamente na realidade dos povos negros e que, conseqüentemente, atingiram os aspectos de suas religiosidades. Destaca-se aí, principalmente, a abolição da escravidão, em 1888, quando o trabalho escravo foi substituído pelo assalariado, e a proclamação da República, em 1889, em que a Monarquia foi substituída pelo regime republicano. Quanto à abolição, apesar da aparente liberdade concedida aos povos escravizados, não houve um empenho em se inserir os negros e negras na sociedade de forma igualitária e, assim, não aconteceram de imediato melhorias significativas em seus cotidianos. Concorrendo no mercado de trabalho com os novos imigrantes europeus, as suas chances eram mínimas. Para Berkenbrock, “a liberdade almejada e agora conquistada transformara estes negros primeiramente num proletariado miserável. À abolição seguiu uma total desorganização dos ex-escravos” (BERKENBROCK, 2007, p.95).

Além disso, instaurada a República, foram desenvolvidos projetos modernizantes e fomentava-se um anseio de equiparar o país às nações europeias. Assim, buscava-se civilizar o Brasil e, como parte desse plano, buscava-se o apagamento de suas heranças africanas, entendidas como símbolos de atraso e primitivismo. Em meio a esse contexto, a ciência aplicava as teorias racistas e evolucionistas produzidas na Europa que buscavam justificar as razões de algumas raças serem mais atrasadas do que as outras. Desse modo,

os negros e os mulatos perceberam que, mesmo tornados iguais aos brancos perante as leis republicanas, estavam de fato segregados por sua condição econômica e, principalmente, racial, pois em tal projeto de modernização não lhes foi reservado nenhum espaço. As ideias europeizantes das cidades brasileiras levaram a um paulatino isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral (SILVA, V., 2005, p.53).

Frente às exclusões sociais, os africanos e africanas, e seus descendentes, viram nos terreiros um ponto de apoio para suas necessidades de sociabilidade, de lazer e de continuidade de suas tradições. Além disso, a religião trazia conforto espiritual e esperança para os grupos que eram perseguidos e estigmatizados. Assim, era na família de santo, estabelecida dentro dos espaços religiosos, que “negros e mulatos, destituídos de um grupo de referência pela

escravidão, se reuniam, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso. Essa forma de organização persiste até hoje” (SILVA, V., 2005, p.56,57).

Sobre a constituição das famílias de santo, Vagner Silva explica que se torna difícil estabelecer uma data para suas primeiras organizações, pois,

pelo que se sabe, através da história oral narrada pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes da sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente de brancos, a família-de-santo foi assim perdendo sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes às gerações dos africanos (SILVA, V., 2005, p.57).

Nos cultos originais da África, as celebrações eram geralmente conduzidas por lideranças ou por famílias que eram incumbidas de cultuar deuses específicos, dedicar a eles as suas oferendas e iniciar as pessoas que mais tarde iriam incorporar a essas divindades. Desse modo, o culto tinha “um caráter familiar, exclusivo de uma linhagem, de um clã ou mesmo de um grupo de sacerdotes. Os templos africanos restringiam-se, por esse motivo, o culto de apenas uma ou poucas divindades” (SILVA, V., 2005, p.62). Uma vez que a escravização desses povos separou as famílias e as etnias, essas estruturas não puderam ser mantidas no Brasil e, aqui, foram recriadas as famílias de santo, buscando-se dar continuidade a alguns padrões africanos, mas nos formatos que lhes foram possíveis.

Além disso, os terreiros tiveram que agrupar o culto a várias entidades, pois não havia condições de se inaugurar tantos terreiros ao ponto de cada um ser dedicado exclusivamente para um Orixá, como ocorria no continente africano. E a esses cultos foram somados, ainda, aspectos de devoções católicas e indígenas. O resultado desse processo foi a formação de diferentes formas de rito, que variavam no modo como se cultuavam os deuses, diversificando os nomes que eram atribuídos a eles, as suas cores de referência, os alimentos que lhes eram servidos, as louvações, os cantos, as danças e as músicas. Os grupos que compartilhavam os mesmos modelos se distinguiam dos demais através da definição das ‘nações’, “numa alusão significativa de que os terreiros, além de tentarem reproduzir os padrões africanos de culto, possuíam uma identidade grupal (étnica) como nos reinos da África” (SILVA, V., 2005, p.65).

Os modelos de culto mais praticados no Brasil foram, portanto, os ritos jeje-nagô e o angola. No entanto, é importante ressaltar que, mesmo que os candomblés tenham sido

divididos por nações que remetem aos grupos étnicos africanos, eles não praticam, necessariamente, o mesmo culto que eram praticados por essas nações ainda em África. No Brasil, essas religiões sofreram interferências diretas da porosidade religiosa que foi praticada desde o período colonial, como já mencionado anteriormente.

O rito jeje-nagô abrange as nações nagô, entre elas a queto e ijexá e as jejes, sendo elas a jeje-fon e jeje-marrin. Geralmente os seus cultos prestam reverências aos Orixás, Voduns, Erês e Caboclos. Nos casos em que prevalecem os cultos aos Orixás, seus terreiros são conhecidos como candomblés queto, enquanto aqueles que se voltam aos Voduns, são chamados de candomblés jeje. Esses ritos enfatizam o legado das religiões sudanesas, referentes aos grupos que mais aportaram em Salvador no século XIX, quando havia o maior crescimento das casas de candomblé (SILVA, V., 2005, p.65,66).

Por sua vez, o rito angola enfatiza a herança das religiões banto, referente aos povos que foram majoritários no período colonial. “Essa nação, embora seja a mais popular e a mais praticada pelo povo-de-santo, é vista por membros de outras nações como deturpada, pois possui um panteão bem mais abrangente” (SILVA, V., 2005, p.66). Nela se cultuam Inquices (deuses bantos), Orixás, Voduns, Vunjes e Caboclos. Seus terreiros são conhecidos como candomblés de angola e contam com atabaques que são tocados diretamente com as mãos e cantigas com palavras em português.

Devido à grande circulação dos povos bantos, o candomblé de angola se difundiu por todo o país, recebendo influências católicas, indígenas e das próprias nações jeje-nagô. No final do século XIX, recebeu distintos nomes em diferentes estados, como é o caso de “cabula”, no Espírito Santo, “candomblé de Caboclo”, na Bahia e “macumba”, no Rio de Janeiro (SILVA, V., 2005). O rito angola também influencia diretamente à formação do omolocô, como afirma Caio de Omulu: “O omolocô é um culto originário da Nação Angola” (OMULU, 2002, p.48), o que será tratado com mais cautela adiante.

Importante, ainda, considerar que no processo de constituição das religiões de matriz africana no Brasil, as famílias formadas a partir dos laços religiosos eram, na maioria das vezes, chefiadas por mulheres que ocupavam o cargo de liderança dentro da hierarquia ritual, sendo responsáveis pela fundação de muitos desses terreiros. Segundo a antropóloga Patrícia Birman, “o candomblé tradicional da Bahia sempre atribuiu à família da mãe de santo um papel crucial

– é através das relações de descendência por linha materna que este reproduz a sua principal liderança” (BIRMAN, 1995, p. 176).

A socióloga Jaqueline Santos, ao discutir a liderança feminina no candomblé, traz informações a respeito da participação de mulheres na fundação do terreiro Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), considerado um marco institucional nessa religião, e de outros que o sucederam. Baseando-se em Morim e Serra, a autora assim relata:

o Terreiro da Casa Branca foi fundado em Salvador (BA) na década de 1830 com a mudança de endereço do Terreiro da Barroquinha, fundado por lideranças femininas nagôs vindas das cidades de Oyó e Ketu. Trazidas para o Brasil na condição de escravas, as princesas Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô comandavam os rituais em engenhos de cana-de-açúcar e tiveram de mudar seu endereço de culto por temerem a perseguição das autoridades da época, consolidando a Casa Branca nas terras do Engenho Velho do Rio Vermelho de Baixo, arrendadas por Iyá Nassô (MORIM, 2014). O nome do terreiro faz referência a essa fundadora, que atendia por uma alcunha que não corresponde a um nome próprio, mas sim a um importante título de sacerdotisa do império iorubá de Oyó, o qual durou até 1835 e se situava na África Ocidental, onde atualmente temos o sudoeste da Nigéria e do Benim. A partir dessa matriz, nomeada Patrimônio Histórico do Brasil em 1984 (SERRA, 2008), foram criados outros terreiros de prestígio, como o Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omi Axé Yámassê) e o Ilê Axé Opô Afonjá, que tiveram suas fundadoras iniciadas na Casa Branca e preservaram uma tradição de liderança feminina no comando das casas de culto. A transmissão desses postos se dá ora pelo jogo de búzios, ora por laços consanguíneos, conforme a tradição das casas. Contudo, a despeito de dissidências familiares ou disputas legais, a evocação de certa descendência matrilinear se mantém (SANTOS J., 2018, p.52).

Através da citação de Jaqueline Santos, podemos perceber que terreiros de renome na história do candomblé foram fundados por mulheres, entres eles o Casa Branca do Engenho Velho, Terreiro do Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá, todos eles situados na Bahia. Por sua vez, Pierre Verger (1990) indica que a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, foi fundada pela rainha do Daomé (atual Benin) Na Agontimé, mãe do rei Guezo, que foi condenada à deportação ao Brasil devido a um acordo entre a família real, o que deveria ser efetivado antes que seu filho assumisse o trono do Daomé no ano de 1818. Sobre a notoriedade de mulheres nas religiões afro-brasileiras, as autoras Gilmara Mariosa e Cláudia Mayorga destacam, ainda, que “não podemos deixar de destacar, também, a figura de Tia Ciata, importante representante da preservação da memória do candomblé como também referência no nascimento do samba no Rio de Janeiro” (MARIOSAS; MAYORGA, 2019, p.370). Esses são alguns dos muitos nomes de mulheres que estiveram e, ainda nos dias de hoje, estão à frente dos terreiros que praticam as religiosidades brasileiras de matriz africana.

Portanto, as comunidades tradicionais de terreiro foram e ainda são importantes vias de preservação de identidades e formas de expressão dos povos negros africanos e de seus descendentes, que construíram no Brasil estratégias de sobrevivência cultural e religiosa. Cabe destacar nesse processo, o papel das mulheres como grandes mantenedoras das famílias de santo, responsáveis por unir àqueles e àquelas que se encontravam em condições de reconstruções e readaptações das suas culturas originárias e/ou de seus antepassados. A singularidade das mulheres nas religiões de matriz africana é um tema que será tratado com mais atenção no próximo capítulo.

É relevante considerar, ainda, que essas religiões se formaram em distintas áreas do Brasil, recebendo em cada uma delas “diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul e macumba no Rio de Janeiro” (PRANDI, 1996, p.11), entre tantas outras. A seguir, nos interessa mais especificamente a umbanda, religião que se tornou reconhecida nos discursos como genuinamente brasileira e que carrega em si uma multiplicidade de formas de culto, entre eles o omolocô, que será melhor apresentado mais à frente.

2.2- PERCURSOS DA UMBANDA

Diversos são os estudos que se inclinam na tarefa de definir uma almejada ‘origem’ para a umbanda. Aqueles que marcaram o pioneirismo dessa discussão, muitas vezes desconsideraram as tradições orais e o saber que é repassado pelas comunidades religiosas dentro dos contornos específicos de suas vivências, legitimando os dados escritos e oficiais para se formatar uma história padrão. Apenas em trabalhos mais contemporâneos vemos surgir estudos que questionam essas tendências, legitimando discursos nativos e prestigiando um passado histórico anterior à demarcação traçada pelo que ficou conhecido como ‘mito fundador’ da umbanda.

Para Mircea Eliade, o mito narra como uma realidade passou a existir através da agência de Entes Sobrenaturais. “É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” (...). Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo” (ELIADE, 1972, s/p.). No caso da tradição umbandista, o mito busca explicar como teria surgido a

religião, atribuindo a esse fenômeno a intervenção do Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestada na pessoa de Zélio de Moraes. Esse mito é narrado na bibliografia com algumas variantes ao que se refere à participação de Zélio de Moraes, entretanto, é consenso, entre as pessoas que trabalham nessa linha, que ele teria sido o personagem fundamental para o que entendem como o ‘nascimento da religião’.

Buscando apresentar maiores informações a respeito do episódio que evidencia Zélio de Moraes, Mariana Morais (2010) relata que, segundo essa vertente, em 15 de novembro de 1908, em uma sessão espírita de um centro kardecista de Niterói/RJ, Zélio de Moraes, com 17 anos de idade, recebeu o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Por não se comportar tal como o desejado pelos dirigentes daquela casa, foi agendada uma nova sessão espírita para o dia seguinte na residência do próprio Zélio onde, ao se manifestar, o Caboclo anunciou que a partir daquele episódio se criaria uma nova religião para que essas Entidades pudessem se expressar sem serem reprimidas. Teria assim, sido fundado o primeiro terreiro de umbanda, denominado Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Posteriormente, sete outros terreiros foram criados no Rio de Janeiro, entre os anos de 1930 a 1937.

Diferenciando em alguns pontos dessa cena, Dandara e Ligiéro (1998), por sua vez, narram o mito dizendo que, ao completar 20 anos de idade, Zélio de Moraes foi acometido por uma paralisia e, por não ter encontrado a cura através da medicina convencional, foi levado a uma sessão kardecista. Nesse local, o espírito de um jesuíta revelou que a sua doença sinalizava a missão de que ele seria o fundador de uma nova religião, sendo essa uma religião brasileira constituída sob o culto e o trabalho de evolução espiritual dos Caboclos e Pretos-Velhos. O guia espiritual de Zélio seria o Caboclo Sete Encruzilhadas e ele retornaria para lhe dar instruções sobre os cultos. Diante desse episódio, Zélio de Moraes foi curado e, conforme o esperado, recebeu o Caboclo no horário agendado, lhe confirmando a missão de fundar a umbanda, situação que teria sido acompanhada por uma multidão de curiosos.

Assim como apontado no estudo de Morais, Dandara e Ligiéro indicam que, logo após o episódio narrado, Zélio de Moraes teria fundado “aquela que é para os umbandistas católicos a primeira tenda de umbanda cristã e brasileira, registrada no cartório de Niterói como tenda espírita sob o nome de Tenda Nossa Senhora da Piedade” (DANDARA; LIGIÉRO, 1998, p.103-104). Para Brown (1985), a fundação dessa tenda, e de outras que dela se derivaram, ocorreu por volta de 1920, enquanto Ortiz (1999) atribui a essa ocorrência a década de 1930. Logo, diante da inauguração desses espaços, foi criada uma tradição umbandista vinculada à

moral cristã e o espiritismo kardecista, que se diferia de demais práticas religiosas de matriz africana intitulando-se como uma ‘umbanda pura’, ou ‘umbanda branca’ – esta última definida por Bruno Rohde como,

o resultado da reorganização de alguns elementos dos cultos de origem negra, como as macumbas predominantemente banto e os candomblés nagô e angola, associados a resquícios de práticas indígenas e a valores morais católicos, e tudo isso emoldurado pela doutrina kardecista, a qual por sua vez tem como inspiração ideias hinduístas como os ciclos de reencarnação e a lei do karma (ou da causa e efeito), além de um caráter cientificista herdado do contexto europeu do século XIX, quando foi sistematizada ou codificada por Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon DenizardRivail) (ROHDE, 2009, p.6).

Em 1939, após o episódio de ‘anunciação’ da umbanda, Zélio de Moraes criou e conduziu a Federação Espírita de umbanda, que tinha entre seus objetivos mediar o diálogo entre os terreiros filiados e o Estado, na tentativa de resguardá-los frente à repressão policial. Desdobrou-se daí a realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de umbanda, realizado no ano de 1941. Posteriormente, foram fundadas novas federações e realizados novos congressos, sendo o segundo no ano de 1961 e o terceiro em 1973 (MORAIS, 2010, p.46-47).

Buscando contextualizar o cenário brasileiro no momento de institucionalização e expansão da umbanda, podemos retomar o processo histórico considerando que o período compreendido entre o final do século XIX e o início do XX foi marcado por importantes realizações, tais como a proclamação da República, a abolição da escravatura e uma paulatina inserção dos negros e negras em meio à sociedade urbana e de classes socioeconômicas que então nasciam. No Rio de Janeiro, essas mudanças foram fundamentais para a entrada, inicialmente das pessoas mais pobres e depois da classe média, nos cultos sincréticos que foram “reunidos sobre o termo *macumba* com o espiritismo kardecista, que havia chegado ao Brasil na segunda metade do século XIX e já gozava de certa expansão. Dessa síntese principal teria *nascido* a umbanda” (ROHDE, 2009, p.2- grifo do autor).

Assim, a década de 1930, marcada por um processo de mudanças identitárias e socioeconômicas significativas no país, que suplantou um sistema agrícola para se tornar uma sociedade urbana, industrial e de classes, abarcou o contexto social específico de criação da primeira federação umbandista. Temos, assim, a expansão da umbanda no período de ascensão do governo Vargas, e sua consolidação como movimento organizado durante o Estado Novo,

“período de exceção política que privilegiava as relações com as organizações sociais como mecanismo para se escutar a vontade popular” (OLIVEIRA J., 2009, p.80).

Desse modo, na intenção de se alinhar aos processos políticos e sociais vividos no Brasil, a oficialização da umbanda se inclinou na tarefa de se apresentar compatível com o esperado para uma sociedade branca e elitizada. Estavam embutidas aí as pretensões de um grupo de intelectuais que dominou as federações umbandistas e que, através dessas instituições e dos congressos realizados por elas, professavam a ideia de uma religião genuinamente brasileira, que contribuía para a formação de uma identidade nacional tão idealizada nesse período. A umbanda era então retratada como “um *segmento espírita*, desvinculado das formas religiosas identificadas como de origem africana, as famosas macumbas” (BIRMAN, 1985, p.89- grifo da autora).

Vale considerar, ainda, as legislações que permitiam ou restringiam às expressões religiosas no Brasil nesse contexto. Nilma Accioli explica que “embora o governo brasileiro (...) tenha consagrado, com o decreto nº119, a liberdade de culto, na realidade, as perseguições continuaram durante a maior parte da primeira metade do século XX” (ACCIOLI, 2019, p.332). No ano de 1934, por exemplo, o governo de Getúlio Vargas instituiu o decreto nº 24.531, constando o art.33 que competia à 1ª Delegacia Auxiliar “processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública” (ACCIOLI, 2019, p.324). Assim, “o fato dos “terreiros” praticarem rituais considerados como “feitiçaria” – como o uso de ervas e rituais de cura – foram usados para justificar a invasão das casas e a prisão dos líderes” (ACCIOLI, 2019, p.324). Já no decreto lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, ficou estabelecido “ser crime escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; e vilipendiar publicamente ato ou objeto religioso” (ACCIOLI, 2019, p.325). Todavia, o que prevaleceu na prática foram os artigos que deram autorização para criminalizar as práticas de “Charlatanismo – Art.283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível; Art. 284. Exercer o curandeirismo: prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; usando gestos, palavras ou qualquer outro meio” (ACCIOLI, 2019, p.325), o que era facilmente aplicado às práticas religiosas de matriz africana.

Desse modo, “as perseguições aos cultos afro-brasileiros se acentuaram durante toda a década de 1940, especialmente na capital do país, e vários terreiros foram fechados”

(ACCIOLI, 2019, p.325). Isso fez com que muitos adeptos e adeptas das religiões de matriz africana buscassem apoios políticos para criar condições legais de legitimar as práticas de culto e, com esse intuito, foram criadas diversas federações que buscavam eliminar as características africanas dos cultos umbandistas. É nesse sentido que Renato Ortiz enfatiza, “a primeira afirmação que faremos é que a umbanda não é uma religião negra; neste sentido, ela se opõe ao candomblé, que mantém viva a memória coletiva africana no seio dos cultos religiosos” (ORTIZ, 1977, p.43). Para o autor, a umbanda pode ser caracterizada como uma síntese do pensamento religioso brasileiro, em que os elementos dos povos negros, brancos e dos indígenas, tais quais apontados por uma ótica ideológica branca e de classe, são constituintes da religião. Ortiz destaca ainda que na trajetória de legitimação da umbanda, os elementos afro-brasileiros foram rejeitados pela camada de intelectuais que, segundo o autor, “são justamente os criadores da religião umbanda” (ORTIZ, 1977, p.44).

Nessa perspectiva, a presença dos aspectos indígenas e dos povos negros eram valorizados pelo movimento umbandista intelectualizado como importante elemento formador da nacionalidade brasileira, todavia, essa ideia estava vinculada a um discurso de constante evolução. Assim, acreditava-se que através dos cultos se fazia possível elevar as figuras de indígenas e de pessoas negras à novas condições, distantes de seu passado selvagem. Nesse sentido, as diretrizes assumiam a herança afro-indígena em suas práticas, mas as justificando sob a lógica evolucionista própria da concepção kardecista.

A valorização dos “caboclos” e “pretos-velhos” vinha acompanhada de uma certa leitura da sociedade brasileira, leitura que destacava sua formação multi-racial e seu relativo atraso civilizacional. A partir disso, é como se a missão da umbanda fosse promover a “evolução” conjunta de brasileiros e dos pretos e caboclos, mantendo a precisa interação entre os dois planos, o social e o espiritual. Havia, portanto, um papel a ser cumprido por africanos e índios na construção desse Brasil (GIUMBELLI, 2011, p.115).

Portanto, como estratégia de aproximar a religião de uma representação mestiça de nacionalidade, tão valorizada pela ideologia dominante no Estado Vargasista, “quando a nova religião foi apresentada como brasileira, os intelectuais queriam dizer à sociedade que a umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro” (OLIVEIRA J., 2009, p.63). Assim, promover a aproximação da umbanda com o caráter científico do kardecismo colaborava para a sua legitimação, tanto diante de uma sociedade predominantemente católica, quanto de um governo que tinha a chefia

da polícia ocupada por Filinto Muller, figura que se declarava favorável às práticas espíritas (OLIVEIRA J., 2009). Desse modo, através das Federações e dos Congressos, buscava-se assegurar a assistência jurídica aos terreiros filiados frente às perseguições policiais e centralizar as atividades umbandistas diante de princípios que buscavam diferenciá-la da macumba e do candomblé, além de denunciar as práticas fetichistas. Por conseguinte:

Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual de pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodiceia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (NEGRÃO, 1993, p.114).

Vale ressaltar que os discursos declamados em congressos organizados pelas federações umbandistas apresentavam as origens da religiosidade não apenas voltadas para aos princípios kardecistas, mas também para uma ascendência cristã (GIUMBELLI, 2011, p.112). José Henrique Oliveira (2009), por exemplo, ressalta que o Caboclo das Sete Encruzilhadas, guia espiritual de Zélio de Moraes, é associado ao padre jesuíta Gabriel Malagrida em uma de suas encarnações anteriores, o que indica que este possível início da umbanda estaria vinculado a uma associação com o catolicismo. Sobre esse assunto, Diana Brown traz a seguinte consideração:

A mensagem espiritual subsequente encaminhada pela benevolente figura do padre jesuíta relembra o histórico papel dos jesuítas como protetores dos índios e de populações oprimidas no começo do período colonial. Ainda, num sentido mais universal, o papel do padre reconhecendo africanos e ameríndios, simbolizados pelos espíritos de pretos-velhos e caboclos, sugere que a Igreja Católica em si é retratada como sancionando a criação da umbanda. (BROWN, 1986, p.40-41 apud DANDARA; LIGIÉRO, 1998, p.105).

Além disso, entre as pautas dos discursos de legitimação da umbanda, eram apresentadas pesquisas histórico-antropológicas na intenção de assegurar que essas origens estavam vinculadas às tradições de antigas civilizações do continente mítico da Lemúria, ou à religiosidade dos povos antigos da Índia e do Egito (OLIVEIRA J., 2009, p.62). O esforço em apresentar a umbanda como herdeira de uma tradição religiosa milenar perpassava, inclusive, pela adoção e difusão da ideia de que o vocábulo umbanda teria origem sânscrita, advindo de AumBandhã. Dandara e Ligiéro (1998) afirmam que essa versão se espalhou, mesmo havendo

o conhecimento dos estudos etimológicos que indicavam a origem banto da palavra. Segundo a autora e o autor,

Embora mais tarde, num outro congresso em 1961, a origem africana da palavra tenha sido ratificada, a oposição gerada no primeiro congresso, contra o reconhecimento desse simples fato etimológico, demonstra a importante contribuição das obras intelectuais para a formação da ideia de que um povo ou grupo tem de si mesmo e do mundo. Buscando definirem-se como praticantes de uma religião elevada e voltada para a evolução, os congressistas umbandistas precisavam, de qualquer forma, desafricanizar a umbanda – e os fizeram simbolicamente negando, no plano intelectual, as raízes africanas de rituais e conceitos filosóficos que compõem o dia-a-dia de sua prática religiosa (DANDARA; LIGIÉRO, 1998, p.123).

À medida que o embraquecimento da umbanda se firmava, seu movimento de expansão foi se consolidando e ganhando adeptos e adeptas entre a classe média que atuava nas profissões tais como médicos, advogados, militares, engenheiros, funcionários públicos, entre outras bem reconhecidas pela sociedade. Assim, Morais indica que após instaurada a ditadura militar no Brasil, na década de 1960, “a umbanda foi incluída no Anuário Estatístico do IBGE, indicando o seu reconhecimento” (MORAIS, 2010, p.40). Ainda no contexto da ditadura, deixou-se de ser necessária a licença da Delegacia de Jogos e Costumes para que os terreiros pudessem funcionar, o que foi confirmado pelo Decreto-Lei 25.095, de 15 de janeiro de 1976. No mais, a autora pontua que, vista como religião dos humildes, “além de contar com certa simpatia do governo militar, a umbanda passou a ser vista com outros olhos pela Igreja Católica, que até então fazia campanha contra o culto” (MORAIS, 2010, p.40).

Todavia, na trajetória de consolidação da umbanda, havia um movimento que seguia em direções distintas ao que até aqui foi apresentado, afinal, como colocado por Joana Bahia e Farlen Nogueira, naquele contexto, acontecia uma articulação que envolvia questões étnico-raciais “em diferentes espaços por onde circulavam personagens da religião afro-brasileira e do cenário musical, fundamentais para expressar identidades que refletiam em que medida ser negro poderia ser algo mais próximo a uma identidade brasileira mais sincrética ou mais africana” (BAHIA, NOGUEIRA; 2018, p.54). Dessa forma, existiu na umbanda um contradiscurso à ideologia de branqueamento que então se empregava. Nessa tendência, podemos identificar os esforços de Tancredo da Silva Pinto, homem negro conhecido como Tata de Nkinsi ou Tata Tancredo, “um líder religioso afro-brasileiro que tornara-se um importante porta-voz dos praticantes de umbanda de orientação africana” (BROWN, 1985, p.23).

Tancredo foi o idealizador e apoiador da criação de federações que tinham por objetivo reunir os adeptos e as adeptas do culto em torno de uma umbanda africanizada, bastante distinta daquelas em que se encontravam intelectuais da elite umbandista daquela época. Ele também foi autor de diversos livros e colunas de jornais em que discorria sobre a religiosidade afro-brasileira, sobretudo a umbanda e o omolocô - o qual, segundo Tancredo, seria “a forma de expressão fiel” da umbanda (OMULU, 2002, p.57). Segundo Bahia e Nogueira, Tancredo defendia, dentro da umbanda, “a realização de sacrifícios animais, a utilização de atabaques e tambores em seus rituais, além da busca ou da aproximação de elementos do candomblé de Angola, ou candomblé bantu, que alcançou grande popularidade” (BAHIA, NOGUEIRA; 2018, p.68).

Segundo Accioli (2010), Tancredo da Silva atuou na fundação da Federação Espírita Brasileira criada em 1949. Bahia e Nogueira (2018), por sua vez, dão destaque à Confederação Espírita Umbandista – CEU, fundada por Tancredo em 1950. E Diana Brown (1985) indica a participação de Tancredo como líder da Federação Espírita Umbandista surgida no ano de 1952. Já os textos disponibilizados em sítios eletrônicos apontam para a atuação de Tancredo em outras federações, além de indicar o seu protagonismo na formação de algumas festividades religiosas, a exemplo daquelas que constam na citação abaixo:

Em 1950, [Tancredo da Silva Pinto] fundou a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros para resistir as grandes perseguições que a umbanda sofria em diversos Estados brasileiros. Fundou Federações nos Estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Pernambuco, entre outras, objetivando organizar e dar maior respeitabilidade e personalidade aos cultos afro-brasileiros. Com o intuito de divulgar os cultos afros, criou as festas religiosas de Yemanjá, no Rio de Janeiro; a festa a Yaloxá, em Pampulha e Cruzandê, em Minas Gerais; a festa do Preto Velho, em Inhoaíba, homenageando a grande yalorixá Mãe Senhora, na cidade do Rio de Janeiro; festa de Xangô em Pernambuco; o evento “Você sabe o que é umbanda?”, realizado no Estádio do Maracanã, na Administração do Dr. Carlos Lacerda, e, finalmente a Festa da Fusão do Estado do Rio de Janeiro com o Estado da Guanabara, realizada no centro da Ponte Rio-Niterói. Recebeu em Sessão Solene na Câmara Estadual do antigo Estado da Guanabara e também da Câmara Municipal de Itaguaí, o Título de Cidadão Carioca, pelos serviços prestados em favor do povo umbandista (CETRE, 2020).²⁹

Caio de Omulu indica que, em Belo Horizonte, Tata Tancredo recebeu grande reconhecimento pela defesa e divulgação do omolocô, sendo o idealizador e realizador das festividades em devoção a Yemanjá realizadas nessa cidade. Na 20ª edição da festa, ocorrida

²⁹ CENTRO ESPÍRITA CÂNTICOS DE PAZ (CETRE). Quem foi Tancredo da Silva Pinto? Disponível em <https://sites.google.com/site/centroespiritacanticosde paz/sugestao-de-leitura>. Acesso em 08 abr. 2020.

em 1972, devido ao seu prestígio, ele foi homenageado recebendo a entrega de uma bandeira do omolocô (OMULU, 2002). Quanto às federações umbandistas, as pesquisas não deixam dúvidas em relação ao protagonismo de Tancredo em suas fundações e no incentivo à propagação dessas agremiações que buscaram proteger e perpetuar os cultos umbandistas de cunho africano. Entretanto, Bahia e Nogueira levantam a hipótese que Tancredo contou com o apoio de importantes seguidores das religiões afro-brasileiras para a fundação da CEU. Isso porque, no Jornal Diário da Noite, de 22 de junho de 1950, há uma matéria que trata sobre a criação dessa Confederação relatando que seus fundadores seriam: Tancredo da Silva Pinto, Mamede Jose D'Avila, Byron Torres de Freitas, José Alcides, Paulino da Mata, Olga da Mata, entre outros nomes. Vale destacar ainda que, segundo Bahia e Nogueira, a partir dos estudos de Silva (s./d.), Tancredo afirmava que foi no terreiro liderado por Olga da Mata que “teria surgido o pedido, por intermédio do orixá Xangô, para ele fundar a Confederação CEU com vistas a proteger os umbandistas, que estavam sendo reprimidos pela polícia e pelo Estado” (BAHIA; NOGUEIRA, 2018, p.71). Ainda, de acordo com a autora e o autor, “provavelmente, se não todos os terreiros filiados à CEU, boa parte deles praticava a “umbanda omolocô”” (BAHIA; NOGUEIRA, 2018, p.71).

Diana Brown explica que as federações em que Tancredo atuou foram fortalecidas através de sua participação na produção de colunas semanais do jornal ‘O Dia’, no Rio de Janeiro. Em seus textos, o autor prometia proteção àquelas pessoas que se tornassem filiados dessas instituições, além de apresentar recomendações de um formato africano para o ritual da umbanda. Segundo a autora,

Esses filiados e patrocinadores eram quase todos oriundos do setor inferior, de terreiros de estilo africano, muitos deles localizados nas favelas da cidade. Tancredo tornou-se seu principal porta-voz e um líder lendário que recebeu o título de “Tatá de umbanda” (o “Papa da umbanda”) (BROWN, 1985, p.23).

A antropóloga norte-americana Diana Brown relata, ainda, que em sua pesquisa de campo realizada no ano de 1996, ficou surpresa com a fama e popularidade de Tancredo nas favelas de toda a cidade: “Em cada uma delas que visitei, pelo menos uma pessoa mencionava seu nome, e muitos dos centros localizados nesses arredores já eram há muito tempo filiados a sua federação” (BROWN, 1985, p.23).

Tancredo manteve, também, alianças com diferentes líderes de outras federações do Rio de Janeiro que tinham os mesmos objetivos àqueles com os quais atuava e, junto a essas

lideranças, produziu uma série de livros sobre a umbanda. Essas produções e as demais atuações de Tancredo articulavam, portanto, uma “posição fortemente africanista e que demonstravam um forte antagonismo racial e de classe para com os líderes da umbanda pura (...)”. (BROWN, 1985, p.24). Brown explica que, dessa forma, foi formado um grupo de federações de umbanda surgidas no interior de setores inferiores e que se encontravam paralelas “àquela organizada pelos líderes umbandistas do setor médio, mas que representava uma compreensão muito diferente da palavra “umbanda”. Esta voz africanista insistia na identidade da umbanda como parte da herança africana” (BROWN, 1985, p.24).

Afirmando esse posicionamento, Tancredo Pinto propagava o seguinte discurso: “Minha grande umbanda que vem dos Lunda-Quioco, tribo situada ao sul de Angola, de grande fundamento e tão deturpada, devorada e cobiçada por uma avalanche de mentores e aventureiros de todas as camadas sociais e que dizem ser a umbanda uma religião nacional” (PINTO; SOUZA, 1972 apud OMULU, 2002, p.56). Omulu afirma, dessa forma, que foi na via contrária do esforço de desafricanizar a umbanda, percebido na primeira metade do século XX, que Tancredo ressurgiu com o omolocô, de forma que, “se a umbanda procurava a “desafricanização”, o Culto omolocô fez o caminho inverso, aproximando-se dos Cultos Afrobrasileiros (OMULU, 2002, p.33). Nesse sentido, Omulu ressalta que “os terreiros de umbanda que seguem os ensinamentos e diretrizes deixadas pelo insigne médium Zélio Fernandino de Moraes, no advento do Caboclo Sete Encruzilhadas, não praticam nenhum dos fundamentos do omolocô” (OMULU, 2002, p.19).

Por essa via, podemos concordar com Rohde quando afirma que, o que se viu formar no período de nacionalização da umbanda, “não corresponde hoje e nem correspondia na época à totalidade do universo de crenças e práticas que hoje denominamos umbandistas” (ROHDE, 2009, p.13). Logo, o autor afirma que,

Mesmo que a institucionalização e a nacionalização da umbanda tenham se dado sobretudo na primeira metade do século XX pela ação dos tais grupos de classe média oriundos do kardecismo, as características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo (ROHDE, 2009, p.7).

Dandara e Ligiéro também questionam os limites impostos pelo período de institucionalização da umbanda e avançam na compreensão do processo de formação desse

segmento religioso. Assim, a autora e o autor consideram que práticas religiosas antecessoras à umbanda foram colaboradoras para a sua criação e desenvolvimento. Para ambos, essas fontes “podem fornecer importantes dados sobre as constantes trocas e intercâmbios entre tradições mágicas e religiosas eminentemente orais” (DANDARA; LIGIÉRO, 1998, p.101). Dandara e Ligiéro indicam, ainda, outras referências em relação a origem do termo ‘umbanda’, que diferem quanto à raiz sânscrita propagada nos discursos de intelectuais filiados e filiadas às federações umbandistas que trabalhavam em uma linha desafricanizante. Para, o autor e a autora, o termo está próximo à palavra “banda”, que em quicongo significa “iniciar, começar um trabalho” e, para o kimbundo de Angola, “a palavra umbanda essencialmente significa “trabalhar” positivamente com medicinas” (DANDARA, LIGIÉRO, 1998, p.105-106). Por sua vez, Oliveira indica que a palavra umbanda, entre os povos africanos, estava associada aos sacerdotes que trabalhavam com a cura, enquanto na macumba “o vocábulo “embanda” ou “umbanda” também designava o chefe do terreiro ou, simplesmente, sacerdote” (OLIVEIRA J., 2009, p.63).

Emerson Giumbelli menciona que, até mesmo dentro dos terreiros, existem vocabulários que foram introduzidos na cosmologia cristã e kardecista partindo de “algum outro universo” (GIUMBELLI, 2011, p.112). Assim, o autor cita os exemplos dos vocábulos: ““Terreiro” como local de culto, “cambono” como assistente ritual, “pemba” como instrumento utilizado para se produzir os “pontos riscados”, “pegi” para se referir a um santuário privado” (GIUMBELLI, 2011, p.112). Giumbelli dá destaque ainda aos “orixás”, como uma categoria cuja posição cosmológica é significativa, “pois vai servir para designar e comandar as diferentes classes em que se organizam caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Jesus é apontado como “chefe espiritual” supremo, mas não se deixa de notar sua “similitude” com Oxalá” (GIUMBELLI, 2011, p.112).

Morais, que também se dedica a compreender os elementos africanizados presentes na umbanda, relata que “a herança africana se faz presente em rituais de magia, no louvor às divindades nos termos usados para designar os postos hierárquicos, em parte do vocabulário do culto e, em particular, numa entidade que representa os ancestrais africanos: o preto-velho” (MORAIS, 201, p.42). Para a autora, “os traços indígenas também podem ser reconhecidos em rituais e no vocabulário e, principalmente, em outra entidade: o caboclo” (MORAIS, 201, p.42). Desse modo, conclui que, “assim como a doutrina kardecista foi incorporada à umbanda revestida por outra roupagem, os elementos africanos e indígenas foram reinterpretados na

nova religião, que ganhava terreno não apenas entre a população marginalizada” (MORAIS, 201, p.42).

Além desses aspectos, a análise de formação da umbanda a partir de uma herança africana pode ser favorecida pela interpretação da performance que acontece dentro dos terreiros, e não apenas dos discursos oficiais, interpretando essas práticas, tais como o canto, a dança e o toque de instrumentos musicais, como expressões que “nascem de diálogos e dizem muito sobre nossa formação cultural” (MOREIRA, 2007, p.36). Dandara e Ligiéro associam a performance executado nos terreiros de umbanda a uma origem banto, proveniente do antigo reino do Congo, como explicam na citação abaixo:

As culturas bantas, representadas no Brasil principalmente pelos povos provenientes do antigo reino Congo (onde atualmente são localizados os países Congo, Zaire, Angola), têm demonstrado, historicamente no Novo Mundo, uma enorme capacidade de assimilar novos valores oriundos de tradições europeias, asiáticas ou ameríndias, sem, contudo, perder a essência de sua cultura. Na umbanda, essa essência se faz sentir sobretudo nas inter-relações mágico religiosas estabelecidas entre vivos e mortos (ancestres), sob a influência de forças ainda maiores manifestadas em determinados espaços sagrados da natureza, as quais chamam-se “Inquices”. Os ancestrais na umbanda são denominados pretos-velhos, caboclos, Exus ou pombagiras, de acordo com o conteúdo que, simbolicamente, trazem do mundo dos mortos. Cada qual tem o seu “ponto riscado” – ícone que evoca as suas qualidades, os distingue e convoca no ciberespaço da umbanda. Assim, os pontos riscados estabelecem a grafia dos ancestrais do antigo Congo na simbologia atual da umbanda. Os inquices são as forças da natureza tornadas úteis para as pessoas a partir da reunião de elementos retirados dos espaços sagrados em que se manifestam. A performance do ritual celebratório, com dança, percussão e canto, incluindo algumas vezes a ingestão de bebida alcoólica e uso de tabaco, são características genéricas da liturgia banto tanto na África como no Brasil (DANDARA; LIGIÉRO, 2018, p.173-174).

Sendo assim, seja pela análise das performances, tal como sugerido por Moreira (2007) e Ligiéro (2011), seja pelo uso dos vocabulários, como apontado por Giumbelli (2011), Etienne Oliveira (2009), Dandara e Ligiéro (1998), existem ferramentas que possibilitam a investigação da umbanda em contornos que extrapolam o seu mito de criação. Lísias Negrão considera, desse modo, que “a identidade da umbanda não se afirma, pois, de forma unívoca” (NEGRÃO, 1996, p.170). Segundo o autor, “não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e, em função das necessidades do momento, derivadas de trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixados na obscuridade” (NEGRÃO, 1996, p.170).

Podemos considerar, ainda, que há uma variação não apenas quanto aos discursos sobre o processo de formação da umbanda, como também é significativa a diversidade existente na

própria vivência dentro dos terreiros. Tendo sua prática constituída em uma religião baseada em princípios repassados principalmente pela oralidade, há uma certa liberdade para se moldar os cultos umbandistas, variando-se em uns ou outros aspectos, a depender das definições dos chefes e das chefes de cada casa. Além disso, há questões particulares e formas pessoais de relação entre os e as praticantes e a religiosidade, ou mesmo em suas vinculações com as suas entidades sagradas. Portanto, para se estudar a umbanda é necessário considerar a diversidade existente dentro de seu sistema religioso, não a enquadrando em análises universais sobre suas estruturas rituais.

Portanto, vimos na trajetória de institucionalização da umbanda, uma tendência de racionalizar práticas religiosas que eram derivantes de movimentos espontâneos vividos nos terreiros, colocando-os sob a formatação da ideologia de intelectuais que estavam à frente de determinadas federações. Entretanto, apesar da tentativa de normatizar os rituais, em muitos terreiros de umbanda havia a presença de “componentes míticos e rituais oriundos da tradição afro-brasileira e da própria vivência das camadas populares” (NEGRÃO, 1993 apud MORAIS, 2010, p.43). Além disso, através das mobilizações de Tancredo da Silva Pinto, houve um esforço de afirmação dos elementos africanos nos cultos umbandistas que buscava resistir ao branqueamento por qual passava a religião.

Posto isto, é válido esclarecer que a trajetória de Zélio de Moraes nos fornece a narrativa sobre um modelo específico de umbanda. Fazer a leitura dessa religiosidade apenas a partir desse ponto e considerá-lo como um referencial absoluto para a origem da umbanda, incorre em descartar os cultos religiosos de matriz africana que o antecederam, e atribuir ao movimento kadercista o surgimento de elementos que já eram praticados no Brasil. Seria válido, portanto, entender esse período como o de institucionalização e nacionalização da umbanda, sem a pretensão de taxá-lo como o nascimento da religião.

Por fim, e não menos importante, é válido pontuar que, em relação ao processo de institucionalização da umbanda, alguns homens foram reconhecidos como responsáveis pelos maiores movimentos de legitimação da religião. Todavia, enquanto essas figuras atuavam nos cenários políticos, muitas mulheres foram as responsáveis por preservar os centros de umbanda, seja atuando como lideranças, ou executando as diversas atividades necessárias para a realização das sessões rituais. Cabe destacar que há uma escassez bibliográfica específica sobre a atuação das mulheres na umbanda, entretanto, ao se pensar na história de consolidação das religiões de matriz africana e na realidade atual dos terreiros umbandistas, não é difícil

constatar a significância das mulheres para a manutenção e sustentação dos cultos. Inclusive, como já mencionado, parece ter sido no terreiro chefiado por uma mulher, Olga da Mata, que Tancredo da Silva Pinto recebeu uma mensagem para que fundasse a Confederação Espírita Umbandista.

2.3- O OMOLOCÔ NO PONTO DE CONFLUÊNCIA

No ano de 2002, Caio de Omulu escreveu um livro dedicado exclusivamente ao omolocô a partir de sua visão enquanto um adepto da religião, “sem nenhuma pretensão academicista”, como ele próprio esclareceu na contracapa. No início de seu trabalho, o autor relatou sobre a dificuldade de se estudar esse assunto já que não existia, até aquele momento, nenhuma obra de seu conhecimento “voltada exclusivamente a esse tema” (OMULU, 2002, p.29). Quase duas décadas depois, me deparo com a mesma dificuldade do autor na qual também não encontro uma quantidade satisfatória de fontes bibliográficas a respeito do omolocô.

Uma grande referência sobre o assunto trata-se de Tancredo da Silva Pinto, que, como já citado anteriormente, foi um homem negro que lutou pela defesa da umbanda em uma orientação voltada às raízes africanas. Responsável por publicar um grande número de livros e colunas em jornais, o autor escreveu principalmente sobre a religiosidade umbandista trazendo, também, informações a respeito do omolocô, culto o qual ele defendia estar relacionado à origem africanizada da umbanda. Todavia, suas obras tornaram-se raras, dificultando o acesso direto às fontes. No entanto, referências sobre as produções de Tancredo da Silva Pinto compõem a pesquisa de Caio de Omulu, assim como de Nilma Accioli, historiadora que em 2019 escreveu um livro dedicado à análise das vivências negras no Rio de Janeiro. Ambos os autores também contribuem para uma melhor compreensão sobre o processo de constituição do omolocô no Brasil e sobre a estrutura dos seus rituais. Além disso, é possível identificar algumas teses e dissertações que não tem como tema central o omolocô, mas reportam sobre o culto, a exemplo da pesquisa de Etiene Oliveira (2005) sobre a umbanda de Pretos-Velhos e Eronildo José da Silva (2014) que trata sobre a presença das religiões afro-brasileiras em

Maringá. E, ainda, artigos como o de Joana Bahia e Farlen Nogueira (2018), que discutem os aspectos africanizados da umbanda omolocô.

Eronildo da Silva, assim como Caio de Omulu, retrata sobre a dificuldade de se encontrar fontes escritas sobre o omolocô, tais como arquivos, registros históricos e documentos, o que resulta em uma série de informações desencontradas a respeito do assunto. Desse modo, embora existam algumas informações a respeito da religião, o cientista social afirma que não há, por parte de alguns religiosos, uma confiança em sua legitimidade. Assim diz o autor:

O culto Omolokô não é reconhecido pelos praticantes dos cultos tradicionais como pertencente a uma “nação” e muitas vezes é rotulado de “umbandomblé”, “umbanda melhorada”, “candomblé de meia feitura”, “candomblé de caboclo”, o que acaba criando nomes pejorativos e depreciativos aos seus praticantes. Isto ocorre porque o culto Omolokô inclui em seus rituais caboclos e preto velhos, e também de acordo com os fundamentos dos terreiros os orixás, inquices/bacuros africanos com suas cantigas em Yorubá ou Angola (SILVA E., 2014, p.156).

No início desse capítulo, transcrevi uma narrativa da zeladora do Ilê Axé Egun Dalmaci de Oyá, mãe de santo que, em entrevista, me concedeu a seguinte explicação: “*omolocô é um tipo de junção de religião*” que “*abrange as quatro nações do candomblé, mais a umbanda*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Para Caio de Omulu, “sob este ângulo, proporcionado pelo senso comum, o omolocô passa a se constituir numa interseção clara entre o que vulgarmente se chama de candomblé e a umbanda” (OMULU, 2002, p.33). No entanto, sobre essa possível junção, Dalmaci adverte que, para exercer o seu sacerdócio, precisou “*estudar uma nação que pudesse conciliar as duas [umbanda e candomblé], mas não misturar! Porque umbanda e candomblé não se misturam, é água e óleo, não se misturam. Mas podia conciliar [no omolocô], aquilo que um não desse conta o outro traria*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Sendo assim, compreendo que a partir dessa “conciliação” podemos pensar o omolocô como um ponto de confluência entre as águas que correm nos rios da umbanda e do candomblé e que responde às necessidades particulares das trajetórias de seus adeptos e suas adeptas. Para Caio de Omulu,

o omolocô é um amálgama no qual, por um lado, encontramos uma proximidade muito forte com a liturgia e ritos do candomblé em relação aos Orixás e seus fundamentos e, por outro, com a umbanda, no que diz respeito ao seu trabalho com as entidades espirituais (Caboclos, Pretos-Velhos, crianças, entre outros) (OMULU, 2002, p.33).

O autor também explica que a estrutura dos ritos no omolocô,

convive há muito tempo, naturalmente com as entidades espirituais da umbanda (caboclos, crianças, pretos-velhos e exus), que coexistem sem problema algum com elementos da tradição dos cultos africanos, como por exemplo: o Culto dos Orixás, camarinhas, feitura de santo, sacrifício de animais, entre outros fundamentos. Esses fundamentos então como ritos possuem uma forte semelhança com os praticados nos Cultos Afrobrasileiros em geral, mas não são idênticos. Também existe no omolocô a supressão de alguns ritos ou fundamentos, tais como as curas, a raspagem do ori, o bori quente, o derramamento de sangue no corpo ou no ori do filho-de-santo, etc. (OMULU, 2002, p.356).

Sendo assim, embora Caio de Omulu identifique a amálgama presente no culto, ele defende que, na atualidade, o omolocô está mais próximo à umbanda do que ao candomblé, sendo possível falar de uma “umbanda omolocô”. Segundo o autor, para o próprio Tancredo da Silva Pinto, conhecido como o padroeiro do omolocô, o culto seria afro-brasileiro e uma “expressão máxima da umbanda” (OMULU, 2002, p.367), mas uma umbanda com raízes africanas, diferente daquela institucionalizada que se tornou referência como religião genuinamente brasileira, conforme já discutido no subitem anterior.

Nessa linha, Caio de Omulu considera Tancredo da Silva Pinto “como uma fortaleza de resistência cultural do Culto omolocô. É exatamente com ele que o culto ressurge no cenário religioso nacional, mais propriamente no dos Cultos Afrobrasileiros” (OMULU, 2002, p.55).

Escritor com diversas obras publicadas, dentre elas livros, revistas, jornais e outras; Presidente do Conselho Deliberativo da Congregação Espírita Umbandista do Brasil – C.E.U.B.; sócio honorário da Federação dos Cultos Africanos e Terreiros de umbanda de Pernambuco, compositor e músico, o Tata Ti Inkice de Oxóssi [Tancredo da Silva Pinto] era descendente de africanos, recebendo dos grandes sacerdotes da África muitas homenagens, inclusive o título de PAPA NEGRO DA UMBANDA NO BRASIL (OMULU, 2002, p.56 – grifo do autor).

Nascido em 1905, Tancredo da Silva Pinto viveu a sua infância junto aos seus familiares no município fluminense de Cantagalo, tendo se mudado, mais tarde, para o Distrito Federal (que naquele contexto se situava no estado do Rio de Janeiro). Iniciado no omolocô em 1918, sua trajetória esteve marcada pelas influências afro-religiosas das localidades por onde viveu, como ele mesmo afirmou no Jornal Adjá: “Eu venho na religião desde garoto, pois eu nasci nela. Sou filho de Cantagalo, tendo nascido em 1905, com meus pais e avós sendo todos da Lei” (JORNAL ADJÁ, 1978 apud ACCIOLI, 2019, p.295).

Segundo Accioli, a presença de negras e negros oriundos da África Central era predominante em Cantagalo, ficando evidente em alguns registros de óbitos a grande quantidade de pessoas de procedência banto. Nas primeiras décadas do século XX, o município

contava com diversas expressões culturais e religiosas com influências afro-brasileiras, entre elas “Folias de Reis, Caxambu, Mineiro Pau, Bumba Meu Boi, terreiros de candomblé e um rancho, o Flor da Mocidade, que concentrava um grande número de pessoas negras” (ACCIOLI, 2019, p.295). Desse modo, de acordo com a autora, é possível perceber que as tradições culturais mantidas por africanas e africanos centrais e seus descendentes naquela região fizeram parte da história familiar de Tancredo da Silva Pinto. Além disso, no próprio Distrito Federal, Tancredo teria encontrado outras tradições culturais que influenciaram sua trajetória religiosa, como explica a historiadora:

Com sua família, migrou para o Distrito Federal, encontrando outras tradições antigas na cidade ou trazidas pelas levas dos que chegam a partir da segunda metade do século XIX até o pós-abolição e que, mesmo com todas as mudanças “civilizadoras”, impostas nas primeiras décadas do século XX, ainda estavam presentes na cidade. A Vicência no Estácio, bairro inserido no que formava a Cidade Nova – que guardava a memória dos antigos quilombos do século XIX, até os cortiços e favelas das primeiras décadas do século XX -, permitiu ao jovem nascido em Cantagalo a percepção de outros elementos culturais (ACCIOLI, 2019, p.305).

Caio de Omulu destaca que, “até o seu falecimento [1977], o Tata Ti Inkice Tancredo da Silva Pinto trabalhou ostensivamente pela causa umbandista e em prol da consolidação do culto omolocô no Brasil” (OMULU, 2002, p.58). De acordo com Oliveira, o próprio Tancredo da Silva Pinto relata que viajou ao continente africano e, “segundo ele, identificou os elementos já utilizados no Brasil como forma de culto, e trouxe o nome daquilo que já era praticado como Culto Omolokô” (OLIVEIRA E., 2005, p.46). Oliveira diz, ainda, que “em alguns autores podemos encontrar até que foi Tancredo da Silva Pinto que trouxe o Omolokô para o Brasil, mas, na realidade, ele trouxe uma identificação do que aqui era praticado com seu similar originário ou ancestral em África” (OLIVEIRA E., 2005, p.46). Essa identificação aconteceu, segundo o autor, principalmente em relação às celebrações religiosas nas quais os espíritos ancestrais eram cultuados e referenciados de modo similar aos Orixás. De acordo com Oliveira, esse tipo de prática não era permitida nos candomblés mais tradicionais do Brasil, nos quais apenas se aceitava o culto aos Orixás sem que os espíritos ancestrais pudessem ser incorporados pelos médiuns. Por outro lado, Tancredo defendia uma forma de culto onde esse encontro fosse possível e, influenciado pelo que conheceu em África, deu a ele o nome de omolocô.

Por sua vez, Bahia e Nogueira levantam a hipótese de que a “umbanda omolocô” seria “mais antiga que Tancredo, mas que só conquistaria mais espaço em jornais, livros, revistas

com ele” (BAHIA; NOGUEIRA, 2018. p.71). Além disso, segundo a autora e o autor, provavelmente todos os terreiros filiados à Confederação Espírita Umbandista – CEU, fundado por Tancredo em 1950, ou uma grande parte deles, praticavam a “umbanda omolocô” (BAHIA; NOGUEIRA, 2018. p.71). Sendo assim, o autor e a autora discorrem que,

a “umbanda omolocô” conseguiu ganhar espaço a ponto de conseguir se institucionalizar e criar representatividade na cidade, sendo organizada uma Federação, que tinha casas e terreiros de umbanda, e até mesmo outras federações de umbanda filiadas a ela em outros estados do Brasil, entre os quais Rio Grande do Sul, Pernambuco e Minas Gerais (BAHIA; NOGUEIRA, 2018. p.71).

Tancredo Pinto, em si, afirmava que, apesar do omolocô possuir uma relação intrínseca com os demais cultos afro-brasileiros, seus princípios são originários do sul de Angola, “de uma nação pequenina às margens do rio Zambeze” (PINTO, 1970 apud ACCIOLI, 2019, p.305). Apresentando maiores informações sobre tal nação mencionada, Accioli explica que ao longo do processo histórico da África Central, “diferentes grupos tribais e linhagem se deslocaram pelo território centro africano e, como parte de uma multiplicidade étnica e cultural, destacam-se, entre outros, os bakongo, nganguela, quimbundo, ovimbundo e também os lunda-quioco” (ACCIOLI, 2019, p.310). Para Tancredo, a origem do omolocô está diretamente relacionada a esses últimos, os povos lunda-quioco.

O importante reino da Lunda possuía (...) chefias fortes e autoritárias que dominaram o nordeste de Angola durante os séculos XVII e XVIII. No século XIX, os grupos étnicos lundas dominavam um vasto território liderado pelo Muati-Ianvo: “o antigo reino do Muati-ânvua, é constituído pelas várias tribos Lunda hoje acantonadas na bacia do Kassai e nas planícies ocidentais do Alto Zambeze” (RAMOS, 1951 apud ACCIOLI, 2019, p.310).

Accioli ainda aponta que, entre os grupos mencionados na citação acima, assim como em outras áreas ocupadas pelos povos bantos, havia o culto aos antepassados e a Zambi (Nzambi), “essas crenças e determinadas formas como africanos centrais lidavam com alguns princípios religiosos estão presentes no omolocô” (ACCIOLI, 2019, p.310), diz a autora. A correlação entre o omolocô e os grupos bantos é, portanto, presente nas referências que buscam apontar uma matriz para seus rituais.

Brígida Malandrino considera que os povos bantos, apesar dos deslocamentos vividos dentro do continente africano e dos cruzamentos e conflitos com outras matrizes culturais, conservaram as raízes de um tronco originário comum que inclui os parentescos linguísticos, as

afinidades culturais e algumas bases estruturantes. Nesse sentido, os grupos de tradição banto conservaram crenças, ritos, usos e costumes similares, sendo possível falar em um “povo bantú”, ainda que estejam subdivididos em outros grupos que apresentam características culturais variadas. Assim, “a unidade cultural revela-se nas linhas básicas de pensamento, na concepção espiritualista do mundo e da vida e na vivência do humanismo que dá a base das instituições sócio-políticas” (MALANDRINO, 2010, p.52).

No que tange aos aspectos da religiosidade, Malandrino discorre que para os povos bantos, “a vida é vista de uma maneira sistêmica, na qual todas as coisas estão interligadas, existindo uma interdependência entre os dois mundos [mundo dos vivos e mundo dos mortos]” (MALANDRINO, 2010, p.75). A vivência da religiosidade está em uma posição central dentro dessa tradição, “pois, através dela, é possível que se estabeleça o contato com o mundo invisível e com os antepassados, ao mesmo tempo em que é através de cultos ou de procedimentos específicos que se resolvem problemas práticos” (MALANDRINO, 2010, p.75). Desse modo, para a autora, a crença em um Ser Supremo e a relação com os antepassados são eixos fundamentais que regem as vivências religiosas das pessoas pertencentes a essa tradição. Observações essas que também podem ser aplicadas ao omolocô.

Robert Slenes, por sua vez, destaca a influência da cultura banto no Brasil no contexto pós diaspórico, especialmente no Centro-Sul, afirmando que “entre o final do século XVIII e 1850, um enorme contingente de africanos foi introduzido no Brasil. O tráfico foi direcionado especialmente para o Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo” (SLENES, 1992, p.55). E complementa, “se a escravidão no Centro-sul era africana, isto vale dizer que era bantu. Pesquisas recentes indicam que a predominância bantu entre escravos dessa região era até maior do que se pensava antes” (SLENES, 1992, p.55). Ainda segundo o autor, “no final do século XVIII e início do XIX, quase a totalidade dos escravos trazidos para esta região provinha de “Angola” (isto é, dos portos de Luanda e Benguela, nessa ordem)” (SLENES, 1992, p.55).

Para a finalidade da discussão sobre o omolocô no Brasil, nos interessa mais especificamente os dados sobre a presença de pessoas africanas e afro-brasileiras no Rio de Janeiro, onde aparecem os primeiros documentos que registraram o culto. Sobre essa região, Slenes afirma que:

No Rio, esse influxo populacional incidiu numa região que, no início do período em questão, era relativamente pouco povoada; como resultado, mesmo com uma intensa

migração para a província de pessoas livres, a presença africana logo atingiu e manteve níveis altos. Em 1850, 59% dos escravos da província, 45% dos “pretos” e “pardos” (livres e escravos), e 32% da população total eram de origem africana. Nas regiões de grande lavoura, sobretudo nos municípios de café, o impacto do tráfico foi maior ainda; em Vassouras, por exemplo, no mesmo ano, 72% dos escravos, 60% do total de pretos e pardos e 49% de toda a população eram africanos (SLENES, 1992, p.55).

Frente a dados como esse, Accioli discorre que “inúmeras tradições da África Central, em confronto/ agregação com tradições africanas ocidentais – não esquecendo o catolicismo – foram reinventadas na cidade do Rio de Janeiro” (ACCIOLI, 2019, p.308). Em um capítulo dedicado especialmente ao omolocô, a historiadora analisa interessantes matérias de jornais que podem ser lidas como vestígios de algumas aparições remotas do omolocô no Rio de Janeiro.

É nesse sentido que Accioli apresenta, entre outras narrativas, que “por meio da história familiar dos Caravana vamos poder vislumbrar um aspecto fundamental para o desenvolvimento do omolocô na cidade do Rio de Janeiro” (ACCIOLI, 2019, p.328). Custódio de Souza Caravana era um proprietário de terras com posses em várias localidades do estado fluminense, especialmente nas atuais cidades de Vassouras e Queimados e no bairro Madureira. Seu nome é citado no Jornal Imparcial, de 1941, com um “celebre na prática dos serviços de ‘magia negra’” (JORNAL IMPARCIAL apud ACCIOLI, 2019, p.327). Custódio de Souza Caravana era filho de um português nascido em meio a uma família de posses que, em decorrência de um quadro de enfermidade, foi “iniciado no santo” ainda criança por um negro africano que se chamava Fabrício.

Após o falecimento de seu pai de santo, o próprio Custódio passou a incorporar o espírito de “Pai Fabrício” e, de acordo com relatos das comunidades religiosas do omolocô, Custódio deu continuidade aos seus aprendizados sobre a religiosidade que ali praticava através de um homem chamado Deawe, filho de uma africana que se chamava Maria Batayo que era praticante do omolocô. Os relatos também indicam que Maria Batayo era uma escrava, possivelmente de origem yorubá, que viveu em uma fazenda no interior do Rio de Janeiro e que, “depois de livre, teria vindo para o morro de São Carlos, criando ali sua “roça” de omolocô” (ACCIOLI, 2019, p.328).

Eronildo José da Silva, ao se dedicar à discussão do omolocô em sua tese, apresenta um relato de Gérson Gentil de Azevedo, presidente da Tenda Espírita dos Humildes, sobre Maria Batayó, onde se dizia que:

Maria Batayó nasceu por volta de 1797 na África. Batayó ou era das terras dos Nago do antigo Daomé, atual Benin, ou era da região de Lagos/Badagri na Nigéria – e, com certeza, era Yoruba no sentido mais amplo da palavra. Foi trazida com vinte anos como escrava para o Brasil, para trabalhar numa fazenda do estado do Rio de Janeiro. Foi embarcada no Forte da Mina e tinha procedência *Mina Jê San*, segundo uma das versões; outra versão conta que Batayó era uma negra Bini, que são os habitantes da região da cidade de Benin na Nigéria, povo que reivindica para si descendência dos Yoruba de Ele. Seus contemporâneos de culto afro-brasileiro no Brasil diziam dela que era Nago, quando queriam compará-la com outros praticantes do Omolokô. Já veio feita da África, era de Nanã e foi feita por Sanguerabu, um africano que nunca pisou o solo brasileiro e que era das terras de Egun (também conhecido como Popo ou Jê), povo de língua da família Ewe, nas cercanias de Porto Novo, na Baía de Benin, no litoral do antigo Daomé, atual Benin. Batayó morreu aos 129 anos, por volta de 1926, na Roça do morro de São Carlos, onde, além de ter sua Casa-de-Santo, também morava. Batayó teve vários filhos-de-santo (...) (AZEVEDO apud SILVA E., 2014, p.160 – grifo do autor)³⁰.

Como se pode perceber a relação do omolocô com a trajetória de Maria Batayo está mais presente na tradição oral, o que se faz muito comum no sistema de aprendizado das comunidades tradicionais de terreiro, todavia é carente de documentos primários que tragam maiores informações a seu respeito. Interessante notar que nessa narrativa, Custódio de Souza Caravana aparece como filho de santo de Pai Fabrício, africano cuja origem não foi mencionada na pesquisa apresentada, todavia, após o falecimento do pai, Custódio deu continuidade aos seus aprendizados com Maria Batayo, africana yourubá. Ou seja, essa ligação traz uma influência marcante da tradição yorubá aos ritos do omolocô, o que vai além da influência banto, mais especificamente originária de Angola, mencionado anteriormente.

Nesse sentido, Accioli menciona que a ligação entre Custódio Caravana e Maria Batayó (possibilitada pelo filho Deawe) nos faz compreender que “elementos do omolocô estavam estruturados na região de Vassouras, por intermédio das mesclas culturais ocorridas entre os antigos africanos-centrais e os novos grupos étnicos ali introduzidos por meio do tráfico interprovincial” (ACCIOLI, 2019, p.331,332). Podemos perceber, também, que não há limites definidos entre essas influências banto e yorubá no omolocô, sendo o culto fruto de intercâmbios culturais que se iniciam em África e se desdobram mais intensamente em solo brasileiro.

Para Ornato José da Silva, a própria palavra ‘Omolokô’ é yorubá, “em que Omo significa filho, e Oko significa fazenda ou zona rural, onde os rituais, por causa da repressão policial que havia naquela época, eram realizados na mata ou em lugar de difícil acesso dentro

³⁰ Tenda Espírita dos Humildes - Ileko – Centro Casa Grande. História do Omolokô. Brasília, 2003. Disponível em <<http://www.omolokô.org.br>>, acesso em 15 de setembro 2011. Acesso feito por Eronildo José da Silva em sua tese de doutorado (2014). O sítio virtual atualmente não se encontra disponível.

das fazendas dos donos de escravos” (SILVA O., 1998 apud SILVA E., 2014, p.159). Ainda segundo o mesmo autor, a palavra pode ser entendida “como formada por: Omo = filho; li = é ou está; e oko = fazenda ou orixá oko; ou seja, podemos compreendê-la de duas formas: a) filha de fazenda ou filho de fazenda e b) filho do orixá oko, que é protetor da fazenda” (SILVA O., 1998 apud SILVA E., 2014, p.159). Em contraponto, Laura Latelli, ao pesquisar a prática do candomblé de Angola, relata que a palavra omolocô significa os adoradores da árvore sagrada Loco e Bongô, o que reafirma as raízes banto (LATELLI, 1986 apud OMULU, 2002, p.48).

É preciso reforçar, portanto, que “os vínculos desse culto [omolocô] com as culturas da África Central (...) não impedem a absorção de traços de outras religiosidades, especialmente o candomblé “nagô” e seus orixás” (ACCIOLI, 2019, p.311). Sendo assim, Orixás são cultuados junto aos Inquices³¹, como também aos Pretos-Velhos, Caboclos e outras Entidades espirituais. Desse modo, podemos pensar o omolocô como um culto que nasce de uma interface entre diferentes matrizes das religiões africanas e afro-brasileiras. O que corrobora com a própria cultura banto que, em sua raiz, apresenta uma grande propensão para o estabelecimento de relações sincréticas, como explica Malandrino,

o que se nota é que os *bantú* têm uma grande capacidade de absorver, de assimilar, de digerir e de sincretizar com outras religiões, fazendo isso com certa facilidade. De qualquer forma, a religião tradicional sempre se mantém como base e como fundamento das mudanças (...) O que se nota é que o dado religioso, transformado ou não, permanece como um eixo fundamental. (MALANDRINO, 2010, p.78 – grifo da autora).

Outro caso relatado por Accioli, referente ao omolocô no Rio de Janeiro, está registrado no jornal Diário da Noite de 07 de novembro de 1952 e, segundo a autora, se trata das primeiras reportagens documentadas sobre o culto. Nesse, aparece como um “bárbaro e misterioso ritual pagão”, desenvolvido pelo então advogado Otacílio da Silva Chaves “que trocou as audiências no foro pelas consultas no ‘pegi’” e transformou uma propriedade particular em um verdadeiro “santuário omolocô” (DIÁRIO DA NOITE apud ACCIOLI, 2019, p.309). Segundo Accioli, é possível notar que, no conteúdo dessa matéria, havia um sigilo em relação ao local do culto e, um fato curioso, “após a reportagem, o nome do Dr. Octacílio desapareceu dos noticiários, inclusive em publicações sobre atividades jurídicas” (ACCIOLI, 2019, p.310).

³¹ Danda e Ligiéro explicam que nas culturas bantos os Inquices são “pequenos embrulhos contendo as sagradas medicinas portáteis de Deus que, reunidas em um pano de tamanho variável, são cuidadosamente amarradas e usadas para cura, encantamentos, ou para proteção dos fieis que as possuam” (DANDARA; LIGIÉRO, 2018, p.175,176). Entretanto, no Brasil, Inquice “passou a ser um nome equivalente a Orixá ou Vodum, tornando-se o nome genérico correspondente às divindades cultuadas nos candomblés da linha ou nação Angola” (DANDARA; LIGIÉRO, 2018, p.177).

Relatos como os apresentados por Accioli ficaram pouco conhecidos e pouco divulgados nas pesquisas sobre o omolocô, ou nos textos apresentados em sítios eletrônicos. Possivelmente isso tenha ocorrido por não existirem muitas fontes a respeito desses casos. Além disso, é importante reforçar que não é possível traçar uma origem específica para o omolocô pois, como já mencionado anteriormente, há uma fluidez presente na dinâmica de formação das religiões afro-brasileiras, resultantes de interfaces e reelaborações que não permitem traçar contornos bem delimitados de onde se começa e onde termina uma matriz ou um modelo de culto. Sendo assim, os casos aqui mencionados, a exemplo de Tancredo da Silva Pinto, que foi um grande incentivador do culto, ou de Custódio Caravana, que foi aprendiz de Pai Fabrício e Maria Batayó, com certa influência na região de Vassouras, ou de Otacílio, que seria uma das primeiras pessoas mencionadas em jornal como praticante do omolocô, nos ajudam a visualizar situações que corroboraram para a propagação do culto, sem que, nesse texto, haja uma pretensão de se indicar uma precisão para a origem do omolocô.

Interessante, também, notar que tanto nos casos que remetem a Custódio Caravana, quanto ao advogado Otacílio, que aqui foram retratados, temos homens brancos como praticantes e lideranças no omolocô. Por outro lado, a oralidade traz referência a mulher, negra, Maria Batayó. Notando esse dado, é relevante considerar que, até meados do século XX, os registros oficiais descreviam, muitas vezes, a atuação de pessoas negras em ritos afro-brasileiros como participantes de curandeirismo ou feitiçaria, não importando a vertente a qual se referia aquele culto, estratégia que favorecia a perseguição a essas pessoas por parte das autoridades. Desse modo, é possível presumir que a participação de homens e mulheres negras nas atividades religiosas, que mais tarde ficaram conhecidas como omolocô, possam ter sido descritas em registros oficiais apenas sob títulos generalizados que atribuíam criminalidade aos ritos. O que dificultaria, assim, identificar em fontes primárias o protagonismo dessas pessoas nos cultos omolocô, tampouco perceber a atuação das mulheres nos ritos.

Apenas Tancredo da Silva Pinto, homem, negro, ganha maior reconhecimento e notoriedade em decorrência de sua luta em defesa do omolocô, o que então passa a ser registrado em diversas notícias jornalísticas e referências bibliográficas em meados do século XX. Todavia, é possível que muitas mulheres tenham sido protagonistas nas histórias que não foram registradas sobre o omolocô, principalmente porque, no Brasil, havia um grande protagonismo de lideranças femininas nos ritos afro-brasileiros, conforme já mencionado anteriormente e ainda será melhor trabalhado adiante.

3. IMPONÊNCIA FEMININA NO MUNDO DOS ORIXÁS

Segundo a cientista da religião e feminista Sandra Duarte de Souza (2008), entre as décadas de 1950 a 1970 as produções no campo dos estudos das religiões, como um todo, eram mais voltadas para uma sociologia religiosa em que as pessoas responsáveis por realizar os estudos eram homens os quais estavam envolvidos com os segmentos religiosos em análise. Entretanto, nas décadas seguintes, os estudos sobre a religião foram adquirindo uma maior autonomia em relação às instituições religiosas e, aos poucos, foram se inserindo os trabalhos feitos por mulheres.

Nesse sentido, através dos debates que foram fomentados a partir da ampliação de perspectivas desse campo, identificou-se que, entre os variados espaços que constroem e difundem ideias sexistas, está a própria esfera da religião. De acordo com Carolina Lemos, “a inter-relação entre patriarcado e religião vem de uma longa data, e é tão estreita, que ambas dimensões se entrecruzam permanentemente” (LEMOS, 2013, p.212). No caso das religiões cristãs, por exemplo, podemos perceber que há nitidamente uma concessão de privilégios aos homens, sendo que são eles os que ocupam os maiores cargos na hierarquia institucional, se não exclusivamente, como é o caso do catolicismo, majoritariamente, como acontece nas religiões protestantes. Além disso, as mulheres que frequentam seus cultos são, muitas vezes, induzidas a uma conduta recatada que lhes restringe aos prazeres sexuais e lhes conduz a posturas de submissões dentro de suas relações conjugais heterossexuais.

Gebara reforça, por exemplo, que no mundo simbólico do cristianismo, e particularmente da teologia escrita, há uma dominação da simbologia masculina. De acordo com a autora, “é também o masculino que afirma Deus como totalmente Outro, mas um Outro que se revela na história com um rosto masculino” (GEBARA, 2000, p.119). Além disso, a filósofa acentua que a igreja católica romana reproduz, ainda nos dias de hoje, uma cultura que mantém a esfera doméstica como não política e vice-versa. Consequentemente, muitas vezes as ocupações dos cargos religiosos por mulheres se referem àqueles que dão continuidade às tarefas domésticas, como o fazem as zeladoras e limpadoras das igrejas e das casas paroquiais. Assim, as igrejas “continuam a propagar através de suas doutrinas a igualdade formal entre os seres humanos e a viver a desigualdade real” (GEBARA, 2017, p.183).

A religião, por essa via, pode ser responsável, em muitos casos, por produzir e reproduzir sistemas simbólicos que legitimam o binarismo de gênero e, assim, apresenta uma

forte influência na construção de sistemas de sentido que orientam a vida e as escolhas de seus seguidores. Logo, afirma Souza (2015), quando reproduz ações e discursos que justificam a distribuição de poderes baseada no sexo biológico, a religião torna-se um instrumento eficaz na produção das desigualdades de gênero. Ainda de acordo com a autora, “as análises de gênero têm evidenciado que a distribuição do poder religioso é desigual e se baseia em uma concepção objetivada, portanto, naturalizada, das diferenças sexuais que, no âmbito religioso são sacralizadas” (SOUZA, 2008, p.25). Desse modo, “as representações de gênero que são artefato cultural, encontram no campo religioso um lugar importante de naturalização das diferenças” (SOUZA, 2008, p.25).

Todavia, embora Souza apresente a análise da religião como produtora e conservadora de uma cultura patriarcal, a pesquisadora também evidencia os aspectos intra-institucionais da religião. Nessa abordagem, a autora (2008) discorre sobre a possibilidade de a religião gerar agências autônomas em que as práticas cotidianas das fiéis nem sempre corroboraram com os dogmas da religião institucionalizada. Nessa mesma linha de investigação, Maria José Rosado - Nunes explica que, em seu momento embrionário, as pesquisas desenvolvidas no campo dos estudos da religião interpretavam as religiões a partir de um plano político e militante: “as religiões foram tratadas apenas como instrumentos dos mais eficazes para o controle das mulheres e a manutenção de sua subordinação social e religiosa”, diz a autora (ROSADO - NUNES, 2001, p.86). No entanto, a partir do uso dos conceitos e métodos das pesquisas feministas acadêmicas, foi possível a compreensão da complexidade dos espaços sociais religiosos, aceitando-se que “dadas certas circunstâncias, elas [religiões] podem funcionar como forças mobilizadoras, levando as mulheres a resistir ao seu poder disciplinador” (ROSADO - NUNES, 2001, p.87).

Sendo assim, por um lado está a religião como geradora de hierarquias que privilegiam aos homens e como controladora dos corpos das mulheres, por outro, a religião como propulsora de resistência e força ao cotidiano de mulheres. São duas esferas em uma contínua interface. Essas análises são inovadoras na área de investigação das religiosidades, que, para Souza, ao ser entendida como um campo de negociação de sentidos de gênero “demandam uma abordagem cuidadosa da socialização religiosa segundo o sexo, suas influências sobre a compreensão que as instituições religiosas e não religiosas possuem acerca das representações de gênero, e a auto-compreensão de gênero dos sujeitos religiosos” (SOUZA, 2008, p.28).

Vale ressaltar que, ao contrário das práticas recorrentemente adotadas no cristianismo, as religiões de matriz africana atuam em uma lógica inversa, onde a mitologia exalta o que se entende como qualidades femininas (as quais não corroboram com as mesmas características relacionadas à feminilidade no Ocidente), além de haver uma predominância de mulheres ocupando os espaços de liderança e a presença de uma estrutura matrifocal nos espaços de culto (BERNARDO, 2019). Além disso, as funções exercidas por aquelas que não estão no ápice da hierarquia, são valorizadas, sacralizadas e de fundamental importância para o funcionamento dos rituais religiosos. Esses serão os temas tratados nesse capítulo, entretanto, antes de direcionar para essa abordagem específica, será apresentada uma discussão introdutória acerca dos movimentos feministas. Cabe salientar que, assim como já mencionado na introdução dessa tese, a discussão sobre as mulheres e suas lutas na sociedade contemporânea decorre da necessidade de aprofundamento sobre a categoria ‘mulheres’ amplamente utilizada nesse trabalho. Sendo assim, ainda que a discussão sobre gênero não seja o objetivo primeiro dessa pesquisa, compreendo que seja relevante trazer para o estudo uma contextualização sobre esse conceito, tal como as especificidades das diferentes lutas das mulheres, uma vez que utilizei o recorte de gênero nesse estudo.

Por fim, embora nas notas da sessão introdutória dessa tese eu já o tenha mencionado, é propício esclarecer que as teorias modernas indicam problemas acerca da utilização de categorias tais como masculino e feminino, já que essas se tratam de construções sociais estabelecidas a partir de ideias sexistas. Todavia, ao se falar de uma cosmovisão afro-brasileira, o uso dessas categorias se torna indispensável, como será destrinchado adiante.

3.1 - MULHERES E SUAS LUTAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Desde a segunda metade do século XX as teorias científicas estão recebendo influências da crítica feminista, sobretudo a partir das décadas de 1970 e 1980 quando emergiu o feminismo de segunda onda. O movimento surgiu, em suma, com a proposta de lutar pela mudança das condições das mulheres através de um plano político, que se desdobrou em um projeto intelectual, as teorias feministas (KELLER, 2006). A crítica apresentada pelas teorias feministas coloca em questão as posições de subordinação destinadas às mulheres em determinados momentos da história, nas sociedades e na produção do conhecimento, condições essas decorrentes de causas sociais e culturais. Trata-se, portanto, de lutas que buscam modificar e transformar as relações de inferioridade em que são inseridas as mulheres em

relação aos homens, aspirando caminhos mais justos em que exista equilíbrio entre as condições sociais de ambos.

Nesse âmbito, o conceito gênero foi introduzido como uma categoria que buscava fundamentar as arguições do movimento feminista (MAFFIA, 2007). Assim, através dessa categoria, foi possível contestar a suposta base biológica como explicação para os comportamentos masculinos e femininos, afirmando-se que, na realidade, os gêneros são construídos a partir das experiências sociais e culturais. Nesse sentido, a historiadora e teórica feminista norte-americana Joan Scott discorre que “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT J., 1989, p.21). Por sua vez, a filósofa e teórica feminista norte-americana Judith Butler disserta que:

Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo (...). Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos (BUTLER, 2008, p.24).

A teorização em torno das discussões de gênero possibilitou um avanço teórico-metodológico no campo do pensamento feminista, construindo-se um objeto teórico para as suas investigações. Esse salto permitiu a abertura de um novo leque de reflexões sobre a temática e, ainda, a construção de epistemologias feministas. Por colocar em cheque os sistemas de poder muito tempo naturalizados nas sociedades através das explicações biológicas de diferenciações entre os sexos, as epistemologias feministas pautam-se, portanto, em um processo de desconstrução de antigos parâmetros e construção de novas bases. Cabe-lhes, assim, “propor princípios, conceitos e práticas que possam superar as limitações de outras estratégias epistemológicas, no sentido de atender aos interesses sociais, políticos e cognitivos das mulheres e de outros grupos historicamente subordinados” (SARDENBERG, 2007. p.10).

Assim, para a filósofa feminista Ivone Gebara (2020), a categoria gênero é utilizada pelo feminismo como um instrumento de análise das relações sociais. Através de seus debates, busca-se possibilitar às mulheres novas formas de compreensão sobre o que lhes acontece em suas vidas cotidianas, mostrando que as suas relações sociais são sempre marcadas por

contradições e antagonismos, e que esses precisam ser identificados a fim de se transformarem as situações de injustiças. Busca-se, também, dar visibilidade às mulheres que até então se mantinham em silêncio, que estavam marginalizadas e excluídas do processo social e político.

É importante acrescentar que os pensamentos feministas carregam dentro de si uma série de divergências e tensões que se desdobram em diferentes linhas de abordagens. Além disso, segundo Butler, “o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes” (BUTLER, 2008, p.18). Assim, há um problema na suposição de que o termo mulheres possa representar uma identidade comum, como reforça a autora:

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classicistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2008, p.20).

Nessa via, a filósofa Juliana Missagia apresenta um dos problemas que, para a autora, é de difícil solução no feminismo contemporâneo, assim ela reflete sobre:

como superar a ideia essencialista sobre o que é ser mulher e quem são as mulheres e, ao mesmo tempo, não diluir completamente a possibilidade do feminismo enquanto movimento político, uma vez que organizações políticas, para reivindicar suas pautas, partem justamente de políticas identitárias (MISSAGIA, 2015, p.167).

Exemplificando o problema levantado, Missagia explica que grande parte das feministas concorda com a clássica obra de Simone de Beauvoir (1949) em que afirma que “não se nasce mulher, tornar-se mulher”, defendendo que não há uma essência feminina. Todavia, as mesmas pessoas que se identificam com essa interpretação, contestam melhorias a partir de políticas públicas que são pautadas na identidade da mulher, assim, segundo Missagia, “quando levantamos cartazes pedindo o fim da violência contra a mulher ou por uma nova regulamentação do aborto, estamos partindo, justamente, da ideia de que, sim, *há* mulheres. *Somos* mulheres” (MISSAGIA, 2015, p.167 – grifo da autora).

Segundo a autora, até a década de 1960 os próprios movimentos feministas, em geral, assim como toda a metafísica ocidental e cristã, “mantinham uma categoria fixa e genérica de

“mulher”, sem problematizar suficientemente a diversidade de experiências e vivências femininas” (MISSAGIA, 2015, p.168). Essa tendência acabava determinando o que deveria ser a mulher e engessando as diversidades existentes no âmbito daquelas pessoas que se identificam como mulheres, segundo a autora:

O discurso abrangente que se refere apenas a “mulheres”, sem especificações, acabaria por, de um lado, padronizar e essencializar vivências extremamente múltiplas e diferenciadas e, de outro, por universalizar a ideia de mulher a partir de uma experiência bem particular da feminilidade – normalmente a da mulher branca, classe média e heterossexual (MISSAGIA, 2015, p.170).

Como resposta a essa noção essencialista sobre a ideia do que significa ser mulher, emergem uma série de ramificações nas lutas feministas, a exemplo daquelas pautadas em militâncias e debates políticos idealizados por mulheres negras, latinas, periféricas e lésbicas que questionam os limites impostos pelas teorias desenvolvidas até aquele momento, o que será tratado mais à frente. Segundo Missagia, há, ainda, um segundo momento da crítica anti-essencialista que surge principalmente a partir de teóricas que se baseiam no pós-estruturalismo e na fenomenologia, no qual se entende que não se faz possível determinar nem mesmo em seus aspectos biológicos uma essência, ou uma base, para o que é ser mulher, “pois nossa concepção do corpo – assim como de todas as outras coisas, (...) já é de antemão permeado por nossas concepções prévias acerca de como são, como deveriam ser e para que (e a quem) os corpos servem” (MISSAGIA, 2015, p.171).

Entretanto, principalmente a partir dos anos de 1990, surgem autoras que defendem um “essencialismo estratégico” visando uma manutenção política feminista, uma vez que “as violências sofridas pelas mulheres, embora evidentemente também permeadas pelo discurso, são bastante concretas e estão marcadas de maneira *corpórea* em suas existências” (MISSAGIA, 2015, p.171). Nesse sentido, Missagia exemplifica a dificuldade que existiria ao lutar pela defesa ao aborto legal, ou a creches adequadas ou, ainda, a salários compatíveis sem se invocar o conceito - mulher. Diante disso, explica a filósofa,

O essencialismo estratégico seria uma questão necessária para a política feminista: mesmo que reconheçamos que as vivências das pessoas identificadas como mulheres são múltiplas, mesmo que aceitemos os argumentos de que não há nenhuma essência a partir da qual possamos fixar a ideia de “mulher”, ainda assim seria necessário manter essa categoria, justamente a partir do reconhecimento de experiências comuns de opressão e pela possibilidade de reivindicar direitos (MISSAGIA, 2015, p.172).

Diante de tais impasses, Missagia defende que um caráter fenomenológico-feminista pode contribuir para a análise dessas questões. Nesse sentido, a filósofa afirma que conceitos da tradição fenomenológica podem permitir uma interpretação filosófica “que supere a aparente dificuldade de conciliar a manutenção de categoria política “mulher” com a pluralidade de experiências dos sujeitos assim identificados, ao mesmo tempo que evita concepções essencialistas que apelem para alguma “natureza” feminina” (MISSAGIA, 2015, p.172). Por essa via, a autora indica o uso dos conceitos de facticidade e corpo vivo.

Aplicando o conceito de corpo vivo, Missagia afirma que, apesar de nossa visão sobre o corpo também envolver elementos que são elaborados socialmente e que estão inseridos em um campo histórico marcado pelas interpretações acerca do gênero e da sexualidade, ainda assim existem questões particulares da experiência vivenciada por uma grande parte daquelas pessoas que se identificam como mulheres. Nesse sentido a autora afirma que: “a experiência das mulheres também é corpórea: sentimos na pele o que é ser mulher” (MISSAGIA, 2015, p.174). Ainda segundo a pesquisadora,

Se, por exemplo, grande parte das mulheres menstrua e pode vir a engravidar, esse é um fator fundamental de sua experiência na relação com o próprio corpo. Do mesmo modo, levando essa análise para o campo propriamente político, se em diversas culturas as mulheres são ensinadas a ter nojo ou medo de seu sangue menstrual e a conceber que são incompletas se não se gerarem filhos, temos uma questão bastante importante a levar em conta no momento de analisar a vivência feminina do *corpo vivo* (MISSAGIA, 2015, p.173 – grifo da autora).

Por sua vez, em relação ao conceito de facticidade, Missagia afirma que embora as experiências pessoais variem consideravelmente entre as mulheres, existem traços em comum que são passíveis de descrições, como sugerem seus exemplos:

Quando, por exemplo, mulheres se reúnem e relatam como fazendo parte de sua vivência cotidiana o medo de violência sexual, ou o silenciamento e tratamento diferenciado no ambiente de trabalho ou na família, essas são questões relativas à sua experiência fática, concreta, e não apenas questões que uma mera análise da linguagem daria conta, ou que a constatação da não estabilidade e essencialidade do sujeito “mulher” resolva (MISSAGIA, 2015, p.173).

Sendo assim, Missagia reforça que seus argumentos não pretendem defender que exista uma essência feminina, ou ainda que todas as pessoas que se identificam como mulheres sejam iguais, entretanto, defende a autora que,

se compartilhamos certas características que são elaboradas e simbolizadas de formas semelhantes em uma mesma cultura, ou em culturas diferentes que apresentam valores similares, torna-se possível descrever traços que são comuns de nossa própria vivência e, ainda é possível perceber seus aspectos intersubjetivos (MISSAGIA, 2015, p.174).

A autora considera, dessa forma, que é a partir desse reconhecimento que a ação política ganha seus moldes, pois, “reconhecer que há estruturas comuns de opressão que perpassam um grupo de indivíduos, a despeito de suas diferenças, é o primeiro passo para a organização e transformação desse contexto” (MISSAGIA, 2015, p.174).

Há, portanto, uma diversidade de interpretações e atuações no campo dos estudos feministas, o que a antropóloga Cecília Maria Sardenberg considera enriquecer os discursos críticos sobre a sociedade e a ciência, contudo, a autora ressalta que, “as divergências entre feministas tornam impossível falarmos de “epistemologia feminista” no singular” (SARDENBERG, 2007. p.11). Nesse sentido, entre as críticas que nascem dentro dos próprios movimentos feministas estão aquelas que apontam a insatisfação das mulheres negras quanto ao âmbito branco e universal em que se concentra o feminismo europeu e norte-americano (HOLLANDA, 2019). Sendo assim, entre as décadas de 1960 a 1970, nos Estados Unidos, afro-americanas envolvidas em lutas políticas provocaram a reflexão de que as mulheres negras jamais conseguiriam ganhar as suas liberdades sem perceber a sua raça, classe e gênero.

Discutia-se, nesse contexto, que uma perspectiva que considerasse apenas as análises sobre raça ou apenas sobre gênero se tornariam incompletas, pois não caracterizariam a realidade geral das mulheres negras afro-americanas. Logo, o movimento pretendia que os diferentes sistemas de opressão fossem interconectados, isso porque, segundo a socióloga norte-americana, feminista, Patricia Collins, os fatotes como “racismo, exploração de classe, patriarcado e homofobia, coletivamente, moldavam a experiência da mulher negra, a libertação das mulheres negras exigia uma resposta que abarcasse os múltiplos sistemas de opressão” (COLLINS, 2017, p.8).

Segundo a intelectual feminista Carla Akotirene, o conceito de interseccionalidade “é uma sensibilidade analítica, pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros” (AKOTIRENE, 2019, p.18). Ainda segundo a autora, a interseccionalidade objetiva

dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtos de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019, p.19).

Cunhado como um conceito da teoria crítica de raça, a proposta de interseccionalidade foi idealizada pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, ganhando popularidade acadêmica após a Conferência Mundial contra o Racismo Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, realizada no ano de 2001 em Durban, na África do Sul (AKOTIRENE, 2019). Assim, o conceito que emergiu nos movimentos sociais de mulheres negras, ganhou repercussão no corpo acadêmico em muitos campos de estudo, como explica Collins ao dizer que “a ideia de interseccionalidade se entrelaça em várias disciplinas, obtendo crescente aceitação no campo de ciências sociais tão diversos como a sociologia, a psicologia, a economia e a ciência política” (COLLINS, 2017, p.12).

Nessa linha, criticando o discurso feminista dominado por mulheres brancas na atualidade, a teórica feminista norte-americana bell hooks (2015) afirma que raramente suas idealizadoras questionam se a perspectiva que utilizam para retratar a realidade da mulher se aplica as experiências que são vividas pelas mulheres como coletivo. Além disso, a autora acusa os textos de feministas brancas como sendo abundantes de racismo. Hooks ressalta, ainda, que o sexismo, por si só, não determina de forma integral o destino de todas as mulheres na sociedade e, por isso, ele deve ser avaliado em sua inter-relação às opressões de classe e raça.

Em termos gerais, as feministas privilegiadas têm sido incapazes de falar a, com e pelos diversos grupos de mulheres, porque não compreendem plenamente a inter-relação entre opressão de sexo, raça e classe ou se recusam a levar a sério essa inter-relação. As análises feministas sobre a sina da mulher tendem a se concentrar exclusivamente no gênero e não proporcionam uma base sólida sobre a qual construir a teoria feminista. Elas refletem a tendência, predominante nas mentes patriarcais ocidentais, a mistificar a realidade da mulher, insistindo em que o gênero é o único determinante do destino da mulher (HOOKS, 2015, p.207).

Apesar de criticar a dominação hegemônica do pensamento feminista, Hooks ressalta que seu objetivo não é diminuir as lutas feministas, mas sim o de o enriquecer e compartilhar a construção de um movimento libertador, explorando novas possibilidades. Pois, em suas palavras,

Nós, mulheres negras sem qualquer “outro” institucionalizado que possamos discriminar, explorar ou oprimir, muitas vezes temos uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social sexista, classista e racista vigente, e a ideologia concomitante a ela. Essa experiência pode moldar nossa consciência de tal maneira que nossa visão de mundo seja diferente da de quem tem um grau de privilégio (mesmo que relativo, dentro do sistema existente) (HOOKS, 2015, p.208).

Para a escritora norte-americana, feminista, Audre Lorde (2019), não são as diferenças em si que estão separando as pessoas, mas sim a “recusa em reconhecer essas diferenças e em examinar as distorções que resultam do fato de nomeá-las de forma incorreta e aos seus efeitos sobre o comportamento e a expectativa humana” (LORDE, 2019, p.240). Segundo a autora, fomos criados e criadas em uma sociedade na qual as distorções como o racismo, o sexismo, a discriminação hetária, o heterossexismo, o elitismo e o classicismo fazem parte de nossas vidas e, “de uma forma ou de outra, não desenvolvemos mecanismos para usar a diferença humana como um trampolim para uma mudança criativa em nossas vidas” (LORDE, 2019, p.240). A autora ressalta, ainda, que entre essas diversas formas de opressão não há uma hierarquia, assim ela relata um exemplo a partir de suas próprias experiências:

Entre as mulheres lésbicas, eu sou negra; e entre as pessoas negras, eu sou lésbica. Qualquer ataque contra as pessoas negras é um problema para lésbicas e gays, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é um problema para pessoas negras, porque milhares de lésbicas e homens gays são negros (LORDE, 2019, p.236).

Lorde relata, ainda, que as mulheres negras são as que ganham o menor salário na América dentro do grupo geral de trabalhadoras e trabalhadores. Além disso, são alvos de aborto e esterilização forçados. Assim, “a literatura de mulheres negras está cheia de dor de agressões constantes, não só por parte de um patriarcado racista, mas também de homens negros” (LORDE, 2019, p.245). Diante dessa realidade, a autora propõe que sejam alteradas as velhas estruturas de opressão e, concomitantemente, as condições de vida resultantes dessas estruturas.

Por sua vez, a filósofa feminista Sueli Carneiro afirma que “as mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido” (CARNEIRO S., 2019, p.313). Sueli Carneiro aponta que as mulheres negras “não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar” (CARNEIRO S., 2019, p.314). Isso porque, as mulheres negras trabalharam

durante séculos seja como escravas nas lavouras ou nas ruas, ou como vendedoras, quituteiras e como prostitutas, de forma que nunca foram tratadas como frágeis. Sendo assim, o discurso clássico sobre a opressão da mulher “não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina dessas mulheres” (CARNEIRO S., 2019, p.313).

Sobre esse assunto, Sueli Carneiro (2019) aponta que a construção da identidade nacional do Brasil e dos países da América Latina é marcada pela violação dos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas, ocorrida no período da colonização, e pela miscigenação derivante desse processo. Nessa via, as hierarquias de gênero e raça presentes em nossa sociedade é, também, derivante da violência sexual colonial, tornando vivas as marcas desse passado histórico que ganha novas formas na modernidade. Ao se pensar nesses pontos, é válido refletir sobre a exploração da vida das mulheres negras no contexto da escravidão, o que é tratado pela filósofa norte-americana feminista Angela Davis em seu clássico *‘Mulheres, Raça e Classe’* (2016), publicado originalmente em 1981. Segundo a autora, “o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras” (DAVIS, 2016, p.24).

Nessa linha, Davis disserta que no período escravista as pessoas negras trabalhavam arduamente na lavoura, de modo que a opressão das mulheres era a mesma que a dos homens em relação à força e a produtividade. Todavia, as mulheres sofriam de forma diferente porque eram, ainda, vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos cruéis direcionados apenas a elas. Assim, enquanto aos homens eram destinadas as punições como açoitamentos e mutilações, as mulheres, além dessas violências, eram, ainda, estupradas. Segundo a autora, praticamente todos os documentos que apresentam narrativas de escravizados do século XIX apresentam relatos de violência sexual que foram causados por senhores e feitores sobre as mulheres. Nesse sentido, “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p.38).

Por essa via, os senhores avaliavam a condição da mulher por conveniência: “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas” (DAVIS, 2016, p.25). Era nessa lógica que os homens não poupavam as mulheres negras do trabalho em atividades

pesadas ainda que grávidas ou com filhos pequenos. Logo, “enquanto muitas mães eram forçadas a deixar os bebês deitados no chão perto da área em que trabalhavam, outras se recusavam a deixá-los sozinhos e tentavam trabalhar normalmente com eles presos às costas” (DAVIS, 2016, p.27).

Além de relatar sobre as violências sofridas pelas mulheres negras no período escravista, Davis destaca o papel dessas mulheres na resistência à escravização, na qual atuaram organizando revoltas, fugas e sabotagens, além de outras ações mais sutis, como aprender a ler e escrever e realizar a transmissão desse conhecimento de forma clandestina. Portanto, a consciência que essas mulheres tinham “de sua capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo” (DAVIS, 2016, p.29). Nessa via, declara Sueli Carneiro, a “luta das mulheres nas sociedades não depende apenas de nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige também a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo” (CARNEIRO S., 2019, p.315).

Por sua vez analisando os desdobramentos do racismo nos países colonizados por europeus, Lélia Gonzales (2019) defende que nesses locais se desenvolveu um “racismo por denegação”, que equivale a um “racismo disfarçado”, propagado pela internalização de uma suposta superioridade da pessoa que atua como colonizadora sobre a colonizada. Para a antropóloga, filósofa e feminista, a América Latina, a qual ela defende ser muito mais ameríndia e “amefricana”, se apresenta como o melhor exemplo desse racismo por denegação, sobre o qual se disseminam as teorias da miscigenação e da democracia racial. Nessa perspectiva, “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra” (GONZALES, 1984, p.228).

Apesar de seus desafios, em suas diversas vertentes as críticas feministas mudaram a condição de muitas mulheres no mundo, questionando os lugares ocupados por elas e mudando a percepção das construções sociais baseadas no gênero. Buscaram, desse modo, eliminar as desigualdades que se apresentam nas relações estabelecidas entre homens e mulheres. Além disso, o feminismo contemporâneo modificou a forma de inserção das mulheres nas práticas científicas, aumentando o número daquelas envolvidas diretamente na produção do saber e, também, a forma como são abordados os assuntos que tratam sobre as mulheres. Assim, segundo a filósofa e historiadora Margareth Rago,

Feministas assumidas ou não, as mulheres forçam a inclusão dos temas que falam de si, que contam sua própria história e de suas antepassadas e que permitem entender as origens de muitas crenças e valores, de muitas práticas sociais frequentemente opressivas e de inúmeras formas de desclassificação e estigmatização (RAGO, 1988, p.13).

Portanto, na atualidade, muito se avançou em relação aos espaços ocupados pelas mulheres nas ciências e na sociedade como um todo, embora ainda haja muito a ser conquistado. Por fim, a partir das discussões que aqui foram elencadas, é possível identificar toda a complexidade que existe dentro da noção imbricada no termo – mulheres, sendo, também possível, legitimar o uso desse conceito a partir da compreensão de que não existe uma ideia única e engessada sobre o que é ser mulher. Sendo assim, nesse capítulo buscarei evidenciar como o feminino é retratado a partir da mitologia afro-brasileira e como a luta de mulheres negras foi essencial para a formação e consolidação das religiões de matriz africana no Brasil. Em capítulos subsequentes, tratarei das trajetórias específicas das mulheres que atuam no Ilê Axé Egun, evidenciando as suas particularidades e subjetividades voltadas à análise da experiência religiosa.

3.2 – AS GRANDES MÃES ANCESTRAIS

As religiões de matriz africana são baseadas na tradição oral, não havendo uma tradição escrita que defina uma norma de conduta para as casas de culto como via de regra. Desse modo, entre as diversas religiões que abarcam esse campo, a exemplo do candomblé, umbanda, tambor de mina, batuque, entre outras, cada líder tem a autonomia de trazer diretrizes específicas para sua casa, havendo, assim, diferentes formas de se viver tais religiosidades, mesmo que se tratem de uma linha em comum. No entanto, existe uma cosmovisão de mundo que unifica as estruturas centrais desses cultos, sendo a mitologia uma das referências para essa unidade. Segundo a socióloga Ivana Bastos,

A mitologia continua presente nas explicações da criação do mundo e dos homens, na constituição dos atributos dos orixás, na justificativa dos tabus, no sentido das danças rituais, enfim, a mitologia continua exercendo função indispensável no ritual e no dia-a-dia do terreiro, principalmente nos arquétipos ou modelos de comportamento dos filhos e filhas de santo, que lembram no cotidiano as características míticas dos orixás do qual cada um acredita descender (BASTOS, 2011, p.48).

A atual estrutura de alguns cultos afro-brasileiros reproduz elementos do sistema tradicional religioso iorubá, no qual são estabelecidos enredos que marcam a trajetória dos indivíduos desde o seu nascimento até após a sua morte. Segundo a cientista da religião Andrea Gomes, “os repositórios fundamentais das narrativas míticas e fórmulas rituais destes cultos são o seu sistema divinatório e o conjunto de mitos e lendas morais, geralmente guardados e relatados pelos componentes mais antigos da comunidade” (GOMES, 2015, p.57).

Por sua vez, a historiadora Irinéia Maria dos Santos disserta que, nas culturas orais africanas, são incorporados aos mitos reflexões filosóficas que expressam valores últimos e identificam padrões morais. Assim, “ao contrário dos ocidentais, os mitos africanos não são recontados como uma simples narrativa, nem há algum conjunto único de histórias estabelecido. Em vez disso, eles são encaixados e transmitidos em práticas rituais” (SANTOS I., 2008, p.59). Desse modo, existe um grande número de personagens mitológicos, exercendo, cada qual, papéis sociais e psíquicos.

É importante pontuar que na maioria das narrativas míticas está presente o conflito, sobretudo no que tange a origem e formação do mundo e dos humanos, assim como a relação entre os próprios humanos com os seus deuses. Consequentemente, tanto humanos quanto Orixás são entendidos, ao mesmo tempo, como bons e maus, eles “sentem e sofrem, riem e choram, dançam, comem, cantam e amam” (BARROS C., 2006, p.100). Além disso, “o jogo sexual encontra-se presente na maioria das relações e dos artifícios que compõem a disputa continuada entre homens e mulheres, orixás e homens, orixás masculinos e femininos” (BARROS C., 2006, p.100). Nessa via, as pesquisadoras feministas Sueli Carneiro e Cristiane Cury explicam que,

O universo mítico nagô, do qual o candomblé é remanescente, se estrutura como várias outras mitologias no princípio da sexualidade. É da interação dinâmica e conflituosa entre pares de contrários que tudo é gerado. Assim, a terra (aiyé) e o além (órun) funcionam segundo essa dinâmica, expressados pelo homem e pela mulher: ele enquanto princípio genitor masculino, ligado ao órun, e ela como a terra grande, ventre reprodutor, princípio genitor feminino (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 22).

Assim, como pode ser visto em outras mitologias, “os orixás possuem sexo: os deuses têm *ocâni* (pênis) e as deusas têm *amapôa* (vagina)” (SANTOS M., 2007, p.53 – grifo do autor). As Orixás, chamadas ‘Iabás’, são aquelas consideradas com características majoritariamente femininas, entre elas Oxum, Iemanjá, Oiá/Iansã, Obá e Nanã. Por sua vez, os

Orixás que possuem características predominantemente masculinas são chamados ‘aborós’, entre eles Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluaiê, Xangô e Oxalá. Há ainda aqueles que transitam entre o feminino e o masculino, chamados Orixás ‘metá-metá’, a exemplo de Logun-Edé e Oxumaré (SANTOS M., 2007).

Para melhor compreender esse esquema, é fundamental explicitar que nas religiões de matriz africana as polarizações coexistem, mas não se anulam e não são absolutas e estáticas. Por exemplo, não há contornos estritamente definidos entre bem e mal, luz e trevas, masculino e feminino. Esses aspectos, ao contrário, se entrelaçam “em uma constante busca por equilíbrio e garantindo uma multiplicidade bastante complexa” (SANTOS J., 2018, p.54). Nesse sentido, pensando mais especificamente sobre o candomblé, Bastos explica que:

Percebemos algumas circunstâncias paradoxais dentro do campo, mas a leitura dessas informações tem que ser feita à luz da cosmovisão religiosa do candomblé. Essa cosmovisão tem um modo peculiar e faz crer que é um tipo de cosmovisão holística que parte do princípio da totalidade. A visão de mundo do povo de santo articula e cria formas de convivência entre lógicas aparentemente antagônicas. As posições não são fixas, são uma presença e uma ausência, dependendo do momento e das circunstâncias, nada é cristalizado. De acordo com essa visão totalizante, tentemos compreender a ideia de igualdade entre os/as candomblecistas (BASTOS, 2011, p.130).

É possível identificar, portanto, características masculinas nos Orixás considerados femininos e vice-versa, e, ainda, é preciso destacar que as construções sociais criadas no Ocidente sobre o que se entende por papéis e características femininas e masculinas não correspondem às interpretações de feminilidade e masculinidade presente nas narrativas míticas afro-brasileiras. Nesse sentido, os mitos que tratam sobre divindades femininas, por exemplo, apresentam deusas que não corroboram com o ideal de feminilidade ocidental vinculado exclusivamente a um perfil de passividade, domesticidade e obediência. Ao contrário, são “deusas guerreiras, mães fortes, mulheres sensuais e temíveis, dotadas de imenso poder, mantenedoras da vida e controladoras da destruição” (SANTOS J., 2018, p.54). Todavia, a mitologia também combina essas características com “as imagens de virgem, esposa, mãe, amante e anciã e representam uma pluralidade de formas de ser *mulher* que passa longe da negação da força ou a recusa do poder, englobando “defeitos”, “virtudes” e contradições muito humanas” (SANTOS J., 2018, p.54 – grifo da autora).

Além disso, Carneiro e Cury explicam que na mitologia afro-brasileira há, ainda, o equilíbrio de forças entre os sexos, de modo que se faz evidente uma intenção de o homem

controlar a mulher, mas não porque ela seja interpretada como um subproduto ou inferior a ele, ao contrário, porque ela detém potencialidades e características capazes de submetê-lo. Segundo as autoras, para cada atributo masculino existe um equivalente feminino “e, ainda, homens e mulheres participam das qualidades inerentes à “natureza humana”; homens e mulheres sabem que se equivalem física e psicologicamente” (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 21).

Portanto, segundo Jaqueline Santos, a sensualidade, a doçura, a agressividade e a força são aspectos que se associam na interpretação do feminino dentro das narrativas mitológicas. Essas características podem ser vistas, por exemplo, nas Grandes Mães Ancestrais - as Iami Oxorongá, que representam “a ancestralidade do poder feminino coletivo e reunido em uma só personificação” (GOMES, 2016, p.48).

Em decorrência das narrativas sobre as Iami Oxorongá serem transmitidas através da oralidade, são diversas as correspondências semânticas e os sinônimos associados ao nome dessa ancestralidade feminina. Desse modo, “muitas vezes será referida como Iami Ajé, mãe feiticeira, ancestral anciã, anciã feiticeira, minha mãe feiticeira, entre outras nomenclaturas. Também pode ser designada tanto no singular como no plural; pois representa a coletividade feminina” (GOMES, 2015, p.12). Toda essa variedade de invocações está atrelada ao imaginário de uma grande mãe e deusa “extraordinariamente poderosa” (CAMPOS; GOMES, 2015, p.84). Segundo a historiadora e antropóloga Zuleica Campos e a historiadora e cientista da religião Andrea Gomes,

Iami Oxorongá é – para a religiosidade iorubá – a ancestral feminina que está associada à criação do mundo e, principalmente, ao surgimento da vida humana. É a entidade que representa o poder feminino de gerar a vida e o nascimento. (...) Seus principais símbolos são o ovo, a cabaça e os pássaros noturnos (CAMPOS; GOMES, 2015, p.74).

As Iami Oxorongá foram descritas por Reginaldo Prandi, no livro ‘*Mitologia dos Orixás*’ (2001), da seguinte forma:

As Iá Mi Oxornjá são as nossas mães primeiras, raízes primordiais da estripe humana, são feiticeiras. São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais. As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal. São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras. São as temidas *ajés*, mulheres impiedosas. As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver. As Ia Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida, para o bem e para o mal, no começo e no fim. Não se escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá. O poder de seu feitiço é grande, é terrível. Tão destruidor quanto é construtor e positivo o *axé*,

que é a força poderosa e benfazeja dos orixás, única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá (PRANDI, 2001, p.348 – grifo do autor).

Segundo Andrea Gomes (2016), a força mágica dessa ancestralidade reside na genitália das mulheres e, logo, o poder das Iami se manifesta em todas elas. Nesse sentido, na sociedade iorubá, a mulher “possui em si todas as qualidades e poderes de uma Iá Mi. Em várias épocas de sua existência vive diferentes aspectos desse poder feminino, legado da natureza às mulheres, como parte de sua função social, cultural e espiritual” (SANTOS I., 2015, p.72). Desse modo, “o poder feminino, em seu duplo aspecto - criador e destruidor - é a síntese da vida, fornece o axé necessário à continuação da existência na Terra” (SANTOS I., 2015, p.72).

Sendo assim, Iami Oxorongá é a sacralização da figura materna, ela guarda em si o segredo da criação. Gomes explica que “as mães, neste culto, são compreendidas como a origem da humanidade e o seu grande poder reside na decisão que toma sobre a vida de seus filhos. É a mãe que decide se o filho deve ou não nascer e, quando ele nascer, ainda decide se ele deve viver” (GOMES, 2016, p.52). Desse modo, “as Iá Mi Oxorongá são as “Senhoras da Vida”, quando devidamente cultuadas e reverenciadas são o ventre do mundo, fonte da criação. Se esquecidas, lançam toda sorte de maldição e transformam-se em “Senhoras da Morte”” (SANTOS I., 2008, p.72).

Tanto na África como no Brasil, o culto às Mães Ancestrais é secreto e proibido para pessoas leigas. Tamanha a força que carregam seus nomes, eles não podem ser ditos aleatoriamente. Assim, as Iami são “tratadas com bastante cautela e discrição, diante do temor e do respeito ao seu poder” (GOMES, 2016, p.59). Frente a essas restrições, o seu culto exige um modelo próprio, sendo então realizado em sociedades africanas secretas controladas e dirigidas por mulheres, entre elas se tornou conhecida a Geledé que, situada na República do Daomé, “atualmente caracteriza-se como a comunidade que realiza o culto contemporâneo e originalmente africano à Iami Oxorongá como ancestralidade feminina” (GOMES, 2016, p.50).

Essa instituição, de caráter religioso, expressa o “poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade” (SANTOS I., 2008, p.70). Além disso, “visa também, apaziguar e reverenciar as Mães Ancestrais, para assegurar o equilíbrio do mundo” (SANTOS I., 2008, p.70). Em seu centro, é realizada uma festividade anual que, segundo Gomes (2016), acontece no mês de maio, com seu ápice no período da noite, quando se realizam danças em invocação aos espíritos ancestrais. Por sua vez, a historiadora Irineia

Santos salienta que “as principais representações do culto são as máscaras rituais que simbolizam o espírito das ancestrais femininas em seus diferentes aspectos” (SANTOS I., 2008, p.70).

No Brasil, esses cultos foram recriados sendo pouco identificados na atualidade. Entre os que se tem notícia, se destaca a Confraria religiosa afro-católica da Nossa Senhora da Boa Morte, situada na cidade de Cachoeira no estado da Bahia. Essa confraria é constituída apenas por mulheres negras e, ao longo de sua história, agregou grandes sacerdotisas reconhecidas do culto nagô. Segundo Gomes, no Brasil, é onde se “apresenta maior influência da crença em Iami Oxorongá” (GOMES, 2015 p.60).

Irinéia Santos ressalta como as representações do feminino presentes em torno das Iami Oxorongá são fundamentais tanto para o desdobramento dos papéis desenvolvidos pelas mulheres ainda em África, quanto na forma como as religiões afro-brasileiras criaram um espaço de preponderância ao papel feminino em seus cultos. Segundo a autora,

Ancestrais e feiticeiras, tal caráter duplo das Iá Mi Oxorongá faz-se importante, pois ressalta a especificidade do papel feminino representado por elas. A concepção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna-nas símbolos da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção da continuidade da vida. A importância disto reside tanto nas relações de gêneros e no papel comunitário da mulher na África, quanto na maneira como esses elementos mitológicos e ideológicos irão se ordenar nas religiões afro-brasileiras através da preponderância do papel feminino nos cultos (SANTOS I., 2008, p.65).

Outro ponto a se destacar em relação às representações de Iami Oxorongá é a sua ligação com o sangramento menstrual. Segundo Campos e Gomes, ela “representa o mistério do útero, que controla a vida e a morte e, conseqüentemente, o tabu ligado à menstruação” (CAMPOS; GOMES, 2015, p.74). Assim, para Gomes, “é de muita importância que seja dado maior enfoque à relação entre o culto às entidades ancestrais e a sacralidade do sangue menstrual nas religiões de matriz africana, particularmente na religiosidade do candomblé” (GOMES, 2015, p.56). Esse sangue, diz a autora,

é vida, é o poder da geração, é o que gera a problemática política de disputa pelo poder entre matriarcado e patriarcado, não só nas sociedades clânicas, mas principalmente na contemporaneidade da vida sócio-religiosa. A menstruação, assim como todos os ritos que a acompanham, torna manifesta a dupla natureza da mulher, como ser cultural e animal ao mesmo tempo. É nessa duplicidade que reside a força e os mistérios femininos (GOMES, 2015, p.66).

Os elementos associados às Iami Oxorongá, sobretudo aqueles relacionados ao poder de gerar e tirar a vida, estão distribuídos entre as Orixás femininas mais cultuadas no Brasil, a exemplo de Oxum que é muito celebrada no festival Geledé, sob o aspecto de Mãe Encantadora. Oxum é retratada como aquela que é “muito doce, mas que sabe ser muito cruel quando se faz necessário, exigindo justiça às mulheres, parte essencial da vida” (SANTOS I., 2008, p.71). No Brasil, Oxum é reverenciada, ainda, como uma das responsáveis pela criação do candomblé, como pode ser visto na descrição de Prandi:

E foi inventado o candomblé... No começo não havia separação entre o Orum (sic), o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia vir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com joias e coroas. O *Ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas feiras de búzios, cerâmica e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse *oxo* atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*. As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé (PRANDI, 2001, p. 526-8 – grifos do autor).

No mito apresentado por Prandi, é possível identificar que Oxum foi a grande responsável pela aproximação de Orum e Aiê - céu e terra. Foi a partir de sua intervenção, e da participação de um grupo de mulheres, que se fez possível conectar os Orixás aos humanos e criar uma nova forma de comunicação entre o natural e o sobrenatural. Aqui, foi utilizada a sedução e o encanto das mulheres para que atraíssem aos Orixás. Um jogo, portanto, de estratégias e magias femininas para que se fosse possível uma transformação, criação e realização humana e divina. Esse é apenas um, de tantos outros mitos em que as deusas aparecem como grandes agenciadoras, a exemplo de Nanã que forneceu a lama para que fossem modelados os corpos humanos e Iemanjá que criou a lua salvando a Terra do sol que a queimava (BASTOS, 2011).

Assim como ocorre com Oxum, os poderes das Iami Oxorongá também existem em Iemanjá, como afirma a cientista da religião Cristiane Barros ao dizer que, no sentido do “grande poder criador feminino, Iemanjá seria uma das grandes Iyá Mi africanas” (BARROS C., 2006, p.31). São diversos os mitos que narram as características de Iemanjá, mas é comum que entre eles haja sempre a descrição de sua relação com as águas como matriz de toda a vida, sendo assim, enaltecido o seu aspecto de grande mãe, aquela que detêm o poder da geração. De acordo com a psicóloga Monique Augras,

Iemanjá acompanha todos os rituais, por sugerir volta às origens e nascimento. (...) Iemanjá é, por definição, a mãe, a senhora das origens. É considerada como mãe de todos os orixás, à exceção de Omolu e Oxumaré, que são filhos de Nanã (AUGRAS, 2008, p.158). (...) Iemanjá representa o poder genitor feminino. É ela quem nos põe no mundo, fazendo cada um de nós um ser único (AUGRAS, 2008, p.163).

Além dos aspectos de maternidade, generosidade, doçura e proteção que geralmente são associados à sua figura, Iemanjá também apresenta traços “que a remetem a um feminino forte, guerreiro, ativo, amante ardorosa e sexuada, como relatam alguns de seus mitos africanos” (BARROS C., 2006, p.3). Na mitologia africana, essa Orixá aparece como “divindade tribal cultuada à beira do rio Ogum, negra, de fartos seios desnudos, representante do poder feminino, originariamente associada ao plantio e colheita dos inhames novos e à coleta de peixes (...)” (BARROS C., 2006, p.39). Assim como Iami Oxorongá,

Iemanjá possui dois lados, igualmente fortes e vibrantes. Um lado refere-se ao poder de criar, de gerar vida e mantê-la. É a Mãe, a Grande Geratriz, que é bondade, doçura,

docilidade e luz. Outro lado é a ira, a cólera, a potência destruidora que assola e devasta o que se interpõe em seu caminho (BARROS C., 2006, p.35).

Podemos perceber, portanto, que a mitologia afro-brasileira é permeada de símbolos e narrativas que descrevem características femininas associadas às figuras de grande poder de geração e destruição, bem como de delicadeza e agressividade, doçura e ferocidade, além de outras qualidades. Ao se pensar na realidade vivenciada dentro dos terreiros, sejam eles de umbanda ou candomblé, é possível se verificar uma continuidade dessas leituras, ainda que os espaços de culto estejam inseridos dentro de uma sociedade patriarcal e, logo, receba dela seus reflexos. Entretanto, a história de formação do candomblé, por exemplo, apresenta a figura de grandes mulheres que atuaram como lideranças dos terreiros em meio a um contexto social impregnado de discriminações sexistas e raciais. Além disso, é possível perceber, também na umbanda, a presença dessas líderes que, assim como as candomblecistas, são geralmente retratadas como mulheres afetuosas, acolhedoras, ao mesmo tempo em que são autoritárias e imponentes. A seguir, veremos, portanto, que assim como a mitologia destaca a suntuosidade dos elementos femininos, a história de formação das comunidades tradicionais de terreiro, no Brasil, expressa a singularidade do papel exercido pelas mulheres.

3.3 – MULHERES NAS CASAS DE CULTO AFRO-BRASILEIROS

O sacerdócio nos cultos de matriz africana, especialmente no candomblé, foi descrito por diferentes autores e autoras que destacaram a predominância de mulheres exercendo a função de liderança na hierarquia da família de santo. Uma das pesquisas percussoras, que ao mesmo tempo se tornou referência e polêmica nessa área, foi desenvolvida pela antropóloga norte americana Ruth Landes na década de 1930, na qual ela afirmava que o candomblé nagô da Bahia se constituía em um verdadeiro matriarcado, cujo sacerdócio era quase exclusivamente feminino. Segundo a autora (2002), naquele contexto de sua pesquisa, apesar de alguns homens se tornarem pais de santo, o número era consideravelmente inferior, correspondendo a um homem para cinquenta mulheres nos cargos de liderança dos terreiros.

As abordagens feitas por Landes foram criticadas por demais autores, sobretudo por intelectuais homens, a exemplo do sociólogo Roger Bastide, afirmando que a pesquisa da autora tinha um caráter literário e não correspondia ao campo do saber científico, e do etnólogo Pierre Verger, afirmando que a autora tirou conclusões fantasiosas a respeito do matriarcado africano e afro-brasileiro (BERNARDO, 2019). Todavia, apesar de críticas como as de Bastide

e Verger, ou aquelas que denunciavam o seu tom preconceituoso às pessoas homossexuais, o destaque dado às mulheres nos cultos do candomblé nagô era uma realidade indicada até mesmo em pesquisas que contestavam Landes, a exemplo do próprio estudo de Verger, que afirmava que “a influência das mulheres no candomblé fazia-se sentir mais que a dos homens” (VERGER, 1985, p.277).

Buscando encontrar as justificativas para tamanha influência das mulheres no candomblé em seu processo de constituição, Verger afirma que as suas presenças eram mais sentidas que a dos homens pois, as mulheres eram as mais numerosas a conseguirem comprar sua alforria no contexto do Brasil escravista e, logo, tinham mais facilidade para estabelecer os seus terreiros. Além disso, o autor investigou os lugares que as mulheres ocupavam na sociedade ioruba, ainda no continente africano, com o objetivo de desvendar as influências desse passado histórico no processo de formação do candomblé. Desse modo, para Verger, “estas mulheres, descendentes dos Nagô, preservaram o mesmo espírito de iniciativa que em África e as mesmas tendências dominadoras, tanto em família como nas suas relações com os outros” (VERGER, 1985, p.276). O que explicaria, “já em parte a tradição das mães autoritárias visível em alguns candomblé nagô da Bahia” (VERGER, 1985, p.276).

Analisando as estruturas das sociedades iorubanas, Verger pontua que há uma organização familiar polígama, na qual a distribuição de atenção do marido sobre as esposas é mais diluída, havendo, portanto, menos controle e, logo, uma maior liberdade a cada uma dessas mulheres envolvidas no matrimônio. Segundo Verger, “na grande casa familiar do esposo, elas são aceitas como progenitoras dos filhos, destinadas a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas nunca aí são totalmente integradas, deixando-lhes esse fato uma certa independência” (VERGER, 1985, p.275). Verger aponta, ainda, sobre a participação das mulheres nos mercados, dizendo que,

Estas mulheres podem circular livremente e fazer os mercados das cidades vizinhas ou relativamente afastadas. Como são geralmente boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, mais ricas do que o respectivo marido e muitas vezes, amealham fortunas consideráveis. O que, no entanto, não dispensa este da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos (VERGER, 1985, p.276).

Teresinha Bernardo (2019), cientista social, discute entre outros pontos de seu livro *‘Negras, Mulheres e Mães: Lembranças de Olga de Alaketu’*, a questão da autonomia da mulher iorubá e indica que nos mercados das sociedades iorubanas as mulheres são maioria, se

comparadas aos homens. A autora afirma que “ a atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestável para as mulheres iorubás” (BERNARDO, 2019, p.35). Nessa discussão, Bernardo explica que o ofício é exercido por jovens encorajadas a trabalhar a longas distâncias de suas casas e por idosas que realizam suas vendas em tabuleiros ou em pequenas instalações próximas aos seus lares. O trabalho se desdobra tanto em subsistência para a família, quanto na própria acumulação de lucros, o que as tornam financeiramente independentes. Segundo a autora, “nessa perspectiva, pode-se avaliar a autonomia da mulher iorubá: deixa a própria família, se embrenha em caminhos distantes para chegar às feiras; compra a produção de seu próprio marido, revende e permanece com o lucro; é, enfim, uma ótima comerciante” (BERNARDO, 2019, p.36).

É importante destacar que a atuação nas feiras possibilita a essas mulheres não apenas retornos econômicos, como também trocas simbólicas associadas às relações sociais. Em meio às vendas, circulam as notícias, compartilham-se receitas, modas, músicas, danças, ocorrem também os namoros e acertam-se os casamentos. As feiras possibilitam, portanto, intercâmbios que tornam essas mulheres cada vez mais autônomas e bem-sucedidas. Dessa forma, “o lugar social ocupado pela mulher ioruba, sem sombra de dúvida, possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana” (BERNARDO, 2019, p.36).

Bernardo (2019) retrata que são esparsos os dados sobre outras etnias, todavia, existem algumas indicações de que, em Angola, as mulheres também ocupavam posições de destaque no plano social e econômico. Além do trabalho na terra, elas praticavam a economia de subsistência e também participavam das feiras onde realizavam trocas e obtinham lucros com suas vendas. Segundo a autora, elas não eram apenas boas comerciantes, como também se destacavam no exercício do poder civil e na guerra.

Em relação ao poder político, Bernardo (2005) indica que as mulheres africanas pertencentes às etnias fons e iorubás exerciam um papel importante, administrando o palácio real, assumindo altos postos de comando e fiscalizando o funcionamento do Estado. Por sua vez, Landes indica que no Reino do Daomé, situado onde atualmente está o Benim, algumas jovens eram recrutadas, juntamente aos homens, para as fileiras do exército regular sendo aí “intituladas “esposas” e “mães” do rei e treinadas no cultivo de qualidades masculinas (por exemplo, ferocidade marcial) e femininas (enfermagem) no seu papel de celibatárias esposas-guerreiras do rei; uma companhia destas “amazonas” constituía a guarda feminina real” (LANDES, 2002, p.349).

As formas como as mulheres vivenciavam as esferas sociais no continente africano foram ressignificadas após a diáspora negra, entretanto, se faz possível pensar algumas similitudes em relação às características de autonomia dessas mulheres no contexto pré e pós-diaspórico. Por exemplo, se no passado elas atuavam com notoriedade no comércio das feiras, no Brasil, apesar da alforria não ter acontecido exclusivamente por essa via, um dos meios encontrados para as mulheres negras se libertarem foi trabalhando no comércio como escravas ganhadeiras e comprando a sua liberdade (BERNARDO, 2005). Vale lembrar que as mulheres negras foram alforriadas antes e em maiores proporções do que os homens, embora a presença deles fossem mais numéricas no Brasil.

A historiadora Cecília Soares (1996) explica que as ganhadeiras trabalhavam nos comércios de rua, sendo elas tanto mulheres escravizadas que eram obrigadas a repassar uma quantidade de seus ganhos aos seus proprietários, quanto mulheres livres ou libertas. Bernardo, por sua vez, enfatiza que “as ganhadeiras-escravas ou forras anônimas, à medida que circulavam pela cidade, faziam circular também notícias, informações, músicas, orações... recriando, no Brasil, o papel feminino de mediadora de bens simbólicos” (BERNARDO, 2019, p.42) – tal como ocorria nas feiras africanas.

No período pós-abolição, as mulheres negras continuaram trabalhando como comerciantes ou atuavam como “amas, lavadeiras, cozinheiras; chegaram a ser também operárias das primeiras fábricas no início do processo de industrialização em São Paulo” (BERNARDO, 2005, p.10). Desse modo, enquanto as mulheres encontravam mais chances de se empregar, muitos homens negros tiveram seus serviços substituídos pelos trabalhos de imigrantes europeus e se encontraram maciçamente em situação de desemprego (SEGATO, 2000). Nesse âmbito, a antropóloga Rita Laura Segato, no texto *‘Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife’*, discute que essa emancipação da mulher e a dificuldade de ascensão do homem negro contribuiu para certa desvalorização em relação à união conjugal entre a população africana e seus descendentes no Brasil, de modo que a mulher negra se distanciava cada vez mais das instituições tradicionais do casamento. Segundo Segato,

De fato, o poder e a autoridade que os homens tradicionalmente podiam exercer sobre suas mulheres e descendentes mesmo naquelas sociedades africanas onde elas têm mais acesso à independência econômica e a posições de alto status, foram minados no Brasil pelas leis da escravidão. Estes homens, então, perderam qualquer tipo de controle sobre esposas e filhos e foram expulsos dos papéis sociais que sempre haviam desempenhado. Nenhuma identidade alternativa foi deixada ao seu alcance no que diz respeito às relações familiares (...). Com isto, um dos produtos sociais da escravidão foi, provavelmente, não só a mudança dos padrões de comportamento, mas, sobretudo, no que se refere às concepções do que homens e mulheres

representam culturalmente e do que se espera que façam socialmente. Esta situação foi prolongada depois do fim da escravidão como consequência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor (SEGATO, 2000, p. 84).

Nesse sentido, Segato (2000) discorre sobre a diluição das famílias originárias do continente africano que foram desintegradas ao chegarem ao Brasil Colonial, separando cônjuges, filhos e filhas, entre outros parentes. Assim, além de serem interrompidos os vínculos com os familiares, a relação entre os africanos e africanas era muitas vezes controlada pelos seus senhores que, buscando diminuir a possibilidade de se reproduzirem, isolavam escravizados e escravizadas em compartimentos separados durante a noite. Esse controle acontecia, de acordo com a autora, pois se entendia que não era economicamente proveitoso o sustento de crianças filhas dessas uniões, sendo mais vantajosa a compra de pessoas escravizadas já preparadas para a força de trabalho.

Os afastamentos físicos que eram provocados pela escravidão dificultavam, assim, o relacionamento entre casais africanos e seus descendentes, mas não era esse o único fator que condicionava a falta de uniões estáveis entre esses homens e mulheres. De acordo com Segato, “muitas mulheres negras rejeitaram-se casar-se ou tentar qualquer tipo de união com escravos e seus descendentes” (SEGATO, 2000, p.82). A autora explica que os homens não tinham condições de oferecer conforto ou outros benefícios às mulheres e que, na verdade, poderiam até mesmo tornar seus dependentes, sendo assim algumas vezes indesejados. Por outro lado, quando os homens conseguiam adquirir meios econômicos, se recusavam a formar pares com as mulheres de mesma cor de pele, optando pelas brancas. De acordo com Carneiro e Cury,

Ao homem negro, despreparado e marginalizado do processo de industrialização nascente, restam as tarefas sociais mais humilhantes e a marginalidade. Neste contexto, a mulher negra tomará para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições sub-humanas em que a escravidão/“libertação” deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência que o homem negro. Elas foram para as cozinhas das patroas brancas, foram para os mercados vender quitutes, desenvolveram todas as estratégias de sobrevivência; assim criaram seus filhos carnais, seus filhos de santo, abriram seus candomblés, adoraram seus deuses, cantaram, dançaram e cozinham para eles (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 29).

Analisando as características das mulheres, mães e negras ainda no continente africano e no Brasil após a diáspora, Bernardo correlaciona a essas pessoas o sentimento de cuidado e

proteção que, mais tarde, passa a ser vivenciado pelas mães de santo nas comunidades tradicionais de terreiro no Brasil. Segundo Bernardo, “se, na África, as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo, num sistema poligínico, no Brasil rompeu-se a relação da mulher com o homem, permanecendo a mãe com seus filhos, florescendo a matrifocalidade” (BERNARDO, 2019, p.47). Explicando o conceito de matrifocalidade, o antropólogo Russel Parry Scott indica que:

Esse termo identifica uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico, onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo. Isso se traduz em: relações mãe-filho mais solidárias que relações pai e filho, escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens visitas etc., todos mais fortes pelo lado feminino; e também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino (SCOTT R., 1990, p.39).

Portanto, explica Bernardo, que no continente africano, as esposas viviam em casas conjugadas separadas da do marido, cada qual com os seus próprios filhos e filhas. Desse modo, eram construídas relações mais estreitas entre as mães do que entre os pais e seus descendentes, o que se desdobrava, para a autora, no desenvolvimento de um sentimento materno peculiar entre as africanas. “Em outras palavras, **esse sentimento não é instinto**” (BERNARDO, 2019, p.53 – grifo meu), pondera Bernardo, mas decorre das construções socioculturais, políticas e econômicas, de forma que “a poliginia parece possibilitar o desenvolvimento de sentimentos maternos diferenciados em relação à monogamia” (BERNARDO, 2019, p.53). Os aspectos desse “sentimento materno” entre as africanas envolvem, dessa forma, uma grande proteção, “fazendo com que se transformem em feiticeiras para salvaguardar a si mesmas e a seus filhos” (BERNARDO, 2019, p.54).

Por sua vez, no contexto brasileiro, a marginalização dos homens negros no mercado, como já foi colocado, dificultou as suas inserções como chefes das famílias, de modo que, mais uma vez, as mulheres negras assumiam as responsabilidades com seus filhos e filhas, dando continuidade à matrifocalidade (BERNARDO, 2019). Desse modo, na realidade vivida entre a população africana escravizada e, posteriormente, seus descendentes e negros e negras libertas, o homem não apresentava a mesma centralidade quanto aos aspectos de proteção, segurança e estabilidade que eram (e ainda são) comumente atribuídos à figura masculina da sociedade brasileira. Consequentemente, a lógica do patriarcado não encontra os mesmos efeitos na vida dessas pessoas, que viveram condições particulares de sobrevivência e reelaborações de suas

culturas originárias. Emergem, portanto, estruturas próprias que são vividas especialmente nos sistemas religiosos afro-brasileiros, nos quais são reconstruídos os laços familiares – não por parentesco sanguíneo, mas filhos e filhas de santo – cujo poder se encontra no controle, não exclusivamente, mas em maioria, das mães de santo. Para a filósofa e teórica feminista Carla Akotirene,

Na diáspora africana brasileira, o prestígio político das grandes mães funciona estritamente nos terreiros de candomblé, espaço de resistência negra restaurada por laços de afeto, família e hierarquia, no qual uma ialorixá carrega os valores ancestrais e culturais torneados de África. A mulher torna-se mãe dentro da relação com a ancestralidade, não-nuclear, podendo ser matrilinear, em que filhos independem dos laços sanguíneos e do estado civil. Significa então dizer que não somente homens adultos podem gozar de prestígios oportunizados pela antiguidade e postos na família não-nuclear e não-heterossexual (AKOTIRENE, 2019, p.84).

Podemos, portanto, somar as características de mulheres provedoras, comerciantes e articuladoras, ao sentimento de proteção e afetos maternos percebidos entre as africanas e afrodescendentes. Com esses dados, é possível compreender os desdobramentos da matrifocalidade, sobretudo, para o entendimento da predominância das mulheres na liderança dos terreiros de religiosidade afro-brasileira, onde atuam como mães, se não de sangue, mães de santo. Para Carneiro e Cury,

Esse passado de luta, determinação e resistência da mulher negra, marca profundamente o povo de santo, em especial suas mulheres. E essa mulher passou a ser o próprio símbolo da mulher de candomblé, sua auto-imagem, ou talvez, o modelo que as leva a enfrentar as adversidades, sejam de que ordem for (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 29).

Cabe reforçar, portanto, que os primeiros terreiros de candomblé nagô documentados foram idealizados, fundados e chefiados por mulheres, a exemplo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Iyá Omi Axé Yámassê - Terreiro do Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá.

De acordo com o antropólogo Ordep Serra (2008), o Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, situado em Salvador, é considerado nos meios populares como o mais antigo terreiro de matriz africana em funcionamento ainda nos dias de hoje. Sua data de fundação é imprecisa, mas presume-se que seja anterior a década de 1830. A criação dessa casa foi idealizada por Iyá Nassô Oiô Acalamabô Olodumaré (Iyá Nassô seria um importante título concedido às sacerdotisas do Império de Oiô, que se situava na África

Ocidental). De acordo com Serra, “tudo indica que Iyá Nassô e seu grupo de culto já eram atuantes no começo do século XIX, tendo provavelmente ocupado diferentes espaços na cidade do Salvador, antes de estabelecer seu Ilê Orixá na Barroquinha [o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho]” (SERRA, 2008, p.2).

A partir da matriz Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho foram criadas outras renomadas casas de culto, como o Ilê Iyá Omi Axé Yámassê - Terreiro do Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá, que deram continuidade a inserção de mulheres no ápice de suas hierarquias. Segundo Serra, as fontes indicam que o Terreiro do Gantois foi fundado no final do século XIX, como uma dissidência do Engenho Velho, ocorrida em detrimento de uma disputa pelo trono de Iyá Nassô, após o falecimento de sua primeira sucessora, a Ialorixá Marcelina da Silva (Obá Tossi). Assim, o Terreiro do Gantois foi criado tendo como primeira Ialorixá Maria Júlia da Conceição Nazaré. De acordo com o autor, nesse terreiro a sucessão do cargo de liderança é exclusivo a mulheres, desde que sejam “iniciadas, com senioridade ritualmente reconhecida” (SERRA, 2008, p.7).

Dessa forma, “um rito divinatório de consulta aos orixás (...) deve perfazer-se, através de especialistas autorizados, para a indicação da sacerdotisa suprema” (SERRA, 2008, p.7). Por essa via, a fundadora Maria Júlia da Conceição Nazaré foi sucedida por Pulqueria Maria da Conceição Nazareth, que por sua vez foi sucedida por Maria da Glória Nazareth,” que “veio a ser a mais famosa Ialorixá do Brasil”, conhecida como Mãe Menininha do Gantois (SERRA, 2008, p.8). Essa ocupou o cargo de Ialorixá entre os anos de 1926 a 1986 e, em sequência, a liderança foi assumida por Cleusa Millet até o ano de 1999. E, por fim, ascendeu ao cargo a atual líder Ialaxé Carmen Oliveira.

A história do Ilê Axé Opô Afonjá, por sua vez, foi contada pela própria Maria Stella Santos – mãe Stella de Oxóssi, que atuou como sacerdotisa dessa casa. De acordo com a autora do livro *‘Meu tempo é agora’*, o Ilê Axé Opô Afonjá foi criado no ano de 1910, por Mãe Aninha – Ôba Biyi (Eugênia Anna dos Santos). A autora relata que,

A òyáloriḡa era descendente de africanos Grunci, habitantes do Alto Voga. Seu pai se chamava Anió e sua mãe Azambriô. Segundo informações, este povo é raríssimo atualmente e não deixou seguidores de sua prática religiosa entre nós. Mãe Aninha seguiu o culto às divindades Grunci como pode e até hoje elas são cultuadas aqui no Àḡç, de maneira discreta, na esperança de não se deixar esvair este culto, com idioma e identidades diferenciados dos Oríḡa Yorubá (SANTOS M., 2010, p.19).

Mãe Aninha faleceu no ano de 1938, sendo sua sucessora Mãe Bada – Olufan Deiyi. “A anciã era uma *expert* em coisas da religião. (...) iniciou várias pessoas em outros Terreiros da Bahia” (SANTOS M., 2010, p.23 – grifo da autora), conta a autora. Mãe Bada veio a falecer pouco tempo depois de assumir a chefia do terreiro, sendo sucedida por Mãe Senhora, que se dedicou por mais de trinta anos ao cargo. Santos relata que na década de 1960 Mãe Senhora recebeu o título de “Mãe Preta do Brasil”. Além disso, “das mãos do Príncipe de Öyö, Nigéria, recebeu o oyè de Ìyá Naso — a principal líder mulher do culto de Bàngó — a primeira de que se tem notícia após a mítica Ìyá Naso, fundadora do candomblé do Engenho Velho” (SANTOS M., 2010, p.23).

Mãe Senhora faleceu no ano de 1967, sendo escolhida para assumir o cargo de liderança Iwin Tona – Ondina Valéria Pimentel, conhecida como Mãezinha. Santos assim recorda: “Mãezinha, misto de doçura e aspereza, temperamento de reações imediatas, herdou dos mais velhos o gesto de conversar com os olhos. Isto desarmava qualquer um!” (SANTOS M., 2010, p.28). Falecendo em 1976, o cargo de Mãezinha foi sucedido por mãe Stella de Oxóssi, que assim relatou sobre sua atuação: “Dedicação tem sido constante em minha vida de enfermeira aposentada, por tempo de serviço, da Secretaria de Saúde Pública do Estado da Bahia. Trocando as seringas de vacina e aulas de Educação Sanitária aos carentes, pelos apetrechos de Ìyáloriḃa” (SANTOS M., 2010, p.29). No ano de 2018 mãe Stella de Oxóssi faleceu, sendo o seu cargo sucedido por Ana de Xangô.

Além do caso desses terreiros situados na Bahia, Verger (1990) também destaca que a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, foi fundada por uma mulher. Era ela a rainha do Daomé (atual Benin) Na Agontimé, mãe do rei Guezo, que havia sido condenada à deportação ao Brasil devido a um acordo entre a família real, o que deveria ser efetivado antes que seu filho assumisse o trono do Daomé no ano de 1818. Por sua vez, Bernardo (2019) indica que a Casa de Nagô, também em São Luís do Maranhão, foi fundada por mulheres oriundas de Abeokuta (capital do estado de Ogun, na Nigéria), sendo elas Josefa e Joana.

Esses são alguns nomes e histórias que retratam a centralidade das mulheres no período de constituição das comunidades de terreiro no Brasil, mas essa realidade não se restringe apenas a esse momento histórico. O antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2004) realizou um levantamento nos terreiros de candomblé da Bahia e indicou que, no ano de 1971, havia uma proporção de 75% de mulheres chefiando as casas e 25% de homens. Já em 2009, Ivana Bastos

dizia que “em alguns terreiros, nos mais conservadores, a supervalorização das mulheres como dirigentes de terreiros ainda é predominante” (BASTOS, 2009, p.160).

Esses apontamentos indicam que a presença das mulheres nos cargos de liderança no candomblé resiste às transformações que acompanham as mudanças na sociedade, sendo as mães de santo ainda retratadas como figuras de destaque. Por escassez de material específico, não identifiquei nenhum estudo que comprove essa mesma preponderância nos terreiros de umbanda e, ainda menos, no omolocô, entretanto, como contribuição na análise de dados, indico que em meus levantamentos de campo realizados para a construção desta tese, a partir da avaliação geral de todas as casas que visitei, o número de mulheres liderando os terreiros de umbanda era significativamente maior.

Cabe acrescentar que, além das mulheres serem maioria nos cargos de liderança, em alguns terreiros de candomblé mais tradicionais, a exemplo do Terreiro Casa Branca do Engenho Velho (Salvador/BA), apenas as mulheres podem participar dos ritos de possessão. A predominância de mulheres nesse tipo de ritual, inclusive, é uma realidade presente desde tempos remotos, como relatado por Rosamaria Bárbara:

Desde sempre temos relatos de uma certa preponderância das mulheres nas religiões de possessão, como na Grécia antiga com os cultos de mistério das Mênades; ou com importantes papéis sagrados, como o da adivinhação da Sibila ou da Pítia, até a África, com os cultos de Ísis ou da grande mãe da Mesopotâmia, na bacia do Mediterrâneo ou na Índia. A interpretação disso tudo sempre foi elemento de polêmica; as respostas encontradas pelos estudiosos foram sempre limitadas (BARBARA, 2002, p.13).

Através do mito narrado por Prandi apresentado no subitem anterior, que conta sobre a criação do candomblé, fica evidente que apenas as mulheres foram preparadas por Oxum para receberem aos Orixás por intermédio de seus corpos. Essa narrativa pode explicar, em parte, o fato de, ao menos no candomblé, haver essa predominância de mulheres nos ritos de possessão.

A predominância de mulheres incorporando os orixás e dirigindo os terreiros mais tradicionais transmitem claramente a relevância das mulheres para a religião. Por serem os terreiros mais tradicionais, ou seja, os primeiros terreiros surgidos no Brasil, supõe-se que são estes que mantêm mais vivamente os costumes herdados da África e que, de lá, o valor da mulher tenha sido transferido para nosso país (BASTOS, 2011, p.70).

Nessa linha de análise, Carneiro e Cury pontuam que nos dias de hoje é evidente que a possessão atinja não apenas às mulheres, como também aos homens nos terreiros de candomblé

de modo geral. Todavia, as autoras reiteram “a proximidade que a possessão tem com o caráter feminino, que se verifica ainda no fato de que nas primeiras roças de candomblé a possessão masculina não era permitida, e quando ocorria, era vista com reservas pelos participantes do culto (...)” (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 33).

Nesse sentido, a antropóloga Patrícia Birman disserta que até a década de 1970 os estudos sobre as religiões afro-brasileiras “reconhecem na possessão um ofício de mulheres e veem com mal-estar evidente o rompimento dessa hierarquia e dessas funções complementares entre os papéis” (BIRMAN, 1995, p.80). A autora, por sua vez, chamou a atenção para o fato de que questões de gênero no campo afro-brasileiro devem ser pensadas a partir de suas lógicas particulares, evitando que se caia em conclusões demasiadamente generalizadas. Cabe pontuar que, nessas religiões, as ações humanas são dirigidas pelas comunicações estabelecidas entre fieis e seus Orixás e Entidades espirituais. Sendo assim,

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

Desse modo, Birman analisa que cargos destinados ao feminino no candomblé podem ser preenchidos por homens homossexuais, “pelo filho-de-santo e por outras categorias possíveis” (BIRMAN, 1995, p.88). Assim, “em termos da lógica simbólica que assim se produz verifica-se a presença de um enorme campo de virtualidades em que o feminino apresenta-se na constituição de diferentes papéis de gênero” (BIRMAN, 1995, p.88).

Ao se dedicar à investigação sobre a numerosa inserção de homossexuais nos terreiros, Birman afirma que no candomblé há uma grande abertura para as suas participações em diferentes cargos do culto, diferindo-se da umbanda, onde não há a mesma densidade de integrantes homossexuais. De acordo com a autora, não há dúvida que, tanto para intelectuais que se debruçaram nas pesquisas embrionárias sobre os terreiros de candomblé, quanto para a sociedade brasileira de uma forma geral,

há o pressuposto de que candomblés – ao que tudo indica, de Norte a Sul – são lugares em que há uma particular concentração de indivíduos que são referidos como “bichas”, ou como é dito nos textos acadêmicos, “homossexuais”. Essa opinião é partilhada certamente pela maior parte dos integrantes desses cultos (BIRMAN, 1995, p.59).

A autora se estende na análise das justificativas para essa grande adesão de homossexuais nos cultos candomblecistas, todavia, por não estar no foco da análise dessa pesquisa, não irei me aprofundar em tal abordagem. Entretanto, para o objetivo desse estudo, é importante pontuar que, segundo Birman, o feminino teria um lugar especial no terreiro, pois “é no interior do feminino que todos se aproximam, se relacionam como consanguíneos partilhando da mesma casa e de vários atributos em comum” (BIRMAN, 1995, p.132). Vale ressaltar que Birman considera que feminino se refere “a um plano semântico que abarca uma gama relativamente extensa de possibilidades em termos de identidade de gênero” (BIRMAN, 1995, p.95).

Cabe acrescentar, para além do que foi desenvolvido por Birman, que é possível identificar homens heterossexuais, filhos de Orixás femininas, que ao incorporarem as suas divindades se apresentam a partir de características femininas, dada a sua relação com seu Orixá, o que não estaria relacionado necessariamente a sua identidade de gênero. Desse modo, tal como apresentado no subitem anterior, se na mitologia há uma fluidez no trânsito entre as categorias feminino e masculino, em alguns terreiros pode ser vista a mesma dinâmica. É nesse sentido que Bastos afirma que,

O campo religioso é um lócus privilegiado para a reificação do gênero, ou para a produção e reprodução dos dispositivos da sexualidade por tratar de coisas que se dogmatizam; mas o campo religioso afro-brasileiro é uma exceção, pois a performance corporal predominante com sua gramática de intimidade e confusão entre o sagrado e o profano, mostra-se o tempo todo como um lugar de “práticas transgressoras”, do “invertido”, do “diferente”. É um território onde se observa com clareza a vivência de modelos alternativos de gênero. Vive-se a desconstrução e desnaturalização do gênero (BASTOS, 2011, p.43).

Cabe ponderar, ainda, que o fato de existir essa fluidez entre os polos masculino e feminino, ao menos nos terreiros mais contemporâneos, não elimina a realidade de que a estrutura básica das casas de culto seja baseada no binarismo de gênero. Nesse sentido, é comum que os terreiros distribuam as suas tarefas separando aquelas a serem executadas por homens e aquelas a serem executadas por mulheres. Sobre esse assunto, o etnólogo Edison Carneiro realizou um estudo publicado em sua primeira versão no ano de 1948, onde apresentava um esquema mais relacionado a um plano ideal de um candomblé genuíno, que não prevalece no contexto atual, mas que vale como uma referência para pensarmos as diferentes formas de se interpretar os espaços ocupados por mulheres nos terreiros.

Segundo Edison Carneiro, a hierarquia do candomblé nagô destina funções permanentes às mulheres, como as chefias espirituais, o cuidado com os Orixás e algumas funções administrativas. Aos homens, de acordo com o autor, seriam destinadas as funções temporárias e honorárias, a exemplo do sacrifício de animais, a invocação dos Orixás durante as festas, a busca de dinheiro externo e a manutenção do altar. Nessa lógica, a inserção de homens no comando dos terreiros, quando ocorrida, estaria “prejudicando o candomblé em geral” (CARNEIRO E., 2008, p.111). Sendo assim, apesar de dar destaque à posição de liderança das mães de santo, Edison Carneiro descreve funções estritamente domésticas para as mulheres, entre elas “a necessidade de cozinhar as comidas sagradas, de velar pelos altares, de enfeitar a casa por ocasião das festas, de superintender a educação religiosa de mulheres e de crianças” (CARNEIRO E., 2008, p.111). Nesse sentido, às mulheres estariam destinadas às atribuições internas ao terreiro, enquanto aos homens seriam atribuídas funções externas, conforme explica Birman,

Estamos, pois, diante de um quadro que se apresenta com uma certa lógica. As funções masculinas e femininas são opostas e complementares: interior/ exterior à casa, possessão/ não possessão, magia/ trabalho, religião/ sociedade, mulher/ homem, mãe-de-santo/ ogã, são as polaridades que se desenham a partir da hierarquia tal como concebida na descrição de Edson Carneiro (BIRMAN, 1995, p.80).

Por sua vez, contrapondo as interpretações de Edison Carneiro, Leni Silverstein (1979) desenvolveu um estudo no candomblé da Bahia a partir de uma abordagem antropológica feminista, onde analisou as mães de santo como detentoras de um poder econômico e político, o que extrapola os limites das funções estritamente domésticas que foram atribuídas nas pesquisas realizadas até aquele momento. Assim, a autora disserta: “vejo a mãe-de-santo como uma pessoa política (no sentido amplo), atuante e ativa no mundo de hoje, e não só como uma figura religiosa cuja única ou principal atividade seja cumprir as funções rituais dentro de um terreiro” (SILVERSTEIN, 1979, p.159). Por essa via, “a distinção corrente de que pertence ao homem a esfera pública e à mulher a esfera doméstica se dissolve claramente no caso da mãe-de-santo no candomblé da Bahia. Ela usa sabiamente a esfera doméstica para atingir a esfera econômica e política” (SILVERSTEIN, 1979, p.159).

Silverstein (1979) afirma que as mulheres que ocupam os cargos de liderança nos terreiros são escolhidas ainda jovens, quando são identificadas por outra mãe de santo como aquelas que adquirem qualidades herdadas dos deuses e que foram escolhidas pelos Orixás. Elas recebem um cuidado e um treinamento específico, para que mais tarde possam assumir sua

função de liderança. Geralmente associa-se a elas as características de carisma, uma inteligência acentuada, sensibilidade, autoridade e capacidade de liderança. Esses aspectos contribuem para a direção do terreiro e sua relação com os Orixás. Nessa via, o poder e a autoridade que as mães de santo adquirem para trabalhar diretamente com os Orixás advém do controle do conhecimento das tradições e dos segredos do candomblé, além da sua experiência no terreiro.

Esse conhecimento fornece status e prestígio a essa mãe de santo. Logo, a mãe de santo torna-se “o repositório personificado de todos os elementos que compõem a tradição oral, assim como a conduta simbólica mais importante junto aos Orixás” (SILVERSTEIN, 1979, p.148). Todavia, essa compreensão do poder religioso por si só se torna limitada para se perceber a significância do papel das mulheres nos terreiros. Segundo a autora,

Não obstante seja evidente que certas mães-de-santo possuem de fato personalidades marcantes, que sua autoridade se estende além da atividade cerimonial, e que seu prestígio permeia e reverbera bastante além das fronteiras dos templos, permanece o consenso de que a fonte de seu poder está na mediação exitosa (em vários graus) com os Orixás. Sua capacidade para dirigir seu terreiro e sua “família” é portanto aceita como sendo de importância secundária (SILVERSTEIN, 1979, p.149).

Nesse sentido, Silverstein destaca que dentro da própria organização social do candomblé se estabelecem mecanismos para que as famílias de santo sobrevivam, se sustentem e cresçam, ou seja, que se reproduzam socialmente. Desse modo, a autora vê a família de santo como “uma fonte de poder”, sendo as estratégias de sua manutenção conduzidas pelas próprias líderes religiosas. Assim disserta, “se nós concebermos uma mãe de santo não meramente como uma mediadora entre as pessoas e os santos, mas também como uma participante ativa no mundo, nós podemos analisar as estratégias utilizadas para ela sobreviver” (SILVERSTEIN, 1979, p.150).

Desse modo, as mães de santo são responsáveis por criar condições para que um terreiro sobreviva e, assim, são elas quem administram ou mesmo criam os recursos necessários para a manutenção desses espaços, inclusive, estabelecendo relações sociais com pessoas em condições privilegiadas. Logo, somente através de suas criatividades e agências, elas conseguem retornos financeiros que propiciam as condições de cuidado aos Orixás, de sustentação dos terreiros e de expansão das famílias de santo, sendo, portanto, ativas economicamente e politicamente.

A autora acrescenta, ainda, que em sua pesquisa realizada em Salvador, ela constatou que as pessoas criam, no candomblé, uma ideologia popular da mulher negra como “mãe-de-todo-mundo”, havendo aí um caso de inversão simbólica, “na qual a posição da mulher negra e pobre é colocada em oposição à posição que ela realmente ocupa atualmente na vida cotidiana” (SILVERSTEIN, 1979, p.161). Para Silverstein, “esta inversão simbólica (...) tem sua raiz última no fato de que a hierarquia do parentesco ritual que compõe a família-de-santo tem uma estrutura oposta ao tipo ideal de família brasileira, a família patriarcal” (SILVERSTEIN, 1979, p.161). Portanto, defende a autora, “a família [de santo] pode ser vista como uma fonte de poder, particularmente para as mulheres” (SILVERSTEIN, 1979, p.160). Embora não haja bibliografias que tratem sobre esse assunto especificamente no campo da umbanda, defendo que essas mesmas interpretações feitas pela autora sobre a fonte de poder para as mulheres no candomblé podem ser atribuídas ao caso das mulheres umbandistas.

Corroborando com as ideias expressas por Silverstein, Makota Valdina Oliveira, filiada ao Terreiro Unzó Onimboyá na Bahia, discute no vídeo documentário ‘*A Dona do Terreiro*’ que no passado as mulheres líderes de terreiro ocupavam espaços políticos através de suas agências cotidianas. Assim ela afirma:

As mulheres de candomblé não estavam ocupando espaços como ocupam hoje, são pequenos espaços, mas são um avanço que a gente tem conquistado. Entretanto, essas mulheres sempre fizeram política, a meu ver. Porque, naquela época, quantas insurreições, quantas coisas eram articuladas no fundo, num quintal de um terreiro? Muitas. A gente sempre fez política, negro nunca deixou de fazer política nesse país. De forma diferenciada, mas a gente sempre fez. E a mulher estava lá, sempre esteve (A DONA DO TERREIRO, 2016).

Por sua vez, descrevendo as vivências das mães de santo no candomblé na Bahia, na década de 1930, Landes relata que eram feitas visitas constantemente a essas lideranças em seus terreiros. Segundo as anotações de campo da autora, “a mãe, cercada pelas sacerdotisas de menor graduação, vive na casa de culto, tanto para estar na companhia dos deuses a quem serve quanto para atender aos clientes que necessitam da sua intercessão junto aos deuses” (LANDES, 2002, p.321). Para a antropóloga, “idealmente, a mãe [de santo] é uma mulher madura, de caráter ascético, enfronhada nas tradições do cargo a que se ascendeu após anos de serviço em postos inferiores da hierarquia do culto” (LANDES, 2002, p.342). A autora salienta, ainda, que a mãe de santo é treinada para chefiar com independência, de modo que “evolui para um tipo de matriarca que é, não apenas singular nos tempos modernos, mas anacrônico no

Brasil patriarcal” (LANDES, 2002, p.342). A autora também menciona a autoridade dessas mulheres relatando, “a fala segura e o andar equilibrado da mãe predispõem os seus subordinados à obediência, pelo menos na sua casa e diante dos seus olhos. Sob a sua direção florescem a paz e a segurança” (LANDES, 2002, p.321).

As pesquisadoras feministas Sueli Carneiro e Cristiane Cury advertem que essa autoridade “extrapola o plano religioso e estende-se às relações pessoais e a todo projeto de vida do membro de candomblé. Isto se deve aos mistérios que a Iyalorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social para a comunidade” (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 30). As autoras relatam, ainda, que as mães de santo são

as grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as formas de manipulação das forças da natureza. Sabem manipulá-las para solução de problemas da existência concreta e espiritual dos indivíduos que estão sob sua guarda (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 30).

Por sua vez, para a socióloga Jaqueline Santos, “as mulheres são responsáveis pela tradição e pela ortodoxia religiosa do candomblé, e é justamente daí que elas extraem reconhecimento, respeito e prestígio, ainda que inseridas em uma realidade opressora” (SANTOS J., 2018, p.53). Segundo a autora, as agências das mães de santo atingem ainda a vida pública do país, assim disserta que,

ao falarmos das mulheres de santo, damos visibilidade a grandes figuras que são bem-sucedidas não apenas na criação de novos “filhos de santo”, mas também pelo seu papel na gerência cotidiana das casas de culto e pela projeção conquistada na vida pública do país, liderando movimentos pela liberdade religiosa e dando visibilidade ao candomblé. A despeito de todo o preconceito, toda a resistência e toda a intolerância, elas são lideranças fortes, que preservam saberes e costumes tradicionais, denunciam violências e muitas vezes tomam a dianteira em movimentos pelo reconhecimento do candomblé e pela defesa da diversidade religiosa como um todo (SANTOS J., 2018, p.57).

Dessa forma, a partir dessas referências, torna-se evidente que as funções atribuídas as mães de santo extrapolam a esfera doméstica e atingem um plano político, econômico e social. Nessa lógica, para Carneiro e Cury, “o candomblé propicia à mulher abrir um espaço de competição com o homem e a sociedade machista, que a rigor não lhe é dado” (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 33), além disso, afirmam as autoras, “apoiada nos orixás, ela [a mulher]

justifica uma possível rejeição ao homem, com ele se confronta abertamente e, em alguns casos, afirma sua capacidade de superá-lo” (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 33).

É importante mencionar, ainda, que as mulheres que não estão nos cargos de liderança dos terreiros, embora não estejam no ápice da hierarquia, também desempenham funções de suma relevância dentro dos rituais, sendo seus trabalhos valorizados pela comunidade de terreiro. Nesse sentido, Carneiro e Cury afirmam que, se por uma via as atividades realizadas por essas mulheres em seus cotidianos são socialmente desvalorizadas, na esfera religiosa essas atividades são ritualizadas e sacralizadas. Assim, as autoras explicam que,

a Iyabase, cargo hierárquico feminino, tem por função ritual principal cozinhar para os orixás; a Iyaefun “cria” os iyawôs durante a iniciação e os tutela permanentemente; a Iyamoro se ocupa dos rituais para Exu; as Ekedis cuidam dos orixás e do físico dos filhos de santo, dando-lhes toda a assistência durante a incorporação. Por isso elas são tratadas com respeito e reverências especiais por toda a comunidade, pois ter um cargo na hierarquia do candomblé implica em prestígio perante as demais roças e mesmo nos ambientes onde esse tipo de culto é valorizado, ou mesmo folclorizado (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 31).

Jaqueline Santos também discute as funções que são prestigiadas dentro da comunidade religiosa e vistas com descaso na sociedade, a exemplo daquelas relacionadas ao preparo de alimentos, conforme relata a autora:

a centralidade da comida, muitas vezes utilizada como oferenda aos orixás e de suma importância nas festas religiosas, por exemplo, concentra essa aparente contradição entre valorização e desdém das atividades exclusivamente femininas, sendo entendida como um privilégio no candomblé e uma função “menor” no mundo laico. O preparo dos alimentos tem uma função sagrada, ritual e simbólica, que alimenta corpo e espírito e opera como moeda de troca entre humanos e orixás, os ancestrais divinizados ligados a elementos da natureza (SANTOS J., 2018, p.56).

Podemos atribuir a mesma relevância às atividades que são desenvolvidas por mulheres nos rituais da umbanda, ainda que não sejam atividades exclusivamente destinadas a elas. A exemplo das cambonas que desempenham a responsabilidade de preparar o terreiro, cuidar das Entidades e auxiliá-las na decodificação de mensagens enviadas à assistência, e as médiuns que trabalham utilizando seus corpos como canais de comunicação entre o mundo espiritual e terreno. Todas essas funções são de grande responsabilidade e bem respeitadas dentro das casas umbandistas.

Assim as mulheres negras, brancas e mestiças exibem hoje suas saias coloridas, seus ojás e batas brancas engomadas durante as festas. Assim elas trabalham, cantam e

dançam noite a dentro para os seus orixás; assim elas entendem que apesar de Oxalá ser o grande genitor masculino, ele se curva em adobale (gesto que exprime prostrar-se em sinal de reverência) diante de Oxum, o poder genitor feminino. Elas sabem que apesar de Oxalá só poder usar a cor branca, ele coloca nos cabelos a pena vermelha, o ekodide, em homenagem ao sangue menstrual, símbolo da fertilidade e da concepção (CARNEIRO; CURY, 1993, p. 35).

É possível constatar, portanto, que as mulheres de terreiro vivenciam experiências na esfera religiosa que diferem de outros espaços sociais em que emerge o patriarcado. Não pretendo afirmar, todavia, que os terreiros estejam isentos das tendências sexistas de nossa sociedade, sendo possível identificarmos comportamentos machistas e excludentes em determinadas casas ou em situações específicas, o que vai variar consideravelmente de acordo com cada terreiro e, principalmente, das orientações de seus ou suas dirigentes. Todavia, busco aqui defender que, em uma visão totalizante, os cultos de matriz africana concedem um espaço de centralidade às mulheres e de valorização do feminino, o que, como já apontado, pode ser visto desde os mitos às experiências rituais e, ainda, pode ser identificado na própria história de formação desse campo religioso no Brasil, onde as mulheres foram as responsáveis pela fundação das primeiras casas de culto. Nesse processo, as mulheres negras se destacam como grandes guardiãs de um saber ancestral, todavia, nos dias de hoje, mulheres negras e brancas se aliam no processo de continuidade dessa história.

4. O ILÊ AXÉ EGUN E SUA LIDERANÇA FEMININA

Figura 2 - Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Até meados de 2019, a pesquisa de campo desta tese objetivava analisar as experiências religiosas de mulheres em cinco diferentes terreiros de umbanda de Juiz de Fora. Até que, em agosto desse mesmo ano, conheci Dalmaci de Oyá e seu barracão Ilê Axé Egún, encontro esse determinante para a mudança no rumo desse trabalho. Além de outros fatores também relevantes que contribuíram para a mudança na metodologia, optando-se por apenas um campo de estudo, nesse caso um barracão Omolocô, foi determinante a receptividade que Dalmaci me ofertou em sua casa e, posteriormente, a abertura que ofereceu à minha pesquisa.

Cheguei até esse barracão através da indicação de uma amiga professora, estudiosa das comunidades de terreiro daquela cidade, que me passou uma lista de casas chefiadas por mulheres. Entre outros contatos, realizei uma ligação à Dalmaci, onde me apresentei e relatei sobre o meu interesse em conhecer a sua casa. Por sua vez, ela me informou o dia de sessão e me recomendou chegar um pouco mais cedo, antes de se iniciarem os trabalhos. Desse modo, às 19h30 de uma quarta-feira, eu me fiz presente conforme o nosso combinado.

Ao entrar no barracão, encontrei Dalmaci de Oyá sentada ao fundo do salão, observando atentamente a todas(os) que chegavam àquele ambiente. Ao me receber, me disse para que eu ficasse à vontade e que me sentasse nos bancos de madeira onde ficam alojados as(os) consulentes. Entretanto, antes de me acomodar, pedi um copo d'água a fim de introduzir uma conversa, o que se estendeu por alguns bons minutos de papo. Nesse diálogo, rapidamente ela deixou claro que a hierarquia é uma das chaves centrais para o funcionamento daquele terreiro: *“se não respeitar a hierarquia, prefiro que nem entre aqui na minha casa”* (DALMACI DE OYÁ, 2019), dizia ela. Sua autoridade e respeito foram os temas principais da nossa conversa introdutória. *“Aqui nessa casa, se falar junto comigo eu quebro o dente”* (DALMACI DE OYÁ, 2019), foi o modo de se expressar ao contar sobre a relação de ordem imposta às suas filhas e filhos de santo. Um pouco mais de conversa e ela me contou, também, um resumo de sua história na religião, assunto que veio a se aprofundar nas entrevistas subsequentes.

Em seguida àquela conversa, Dalmaci ordenou o início da sessão. Sentada novamente em sua cadeira, posicionada ao lado de três tambores sagrados, em silêncio, a Iyalorixá observava criteriosamente todo o desenvolvimento da ritualística. Em alguns instantes, incorporou o Baiano³² Zé Capoeira, Entidade responsável por guiar e estruturar o Ilê Axé Egun. Atentamente, o Baiano se dirigiu à cada filha e filho de santo e às pessoas da assistência lhes cumprimentando e iniciando um breve diálogo. Todavia, naquele dia a passagem do Baiano na casa foi rápida e, logo, Dalmaci voltou a se sentar observando o desenvolver daquela sessão. Em determinados pontos cantados, ela se levantava e se colocava a dançar alegremente e, por algum tempo, sentou-se também ao lado da assistência, onde discorria em conversas descontraídas com as(os) consulentes. Ao incorporar o Baiano, a expressão no rosto de Dalmaci era de bravura, suas vestes não foram substituídas, mantendo-se o uso de uma saia longa e uma camisa larga de pano, entretanto, foi acrescido um chapéu de palha.

Quando a sessão se encerrou, todas as pessoas que estavam na casa compartilharam um jantar e confraternizaram aquele momento junto às conversas e brincadeiras conduzidas pela Iyalorixá. Embora no início de nossa conversa Dalmaci tenha demarcado o seu espaço de autoridade, demonstrado posturas rigorosas em relação ao trato com os membros da casa, durante a sessão sua feição de afeto e seus toques de cuidado sobressaiam a cada benção que

³² Na umbanda, os Baianos são: “os representantes de uma certa Bahia mítica, terra das noites de magia nos candomblés, de malandros capoeiristas e mulherengos e das baianas, a um só tempo, quituteiras e mandingueiras. Entidades extrovertidas e alegres, muito comunicativas. Adoram uma batida de côco, um cigarro de palha e uma dose de pinga. As baianas vestem-se com suas saias rodadas e os homens usam chapéus de palha ou couro. Suas giras são marcadas pela descontração e alegria. Conversam com o público, gostam de dançar e as entidades masculinas não deixam de se insinuar para as mulheres presentes” (FILHO, 2006, 35).

suas filhas e filhos lhe pediam ao entrar no terreiro. Não diferentemente, o tratamento ao qual ela se dirigiu a mim foi acolhedor e, ao final da sessão, nossa despedida foi marcada por um abraço forte acompanhado por um convite para que eu retornasse às próximas reuniões.

A seguir, irei apresentar dados descritivos sobre o Ilê Axé Egun e detalhar narrativas que buscarão evidenciar parte da trajetória da Iyalorixá Dalmaci de Oyá. Entretanto, antes disso, apresentarei um breve panorama do campo afro-religioso em Juiz de Fora tendo como objetivo, não apenas contextualizar o local onde está inserido o barracão em estudo, mas, ainda, evidenciar uma certa sincronia entre o que se vive no cenário religioso afro-brasileiro juiz-forano e o processo de formação do próprio Ilê Axé Egun.

4.1 – RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS EM JUIZ DE FORA

A invisibilidade pública da umbanda em Juiz de Fora é um aspecto do escondido. São centros que estão abertos ao público, mas que só se descobre a sua existência quando algum conhecido, amigo ou parente indica e fornece a localização. Desta forma, as religiões afro-brasileiras na cidade, caracterizam-se por uma postura oposta à das religiões que tentam publicamente, midiaticamente atacá-las por sua potência, sua vitalidade subterrânea (FLORIANO, 2020, p.43).

O estudo sobre o campo religioso afro-brasileiro em Juiz de Fora é algo que vem se consolidando, embora a cidade tenha um grande número de terreiros que praticam diversas vertentes das religiões de matriz africana. Entres as pesquisas até então realizadas, destacam-se os trabalhos desenvolvidos pela cientista da religião Maria da Graça Floriano e a antropóloga Fátima Tavares, que apontam o seguinte:

vale observar que a memória da tradição afro-brasileira local é bastante dispersa e pouco conhecida dos adeptos dessas religiões, o que nos remete ao caráter “escondido”, surpreendentemente subterrâneo nestes tempos onde a diversidade religiosa configura um valor (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.166).

Em artigo publicado em 2003, Floriano e Tavares apresentam uma contextualização histórica das religiões afro-brasileiras na cidade de Juiz de Fora a organizando em três diferentes fases: o surgimento da umbanda local; o movimento de organização da umbanda; a chegada do candomblé. No primeiro estágio, as autoras indicam uma possível continuidade entre a umbanda e algumas tradições anteriores a ela, afirmando que: “não são raros os casos em que nossos entrevistados, ao enfatizarem a antiguidade da tradição familiar umbandista na

qual eles foram criados, utilizam designações como espiritismo, a cabula ou canjerê” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.167). Todavia, as pesquisadoras informam que não há consenso entre as pessoas entrevistadas em relação à essa possível continuidade da umbanda e as tradições religiosas que a antecederam na localidade.

Interessante pontuar que, em sua tese de doutorado em Ciência da Religião, Floriano (2009) realiza um estudo apurado em jornais de Juiz de Fora onde se faz possível identificar a presença das religiões de matriz africana no município em diferentes momentos de sua história. Segundo a autora, em 1906 o *Jornal do Commercio* dizia sobre uma “infinidade de seitas” apontadas como fetichismo. Já no ano de 1925, o jornal *O Pharol* relatava que “a feitiçaria em Juiz de Fora está medonha e horrível. Quase em todos os pontos da cidade e dos subúrbios se encontram casas de feitiçaria” (FLORIANO, 2009, p.22).

Ainda em relação à primeira fase da contextualização histórica apresentada por Floriano e Tavares, ganha destaque nas narrativas apresentadas por suas interlocutoras e interlocutores a figura de Amerinda, popularmente chamada de Dona Mindoca, zeladora de um dos centros de umbanda que se tornou conhecido como um dos mais antigos de Juiz de Fora. Localizado na estrada que liga o Bairro Borboleta ao Bairro São Pedro, o centro de Dona Mindoca realizava suas sessões públicas nas segundas, quartas e sextas-feiras, sendo tão famoso que alcançou popularidade para além da cidade de Juiz de Fora, atraindo diferentes perfis de visitantes (FLORIANO; TAVARES, 2003). Referindo-se a Dona Mindoca, Floriano e Tavares indicam que, “assentada na força do seu “feitiço” e da sua personalidade são frequentemente lembradas as histórias sobre sua capacidade de ludibriar a força policial ou mesmo de se confrontar com ela” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.171).

Curioso notar que, ao falar de Dona Mindoca, Floriano e Tavares estão se referindo a uma mulher branca, cuja popularidade de percussora se consagrou entre pessoas antigas na umbanda juiz-forana. Todavia, como as próprias autoras indicam, “outros nomes, considerados muito antigos, também foram lembrados nas entrevistas” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.169), entre eles estão Maria de Nazaré, Inácia, Sebastiana e Mané pé-de-ferro. Sobre Inácia e Sebastiana, as autoras não apresentam descrições de suas figuras, tampouco de seus centros, possivelmente em decorrência da escassez de informações sobre elas. Sobre Maria de Nazaré, no entanto, indicam o seguinte:

Além da Mindoca, “Maria de Nazaré” ou “Tia Maria”, como era conhecida, também foi citada como uma das mais antigas. Maria de Nazaré era uma “mulata clara”,

moradora do município vizinho de Lima Duarte, que se tornou uma médium famosa na região. Um empresário local a trouxe a Juiz de Fora para realizar um “trabalho de desobsessão” na casa de um amigo, em 1921. Ela continuou morando em Juiz de Fora, fundando o Centro Espírita “Amor aos Desencarnados” que, segundo entrevistados, teria sido o primeiro centro a se registrar, fato ocorrido em 1934 (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.169).

De acordo com Floriano e Tavares, Maria de Nazaré, falecida no ano de 1963, teve um importante papel na propagação da religião umbandista na cidade, pois ela preparava os médiuns de sua casa para que fundassem outros centros. Foi, portanto, através de seus direcionamentos, “que surgiram os Centros “Pai Tobias”, “São Jorge”, “Venâncio Café”, além de centros em outros municípios da Zona da Mata e em Belo Horizonte” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.169).

Por sua vez, Manoel Lopes da Silva, homem negro que ficou conhecido como Mané pé-de-ferro, fundou em 1931 o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda. Sobre esse terreiro encontram-se maiores informações disponíveis, uma vez que seu funcionamento ainda é ativo e, também, por ter sido foco de estudos de uma tese de doutorado (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018). De acordo com tal pesquisa, nascido na cidade mineira de Bias Fortes, Manoel Lopes da Silva se mudou para a cidade de Juiz de Fora no final da década de 1920. Casado com Geralda Germano Lopes, nessa mesma época Manoel Lopes buscou a cura para a enfermidade de um de seus filhos, através das orientações espirituais da já citada Dona Mindoca. Conforme relata a pesquisa de Albuquerque Júnior, nessa consulta a Entidade que respondia através do intermédio da sacerdotisa informou que o problema de Manoel Lopes somente seria resolvido quando ele assumisse o seu próprio destino espiritual e fundasse um terreiro de umbanda. Assim, em decorrência desse direcionamento, surgiu o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda e naquele mesmo momento foi sanada a enfermidade de seu filho Isaias Lopes da Silva (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018). Manoel Lopes da Silva faleceu no ano de 1962, quando então o terreiro passou a ser liderado pelos seus filhos Israel e Isaias. Em 1989 o cargo foi passado para Dona Iracema, que liderou a casa até o ano de 2020 quando veio a falecer sendo vítima da covid-19.³³

Retomando à linearidade apresentada por Floriano e Tavares (2003), as autoras consideram como uma segunda fase na história de consolidação do campo afro-religioso em

³³ Com o falecimento de Iracema, o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda entrou em um período de suspensão de atividades, a partir do qual se espera decidir sua(seu) nova(novo) dirigente.

Juiz de Fora o período em que ocorreram as tentativas de organização e de publicização da umbanda. Segundo as autoras, decorrente do ingresso de líderes umbandistas na esfera política partidária, no final da década de 1960 ocorreu a politização do movimento umbandista em diferentes cidades, entre elas o Rio de Janeiro e São Paulo, o que parece ter refletido no cenário religioso juiz-forano.

Floriano e Tavares indicam que “a partir dos anos 60, surge na cidade um movimento visando unir e organizar os umbandistas” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.171). Esteve à frente dessa organização Hélio Zanini, “político da cidade que, entre 1972 a 1984, elegeu-se vereador por diversas vezes, chegando à presidência da Câmara Municipal em 1981” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.171). O projeto idealizado para a umbanda em Juiz de Fora por Zanini recebeu influências diretas do modelo carioca, assim, enquanto vereador, concedia alvarás provisórios de funcionamento aos terreiros até que eles conseguissem os seus registros definitivos no Cartório de Registro Civil. Em consequência dessa atuação, em 1979 a Federação Umbandista de Juiz de Fora adquiriu personalidade jurídica.

As pesquisadoras apresentam, ainda, informações de que na década de 1980 uma entidade denominada Quilombo dos Palmares, liderada pelo movimento negro, tentou organizar o movimento umbandista de Juiz de Fora. Entre suas ações, o grupo promovia no segundo domingo de maio, o evento Festa do Preto-Velho, que era realizado em uma área pública chamada Parque da Lajinha. Entretanto, essa iniciativa teve pouca adesão da comunidade religiosa. Outra ação organizada por um líder comunitário e então candidato a vereador, foi a criação da Associação das Raízes Africanas e Rituais Umbandistas (Ararum), responsável pela publicação de um pequeno jornal e realização de apresentações públicas com danças e cantos da umbanda que ocorriam em um ponto central da cidade, o Parque Halfeld. De acordo com as autoras, “essas tentativas de publicização da umbanda por lideranças políticas esbarram, no entanto, no caráter “escondido”, mantido por essa religião, mesmo considerando-se o contexto atual de pluralismo religioso” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.172).

Por sua vez, a cientista da religião Dilaine Sampaio observa, em sua dissertação de mestrado, que houve um atraso nas tentativas de organização da umbanda em Juiz de Fora, se comparado esse processo aos que ocorreram nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, por exemplo. Entre os fatores que justificam essa defasagem, a autora atribui a força da tradição católica e ao prestígio do Kardecismo na cidade, conforme relata:

Deve-se observar que o atraso nas tentativas de organização da umbanda, em relação ao Rio de Janeiro e a São Paulo por exemplo, não deve ser atribuído somente a pouca capacidade de articulação dos umbandistas locais pois ainda que a *lógica do conflito* – intrínseca às religiões afro-brasileiras de modo geral – tenha contribuído, as fontes pesquisadas permitem afirmar que a força da tradição católica nesta cidade fez com que o movimento de organização umbandista ocorresse tão tardiamente. Além disso, o prestígio adquirido pelo kardecismo em Juiz de Fora, também às custas de um discurso por vezes demarcador em relação a umbanda, pode ter influenciado o retardo do movimento de publicização da religião umbandista (SAMPAIO, 2007, p.38 – grifo da autora).

Apesar da organização tardia da umbanda em Juiz de Fora, analisada por Sampaio, o número de terreiros na cidade era grande, como demonstram as fontes analisadas por Floriano em sua tese de doutorado. Segundo a autora, em 1973 o jornal *Diário da Tarde* divulgava a existência de 486 terreiros registrados oficialmente e mais 300 que funcionavam de forma autônoma, totalizando 786 casas de umbanda em Juiz de Fora. Essa informação parece se originar de um certo exagero, ponderado até mesmo pelo próprio colunista do jornal. Por sua vez, três anos depois, em 1976, o livro *Folclore no Setor Religião em Juiz de Fora* divulgava a informação sobre a existência de mais de 200 terreiros, sendo 86 desses registrados em cartório (FLORIANO, 2009). Apesar da imprecisão de veracidade sobre esses números, os dados indicam a grande expressividade dos terreiros na década de 1970. Já em finais da década de 1980, Hélio Zanini, através do *Jornal da Tarde*, aponta sobre o funcionamento de 600 terreiros na cidade (FLORIANO, 2009). Mais uma vez, o número divulgado é significativo.

Os finais da década de 1980 marcam a terceira fase da cronologia trabalhada por Floriano e Tavares. Segundo as autoras, foi esse o momento em que o candomblé chegou a Juiz de Fora em sua maior notoriedade. As pesquisadoras discorrem que nas entrevistas que realizaram com antigos religiosos e religiosas, foi indicado que, anteriormente a essa datação, existiu uma mãe de santo que praticava o candomblé na cidade. Todavia, as autoras destacam que “na memória local, partilhada tanto pelos adeptos da umbanda como do candomblé, é nessa época que essa religião finca raízes na cidade” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.173). Esse episódio se iniciou com a feitura³⁴ no santo de pessoas de Juiz de Fora que estabeleceram vínculos com terreiros de candomblé da Baixada Fluminense e de Niterói, no estado do Rio de Janeiro. Decorrido um tempo após suas iniciações nos ritos candomblecistas, essas pessoas, que em maioria eram dirigentes de centros de umbanda, iniciaram os seus próprios filhos e filhas de

³⁴ “Processo ritual que tem por resultado habilitar o noviço a receber seu santo” (FLAKSMAN, 2014, p.262).

santo no candomblé em Juiz de Fora, contando com a supervisão de seus pais e mães de santo do estado vizinho.

As autoras ponderam que essa introdução do candomblé na cidade juiz-forana enfrentou seus próprios desafios. Entre esses problemas, estavam aqueles que se concentravam dentro dos próprios terreiros, de modo que foi necessário reconfigurar o perfil das casas que até então eram dirigidas por umbandistas e agora candomblecistas. O segundo obstáculo se refere às relações entre o candomblé e a cidade, que até então não era familiarizada com tal vertente religiosa. Sobre a reordenação dos centros, Floriano e Tavares indicam que alguns terreiros realizaram mudanças tais como a retirada de imagens de santos católicos, entre outras ações que trariam um perfil mais aproximado aos ritos candomblecistas. Entretanto, pontuam as autoras, prevaleceu como uma solução adotada pelas(pelos) dirigentes “a convivência das atividades rituais características de cada religião” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.174). Sendo assim, ainda que agregando elementos do candomblé, as mães e os pais de santo continuaram dirigindo as suas giras de umbanda, dando prosseguimento aos rituais com as Entidades umbandistas. Segundo as autoras,

A despeito das diferentes formas de rearranjo produzido entre a “herança” umbandista e a iniciação no candomblé, ressaltamos ser essa uma característica marcante da tradição afro-brasileira da cidade: de uma certa forma, os candomblecistas não deixaram de ser umbandistas (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.174).

Floriano e Tavares notam, ainda, que essa relação entre umbanda e candomblé por algumas vezes se deu como uma necessidade da pessoa religiosa que lidera as casas de culto, uma vez que os laços anteriormente estabelecidos com a religião umbandista não poderiam ser desfeitos. Segundo as autoras,

Uns por opção, outros por necessidade, para esses adeptos a iniciação no candomblé configura uma etapa do seu desenvolvimento espiritual, mas, para que seja bem sucedida, é necessária a manutenção dos laços de obrigações recebidos na umbanda. As raízes umbandistas são reivindicadas por todos eles como intrínsecas a sua herança pessoal (todos são “feitos de nascença” ou “desenvolvidos” ainda quando criança) e local (“a umbanda é a raiz de Juiz de Fora”) (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.175).

É possível perceber, portanto, que a associação entre os elementos da umbanda e do candomblé em Juiz de Fora se faz comum e possui suas características próprias. É interessante notar, assim, que as referências apresentadas por Floriano e Tavares sobre esse processo de intercâmbio condizem ao que é percebido no caso do Ilê Axé Egun que, a partir da prática do

omolocô, encontrou a possibilidade de conciliar as trajetórias religiosas da Iyalorixá Dalmaci de Oyá tanto na umbanda, como no candomblé, como será apresentado em capítulo posterior.

4.2 - O ILÊ AXÉ EGUN

Figura 3 - Área interna do Ilê Axé Egun. Foto: Kelly Rabello, 2021.



“*Ilê Axé Egun*”, segundo Dalmaci de Oyá, significa “*Casa de Força dos Mortos*”. Cabe observar que o termo *Ilê* é recorrente nos nomes dos terreiros de candomblé e seu uso, segundo o autor José Flávio de Barros, está associado ao cotidiano das pessoas que cultuam aos Orixás podendo ser designado ao lugar onde a família reside, uma vez que muitas vezes o próprio terreiro é o lugar de moradia de seus dirigentes. Ainda segundo o autor, o termo faz alusão a outros diferentes significados, conforme explica a seguir:

Alude, também, ao Ilê Orixá, isto é, às diversas construções que abrigam os objetos simbólicos (assentamentos) de cada um dos orixás que compõem o conjunto denominado Terreiro, Roça, candomblé ou Casa-de-Santo. Na África, possui também a acepção de cidade. No novo contexto, Ilê possui ainda o sentido de comunidade, relacionando as diversas casas de uma mesma origem, ou seja, pertencentes a uma mesma tradição cultural, “nação” (BARROS J., 2010, p.29-30).

No trecho transcrito acima, Barros menciona o *Ilê* ao sentido de comunidade que estaria relacionado a alguma nação do candomblé. No caso do Ilê Axé Egun, existem referências às nações de candomblé Nagô e Angola, as quais a Iyalorixá possui um forte vínculo pessoal. Todavia apresenta, ainda, elementos da umbanda, também relacionados às trajetórias de vida de Dalmaci de Oyá, vínculos esses que serão narrados a seguir. Trata-se, portanto, de uma casa omolocô onde os elementos do candomblé e da umbanda se associam de forma complementares.

Ao se referir a esse assunto, a Iyalorixá alerta que não se trata de uma casa de Umbandomblé³⁵, pois, no seu entendimento, “*candomblé e umbanda não se misturam, é água e óleo. (...) Então quer dizer, você faz as duas forças caminharem lado a lado, mas com certo espaço no meio*” (DALMACI DE OYÁ, 2020). Por essa razão, é possível identificar, tanto na arquitetura e nos objetos sagrados da casa, quanto nas sessões rituais e na estrutura organizacional do barracão, elementos que façam referência ao candomblé e a umbanda. Por exemplo, a hierarquia se define conforme a que é seguida pelo candomblé, bem como a designação da maioria dos cargos, a ornamentação da casa e as vestimentas também seguem os padrões candomblecistas, todavia, as sessões abertas são destinadas à incorporação³⁶ das Entidades da umbanda, assim como os pontos cantados são, muitos deles, destinados a esses guias espirituais.

Sobre as estruturas físicas do Ilê Axé Egun, ao seguir o corredor que passa pela lateral da residência onde vivem Dalmaci e seus familiares, é chegada a entrada do barracão, onde há um canteiro em que estão plantadas árvores e ervas sagradas. Também nessa porção frontal, há uma grande mangueira que entrecorta a residência construída no segundo piso da casa da Iyalorixá, onde reside seu filho consanguíneo. No largo tronco dessa árvore, são inseridos assentamentos para Exu. Outros assentamentos para Exu e Ogum³⁷ estão instalados ao lado da porta de entrada do salão. Ainda nas proximidades, está o Cruzeiro das Almas envolvido por

³⁵ “Umbanda Traçada ou Umbandomblé: neste ramo embora haja diferença entre a Umbanda e o candomblé, ora o sacerdote trabalha com o candomblé, ora com a Umbanda, em um mesmo local, mas em dias diferenciados” (PIMENTEL, PORTUGAL, 2011, s./p.).

³⁶ A literatura contemporânea utiliza o conceito possessão, todavia, para a Iyalorixá Dalmaci de Oyá, o termo correto seria incorporação uma vez que, segundo a sua visão, a possessão é algo que somente acontece sem o consentimento do fiel. Respeitando as especificidades do campo de estudo, utilizo, portanto, o termo incorporação ao falar sobre a presença das Entidades espirituais no corpo das médiuns no Ilê Axé Egun.

³⁷ “É o Deus do ferro, da agricultura da guerra, da caça. Protetor dos artesãos e dos que trabalham com ferro” (BARROS, 2010, p.119).

um lenço branco e um rosário, acompanhado das imagens de Zé Pelintra³⁸ e São Lázaro/Omolu³⁹. Por fim, se encontra nessa mesma área a Casa dos Orixás⁴⁰.

Figura 4 - Assentamento para Exu. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Figura 5 - Assentamento para Ogum. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Figura 6 - Assentamento para Exu. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Figura 7 - Cruzeiro das Almas. Foto: Kelly Rabello, 2019.



³⁸ “Zé Pelintra é um tipo especial de Exu, que merece ser considerado separadamente, pois caracteriza um guia espiritual totalmente miscigenado. Sua figura ímpar sintetiza, na sua história, uma das fases do processo de urbanização da sociedade brasileira e o papel desempenhado pelo homem afro-ameríndio ao longo desse período” (DANDARA; LIGIÉRO, 2013, p.165).

³⁹ “Omolu é considerado um doutor entre os pobres, curador de doenças, especialmente as pragas que afetam a saúde pública, e aquelas enfermidades que deixam marcas horríveis na pele (...) A identificação de Omolu com Lázaro, o santo peregrino coberto pelas chagas da lepra, é simples de ser entendida; ambos são vítimas de males incuráveis que os deformam tornando-os indesejáveis, mas que, por outro lado, lhes confere um tipo especial de poder e de destaque no contexto social que os rejeita” (DANDARA; LIGIÉRO, 2013, p.148-149).

⁴⁰ “Construções destinadas ao culto e guarda dos assentamentos dos filhos-de-santo ou iniciados”. (BARROS, 2010, p.114).

A entrada para o barracão, em si, é dada por um vão no formato de uma porta, sem haver, no entanto, a instalação dessa peça. A partir desse acesso, chega-se ao salão onde são realizadas as sessões públicas. Cabe mencionar que a organização desse local sofreu alterações ao longo da presente pesquisa. Em minhas primeiras visitas, conforme relatado acima, os três tambores sagrados (rum, rumpi e lé) ocupavam um lugar de destaque estando posicionados ao centro da parede de fundos do imóvel. Ao lado esquerdo, havia uma planta peregrina, acompanhada por um agogô e ao lado direito uma cadeira reservada ao uso da Iyalorixá. No entanto, algum tempo depois, o local onde estavam os atabaques foi ocupado por uma mesa de altar⁴¹ abrigando imagens de santos católicos e Entidades da umbanda. Desse modo, os atabaques foram reduzidos para um número de dois e posicionados ao lado esquerdo do altar, junto ao agogô. Do lado direito, manteve-se a cadeira da zeladora. Segundo a Iyalorixá, tal alteração se justificou pela necessidade de instalação de um espaço dedicado aos Pretos-Velhos⁴², sendo essa a finalidade do novo altar.

Figura 8 - Salão do Ilê Axé Egun no momento inicial da pesquisa. Foto: Kelly Rabello, 2019.



4

⁴¹ Nas casas de Umbanda os altares são comumente chamados de congá ou gongá, no entanto, utilizo aqui altar pois é a forma como a Iyalorixá se refere a essa mesa.

⁴² “Representam o escravo que, trazido da África, conseguiu suportar longos anos de trabalho árduo e privação. Nesse processo, acumulou limitações físicas e sabedoria. É um importante ponto de injeção entre a ancestralidade africana da umbanda e suas influências católicas: todo preto-velho sabe recitar um grande número de preces católicas. Além disso, eles estariam muito ligados às ervas de uso ritual. Os pretos-velhos seriam profundos conhecedores de suas propriedades mágicas ocultas. No caso particular da arruda, ela pode ser usada por essas entidades para benzer seus consulentes que tenham sido vítimas do mau-olhado. São associados aos procedimentos mágicos de cura de uma forma geral. Suas giras são calmas e paradas” (FILHO, 2006, 36).

Figura 9 - Salão do Ilê Axé Egun no momento inicial da pesquisa. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Figura 10 - Mesa de altar e atabaques depois de reconfiguração do salão. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Na cumeeira⁴³ do barracão, entre sua cortina branca, há o assentamento de Xangô⁴⁴. Dalmaci de Oyá explica que, embora seus Orixás de cabeça sejam Iansã⁴⁵ e Ogum, ela optou por assentar Xangô no centro do barracão, por ser ele um Orixá que prima pela justiça, mantendo o equilíbrio das ações dentro da casa. Logo abaixo, no piso, há um vaso grande com o peregum, circundado por pipocas⁴⁶ e velas, guardando o assentamento de Omolu. Sobre esse assentamento, Dalmaci de Oyá explica o seguinte:

Por que Omolu está no chão? Porque ele tira a negatividade da casa pelo chão. Todo mundo que é meu filho no santo sabe que você chega e você tira o sapato e o chão está gelado, começou a sessão, arreou as flores do velho, acendeu a vela, começou-se a cantar para abrir a casa, a casa pega fogo, esquenta, esquenta da gente suar ali dentro. Pode estar o frio que for aqui fora que a gente esquenta lá dentro (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Figura 11 - Assentamento de Omolu. Foto: Kelly Rabello, 2021.



⁴³ “A cumeeira é parte do *axé*. Nas casas que não têm poste central, (...) é a ligação entre o *axé* e a cumeeira que faz a conexão entre *oaiyê* (o mundo físico, onde habitam os humanos) e o *orun* (o mundo espiritual)” (FLAKSMAN, 2014, p.50- grifo da autora).

⁴⁴ “Deus do raio e do trovão, filho de Iemanjá e Oraniã. Fundador mítico da cidade de Oiô. No Brasil, é considerado como filho de Oxalá” (BARROS, 2016, p.125).

⁴⁵ “Dos orixás cultuados no Brasil, um dos mais populares é Oyá, mas conhecida como Iansã. (...) Oyá é o orixá dos grandes movimentos e das várias formas, formas estas que representam seu domínio sobre vários elementos da natureza. A sua essência é a liberdade inclinada à constante transformação” (MARCOS, 2016, p.28-29).

⁴⁶ Para as pessoas adeptas ao culto as pipocas são chamadas de flores.

Nas paredes do salão estão dispostas prateleiras com as imagens de São Jorge/ Ogum⁴⁷ e Santa Bárbara/ Iansã⁴⁸. Atrás da cadeira da Iyalorixá estão postas imagens de Exu Marabô, Cigana, Pomba-gira Sete Saias e Exu Mangueira⁴⁹. Na entrada do salão estão os bancos de madeira onde se sentam as(os) consulentes e nas laterais estão os assentos que são destinados aos Pretos-Velhos no momento de incorporação. No teto, estão colocadas as folhas de dendezeiro que são dedicadas a Ogum, “o orixá dos caminhos e dos cruzamentos” (BARROS J., 2010, p.41).

Figura 12- Imagens Exu Marabô, Cigana, Pomba-gira Sete Saias e Exu Mangueira. Foto: Kelly Rabello, 2019.



⁴⁷ “São Jorge é extremamente popular e, por sua sincretização com Ogum, tornou-se o padroeiro da guerra e da tecnologia, simbolizando todo aquele que trabalha na linha de frente, abrindo novos caminhos e alargando as fronteiras da civilização” (DANDARA; LIGIÉRO, 2013, p.144).

⁴⁸ “Percebe-se o elo de Santa Bárbara com Iansã por ambas terem conexão com o fogo do céu (raio), e por representarem um arquétipo de mulher insubmissa” (DANDARA; LIGIÉRO, 2013, p.140).

⁴⁹ Todos esses pertencentes a linha de Exu. Segundo Prandi, “cada Exu tem características próprias, cantigas e pontos riscados (desenhos feitos de giz com os elementos simbólicos da entidade). Cada um cuida de determinadas tarefas, sendo grande e complexa a divisão de trabalho entre eles” (PRANDI, 1996, p.148).

Figura 13. São Jorge / Ogum. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Figura 14 - Santa Bárbara/ Iansã. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Ao lado direito do salão estão dispostos três cômodos: o banheiro, a cozinha de santo e o roncó. Entendida como espaço sagrado, a entrada para a cozinha é restrita⁵⁰ e se destina apenas a quem trabalha na casa. Ali é preparado o ajeum, alimento compartilhado pela comunidade religiosa, e as comidas servidas aos santos. Por sua vez, o roncó⁵¹ é o lugar onde ficam reclusas as pessoas que irão se iniciar naquela casa.

⁵⁰ Embora o acesso à cozinha seja restrito, é possível visualizá-la a partir de sua porta de entrada, sendo assim autorizado o seu registro fotográfico.

⁵¹ O acesso ao roncó é autorizado apenas às filhas e filhos da casa, por essa razão não foi possível conhecer esse espaço e realizar o seu registro fotográfico.

Figura 15 - Cozinha de Santo. Foto: Kelly Rabello, 2019.



Até o presente momento, foram três as pessoas que passaram pela feitura no Ilê Axé Egun, sendo uma iyabassé, uma médium e um ogã⁵². Sobre o processo de feitura naquele barracão, Dalmaci de Oyá explica que o esquema adotado é semelhante ao candomblé, diferindo-se no fato de que ela associa em um mesmo processo as etapas que os candomblecistas fazem separadamente, conforme relata:

É a mesma feitura do candomblé. São 30 dias. São 21 para o santo e 7 para Oxalá. (...) Para eu não ter dor de cabeça, já faço o assentamento do pai, da mãe e já acomodo os Exus também, acabou, não precisa de mais nada. (...) Mas olha, você vai assentar pai, mãe, carrego do santo, porque nunca se assenta só pai e mãe, geralmente você assenta quatro ou cinco, dependendo do carrego do santo, depois vem o Exu e a Pomba-gira. Eu já faço tudo de uma vezada só. Para Exu e para Pomba-Gita também. Eles também têm que ser assentados, acomodados. Então eu já faço tudo numa paulada só. E depois é só manter. É cortar e dar um bicho uma vez por ano (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Embora nem todas as pessoas que trabalham na casa tenham passado pela feitura, havendo uma necessidade individual para essa realização, há um ritual comum que é exigido

⁵² “Filho de santo que não recebe orixá e que, no terreiro, geralmente cuida de sua parte Social” (FLAKSMAN, 2014, p.263).

para todas as filhas e filhos, o bori. Segundo a Iyalorixá, “o bori significa dar de comer à cabeça” (DALMACI DE OYÁ, 2020). Em sequência, ela explica que o bori é necessário para repor as forças de quem é rodante⁵³ e informa alguns detalhes a respeito desse rito:

O bori ele nada mais, nada menos, do que isso, dar de comer à cabeça. Por que a cabeça? Porque a cabeça é aquela que comanda todo o resto do corpo. No bori você pega a pessoa, senta a pessoa, vira o Orixá, conversa com o Orixá, faz uma mesa de comida, da comida do santo que é dela, mais fruta, bolo (...). Então ali a pessoa vai passar por um determinado ritual, vamos dar de comer à cabeça, acomodar a cabeça, vamos todo mundo participar da mesa do bori, os filhos do axé, porque o bori ele é fechado, eu não deixo ninguém de fora participar. Vamos os filhos do axé, todo mundo vai participar. É compartilhado com todos os outros Orixás e com todos os irmãos de santo. Terminou o bori, a pessoa já comeu, a pessoa agora vai descansar para o santo. Ai ela vai entrar para o roncó, vai estar lá a comida do santo dela arriada, o ebô de Oxalá, que é a canjica branca arriada, as velas acesas, ela vai aprender as rezas que ela tem que aprender a rezar para a mãe dela, a rezar para o pai dela, rezar para o ebô de Oxalá, rezar para a vela, para acender a vela, para que o santo dela acomode a cabeça dela. Ai a cabeça fica boa, a pessoa sai dali bem. (...) O bori é para quem é rodante, para quem vira pro santo, porque você esgota as suas forças, então você tem que repor. (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Os atendimentos no Ilê Axé Egun acontecem de dois modos, sendo eles nas sessões públicas e nas consultas individuais. Para a consulta particular, é necessário realizar um atendimento prévio com a Dalmaci de Oyá, sendo cobrado um valor específico para esse trabalho. O encontro acontece no barracão e é intermediado pelo Baiano Zé Capoeira, sendo ele quem realiza a consulta a(ao) assistida(o). Acompanha essa atividade apenas uma filha da casa, que atua como uma ajudante. Embora seja uma prática fechada, pude participar de uma sessão particular, uma vez que levei a minha mãe para uma consulta e fui convidada a permanecer junto a ela.

Nesse dia, chegamos ao barracão no horário agendado com a Iyalorixá, mas aguardamos um bom tempo até que fossemos atendidas. Nesse intervalo, foi possível perceber a atuação de uma médium na limpeza e organização do barracão. Acompanhada de seu cachorrinho, ela buscava interagir conosco tentando deixar aquela espera mais descontraída. Até que fomos recebidas por Dalmaci de Oyá, que nos trouxe um cacho de uva se desculpendo pelo atraso. Conversamos um pouco, até a chegada do Baiano Zé Capoeira que se fez presente através da incorporação na Iyalorixá. A partir desse momento, foi iniciado longo diálogo entre a consulente e a Entidade, com conversas que se estenderam a mais de uma hora. Findado o atendimento, o Baiano lhe deu um passe e lhe assegurou que a assistida estaria, a partir daquele

⁵³ Também chamados de cavalos de santo, são aqueles preparados para receber seus Orixás. No caso do Ilê Axé Egun, também se referem aos médiuns que incorporam as Entidades da Umbanda.

encontro, sob os seus cuidados - ainda que à distância (uma vez que minha mãe reside na cidade de Belo Horizonte). O abraço de despedida entre Zé Capoeira e a consulente foi duradouro, firme e nos comoveu naquele instante, o que se desdobrou em muitas lágrimas entre mãe e filha.

Geralmente, durante os atendimentos individuais, o Baiano Zé Capoeira indica receitas feitas à base de ervas, a exemplo de chás e banhos. Além disso, em alguns casos, ele recomenda a feitura de um ebó, que é uma limpeza para a(o) assistida(o), conforme explica Dalmaci de Oyá:

O Ebó é limpeza. Geralmente a vida da pessoa está de cabeça para baixo. Pegou muita carga, frequentou muitos terreiros, tem inimigos que às vezes está andando e está fazendo macumba para a pessoa. Aí a gente dá o ebó para limpar. É para limpar. Você tira o negativo e põe a pessoa positiva, aí sua vida anda, vai embora. Acabou! (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Por sua vez, em relação às sessões públicas realizadas no Ilê Axé Egun, essas são gratuitas e acontecem quinzenalmente às quartas-feiras, por volta das 20h00, podendo haver alguma variação quando a Iyalorixá decide realizar os cultos semanalmente, ou quando, por outro lado, ocorre alguma eventualidade e as sessões precisam ser canceladas, como foi o caso do período de isolamento social decorrente da pandemia de coronavírus⁵⁴. Quando se chega alguns minutos mais cedo ao barracão, é possível acompanhar as médiuns e a ekede preparando o salão, acendendo as velas, posicionando os banquinhos de seus Pretos-Velhos, assim como a iyabassé preparando os alimentos que serão servidos ao final dos trabalhos, entre outros detalhes que precedem a abertura da sessão. O início do ritual é definido por Dalmaci de Oyá, quando então os atabaques começam a serem tocados pelo ogã em som alto e vibrante e começam a ser entoados os pontos cantados⁵⁵ pelas pessoas que trabalham no barracão. Primeiramente, são saudados Exu e Ogum, marcando a abertura da sessão.

Nesse início, todas as filhas e filhos da casa se deitam, um a um, aos pés da Iyalorixá em reverência e pedido de benção, em sequência, cumprimentam entre si. Após a abertura, são

⁵⁴ Durante a pandemia, o barracão se posicionou de diferentes formas, havendo momentos em que realizou cultos com uma periodicidade mais espaçada, outras vezes em que realizou as sessões semanalmente e um longo período em que esteve fechado.

⁵⁵ “Os pontos cantados, com suas letras singelas, são formas de oração que se entoam nos trabalhos de Umbanda, com a finalidade de se obter uma harmonia de vibração com as entidades que se manifestam nos terreiros e também com os Orixás. Existem ainda os pontos cantados para trabalhos específicos, como pedidos de proteção, descarregos, etc.” (COSTA, LINARES, TRINDADE; 2017, p.161).

cantados os pontos para os Pretos-Velhos que se fazem presente na casa através da incorporação das(os) médiuns. Cada uma das Entidades canta o seu próprio ponto e são iniciados os atendimentos à assistência. Todavia, nem todas as(os) médiuns realizam o atendimento, sendo essa função reservada às(aos) que trabalham há mais tempo na casa. O atendimento, geralmente, é rápido e conta com uma breve conversa e um passe guiado pela(o) médium. Os trajes vestidos por aquelas pessoas que recebem os Pretos-Velhos são saia (mulheres) ou calça (homens) brancas e camisas da mesma cor. Os atributos associados são os rosários e cajados.

Após serem atendidas(os) todas(os) consulentes, os Pretos-Velhos deixam a casa e, então, são entoados os pontos para os Caboclos⁵⁶, Baianos e Boiadeiros⁵⁷ que irão incorporar em suas(seus) médiuns. Segundo Dalmaci de Oyá, Baianos e Boiadeiros fazem parte da linha de Caboclos. Diferindo-se dos Pretos-Velhos, que apresentam voz baixa, corpo cansado e que permanecem a todo tempo sentados em seus bancos, as Entidades que chegam nesse momento se expressam a partir de uma voz alta, um corpo ereto, semblante de braveza e passos fortes, que oscilam entre caminhadas largas e danças ritmadas em que podem ser ouvidas as batidas fortes dos pés descalços sobre o chão. Reginaldo Prandi faz um paralelo entre as linhas de Preto-Velho e Caboclos dizendo o seguinte:

Impossível não gostar de um preto-velho, mesmo quando se trata de um não-umbandista. Ele é sábio, paciente, tolerante, carinhoso. Já o caboclo é o valente, o selvagem (o índio) antes de tudo, destemido, intrépido, ameaçador, sério, e muito competente nas artes das curas. O preto-velho consola e sugere, o caboclo ordena e determina. O preto-velho acalma, o caboclo arrebatava. O preto-velho contempla, reflete, assente, recolhe-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo; o caboclo mexe-se, intriga, canta e dança, e dança e dança como o guerreiro livre que um dia foi. Os caboclos fumam charuto e os pretos-velhos, cachimbo; todas as entidades da umbanda fumam – a fumaça e seu uso ritual marcando a herança indígena da umbanda, aliança constitutiva com o passado do solo brasileiro (PRANDI, 1996, p.143).

⁵⁶ “Representam os índios que habitavam o Brasil antes da ocupação portuguesa. Seu comportamento é típico da voga romântica: corajosos, arrogantes e profundamente apegados à sua liberdade. Sua indumentária, porém, parece uma adaptação extravagante daquela utilizada pelos indígenas norte-americanos: grandes e espalhafatosos cocares multicoloridos. Em seus trabalhos estão presentes sentimentos associados à determinação, vontade de realização e severidade” (FILHO, 2006, 36).

⁵⁷ “Em vida, tangiam as grandes comitivas e laçavam bois nos pastos. Quando comparecem às tendas, possuem uma postura altiva e agressiva. Sempre usam seus chapéus de couro. Gesticulam como se estivessem prontos para laçar algum animal imaginário e, em altos brados, parecem dar ordens a um cavalo que estariam montando. Possuem uma força arrebatadora contra a energia negativa. Eles vêm à Terra para fazer a limpeza espiritual de toda a tenda. Seu comportamento severo e arrogante se assemelha ao dos caboclos” (FILHO, 2006, 35).

As roupas vestidas pelos Caboclos, Baianos e Boiadeiros são as mesmas trajadas pelas(os) médiuns desde o início da sessão, mas a elas são associados novos atributos, como o chapéu de palha e, no caso das mulheres, um lenço amarrado no peito. Durante essa etapa, os atabaques são batidos ainda mais fortes, sendo conduzidos pelo ogã que busca estimular certo fervor de energias entre as Entidades, médiuns e assistência. Esse estímulo, algumas vezes, leva a certas(os) consulentes à incorporação. Essas(esses) recebem os cuidados da Iyalorixá, que muitas vezes acolhe a pessoa em um abraço e acompanha o desenvolvimento de sua mediunidade. Esse momento também é acompanhado pela ekede, responsável por auxiliar todas as ações que acontecem durante a sessão ritual. Também se diferindo dos Pretos-Velhos, os Caboclos, Baianos e Boiadeiros não realizam atendimento, a exceção do Baiano Zé Capoeira, mentor da casa.

Zé Capoeira, que é incorporado por Dalmaci de Oyá, participa de determinados momentos da sessão. Algumas vezes sua passagem é rápida e outras prolongada. Geralmente a Entidade interage com a assistência e, principalmente quando é a primeira vez que a pessoa vai ao terreiro, ele se estende em um diálogo buscando entender quais são as demandas que a leva até àquele lugar. O Baiano também transmite recados aos membros da casa e deixa outras mensagens para sua própria filha, Dalmaci de Oyá, pedindo que alguma(algum) filha(o) da casa lhe repasse o informe. Zé Capoeira assume uma postura rígida ao conversar com as pessoas, trazendo mensagens que podem ou não lhe agradar, mas seu objetivo é dar um direcionamento à vida daquelas(daquelles) que lhe procuram. Dalmaci, ao incorporar o Baiano, não troca a sua saia branca e camisa de pano, mas acrescenta um chapéu à sua cabeça.

Durante uma sessão, escutei Dalmaci conversando com algumas pessoas que trabalham na casa relatando sobre o fato da sua Entidade não gostar que ela esteja de saia no momento da incorporação. Interessada nesse assunto, lhe perguntei mais a respeito e ela disse o seguinte:

O Baiano reclamou muito. Ele não aceitava vestir saia. Agora ele não reclama mais, ele teve que acostumar porque eu sentei e conversei com ele. Falei: 'eu sou mulher, eu tenho que botar uma saia porque eu sou uma Iyalorixá, eu não sou um Babá, infelizmente ou felizmente você escolheu a minha cabeça, você já nasceu comigo, então, como nós vamos arrumar?' Eu andei até fazendo umas roupas para ele, mas depois ele não gostou das roupas que eu fiz, preferiu usar saia mesmo. Aceitou de boa (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Curioso notar, a partir desse ponto, que a autoridade máxima no plano físico do terreiro é uma mulher, Dalmaci de Oyá. Por outro lado, a Entidade que rege a casa é o Baiano Zé

Capoeira, uma figura do plano espiritual em forma masculina. Todavia, o poder sacerdotal da Iyalorixá é tão forte que ela condiciona à própria Entidade a usar a saia, roupa compreendida pela zeladora como um adereço feminino. Ou seja, ela traz o feminino para o corpo do Baiano e, a partir de sua autoridade, ele se rende aos seus comandos.

Retomando à descrição da sessão ritual, após a participação dos Baianos, Boiadeiros e Caboclos na casa, em alguns dias há a presença dos Erês⁵⁸ ao final da gira, mas não há um rigor quanto a essa presença, podendo ocorrer ou não. Por fim, na última quarta-feira do mês, há a gira dedicada aos Exus. Todo o enredo descrito anteriormente se repete, havendo, ao final, a incorporação do Zé Pelintra e das Pombas-giras. Esses interagem com os consulentes de uma forma descontraída, de modo que são as Entidades que vão à assistência e não o contrário. Elas podem oferecer bebidas às(aos) consulentes ou até mesmo propagar uma mensagem de conteúdo sexual em alto som de voz. O que será dito é sempre uma surpresa. Cabe destacar que, no panteão afro-brasileiro, a figura da Pomba-gira é uma entidade feminina associada a um alto teor de sensualidade, de erotismo, de sedução, de agressividade e de transgressão. Segundo a psicóloga e cientista da religião Sônia Lages e a psicóloga Maria D'Ávila:

De comportamento escandaloso, conhecida como mulher de sete Exus, Pomba-gira quando incorporada gosta de receber oferendas como rosas vermelhas abertas, bebidas (que vão da cachaça ao champanhe) e cigarros. Sempre se apresenta vestida de vermelho, movimentando-se de forma sensual e gargalhando sempre. Sua morada é nas encruzilhadas em forma de “T”, local onde recebe suas oferendas (LAGES; D'ÁVILA, 2007, p.14).

Por sua vez, para a cientista da religião Nilza Lagos (2007), a Pomba-gira é uma entidade que representa a mulher que não está submissa ao homem e, ainda, que possui armas para exercer poder e controle sobre ele, seja por meio da sedução ou da feitiçaria. Dessa forma, ela não é comandada, ela comanda a si própria e tem a liberdade de ir e vir e de falar o que quer. Logo, “ela é uma figura controvertida, não é domesticável, o que faz com que a temam, por representar a insubmissão de mulher incontrolável” (LAGOS, 2007, p.26). Segundo Lagos,

Ela é associada ao mal, porém esse mal não é explicado, estando associado aos poderes sobrenaturais de enfeitiçar e dominar os homens. Nisso estão embutidos os desejos proibidos das mulheres ligados à sexualidade reprimida e a desobediência ao poder masculino. O sexo, que na vida cotidiana é tratado como futilidade, pecado, algo proibido, na figura da Pombagira é liberado, assumido também como direito

⁵⁸ “Filhos de Oxum e Xangô, eles adoram doces e guaraná e promovem uma animada “bagunça” quando baixam nos terreiros. Sua energia, transbordante de vitalidade e alegria, é capaz de derramar as bênçãos da fertilidade e da harmonia cotidiana” (DANDARA; LIGIÉRO, 2013, p.153).

feminino. Por isso elas lutam pelo homem, mas também contra a forma instituída de ser propriedade do homem (LAGOS, 2007, p.42).

A interação com as Pomba-giras nos terreiros ocorre pela via da incorporação, havendo uma reciprocidade entre Entidade e médium, ou através dos atendimentos prestados à assistência que frequenta as sessões públicas em busca de aconselhamentos espirituais. Assim, nesse cotidiano de comunicação, Lagos afirma que a função da Pomba-gira é o de ajudar às mulheres no sentido material e sentimental, de modo que podem ser incentivadas pela Entidade a buscarem seus caminhos de realização no campo profissional e no emocional, a exemplo dos casamentos, namoros, entre outros. Logo, “podemos pensar na Pombagira como representante de minorias excluídas, seja pela sua relação com a religiosidade afro ou pela sua possibilidade de congregar diversas minorias (...)” (LAGOS, 2007, p.22). Além disso, “a Pombagira é como se fosse uma outra voz, mas que parte de dentro das próprias mulheres” (LAGOS, 2007, p.107).

Em minha primeira visita ao Ilê Axé Egun, um dos pontos cantados com maior efervescência pelas Pomba-giras e outras participantes da casa evidenciou o posicionamento imposto por essas Entidades:

*Arreda homem que ai vem mulher!
Arreda homem que ai vem mulher!
Ela é a pomba gira rainha do cabaré
Ela é a pomba gira rainha do cabaré
Sete homem vem na frente pra dizer quem ela é!
Ela é a pomba gira rainha do cabaré
Ela e a pomba gira rainha do cabaré*

Figura 16 - Pombas-gira na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Participando das sessões no Ilê Axé Egun, é fácil notar que há uma maioria de mulheres que frequentam o barracão, sejam elas as consulentes ou as que trabalham em diferentes cargos da casa. Sobre esse assunto, a própria Iyalorixá afirma: “*a minha casa é uma casa que ela é muito mulher*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Os cargos⁵⁹ ocupados pelas pessoas que se integram ao Ilê Axé Egun são os seguintes: Iyalorixá, Iyakekerê, ogã, iyabassé, ekede e médiuns. Como referência, no ano de 2020 havia apenas três homens que ocupavam cargos fixos no barracão, sendo eles dois ogãs e um médium, além do Babakekerê que é filho de outra casa e há anos atua como pai-pequeno “*emprestado*” naquele barracão, como explica a zeladora. Por sua vez, nesse mesmo período, havia sete mulheres que ocupavam os demais cargos. Além disso, em todas as visitas que fiz ao terreiro, havia um número maior de mulheres consulentes. Mas, cabe explicar, que não há uma restrição a participação dos homens, havendo, apenas, uma maior adesão de mulheres.

Fazendo uma análise da ocupação dos cargos da casa a partir do gênero de suas(seus) adeptas(os), o Ilê Axé Egun segue a estrutura das casas de candomblé mais tradicionais, de modo que apenas os homens ocupam o cargo de ogãs, e somente eles podem tocar os atabaques, e apenas as mulheres atuam como ekedes. O assunto sobre a interdição às mulheres em certos ritos, como o toque dos tambores sagrados, é, geralmente, um tema polêmico que

⁵⁹ Interessante notar que há uma integração entre os nomes dos cargos comumente usados no candomblé (os seis primeiros citados) e na umbanda (o último citado). Do mesmo modo que, como já colocado, os rituais também dialogam com essas duas religiosidades.

pode ser identificado em algumas pesquisas acadêmicas. Todavia, cabe destacar que, no caso da presente tese, durante as entrevistas não se revelou ser essa uma questão relevante para as interlocutoras.

Em relação à interdição das mulheres ao toque dos atabaques, a zeladora explica que a justificativa está associada à menstruação: “*Mulher quando está menstruada, ela está de corpo aberto*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Sobre esse assunto, a antropóloga candomblecista Ligia Gama explica que, segundo os adeptos e as adeptas do candomblé, durante os dias de sangramento há um desgaste do próprio axé da mulher, o que torna o seu corpo mais fraco, ou, na linguagem usada nos terreiros, a mulher fica com o “corpo aberto”. Segundo a autora, “o corpo necessita estar forte para a experimentação do sobrenatural e um corpo forte consiste num *axé* mantido e intensificado” (GAMA, 2009, s./p. – grifo da autora), o que justificaria a impossibilidade da mulher se vincular a determinadas atividades religiosas durante o período menstrual.

De acordo com Juana Elbein dos Santos, em seu reconhecido livro ‘*Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Egun na Bahia*’, existe uma estreita relação entre “corrimento menstrual e a fecundidade de onde deriva o poder máximo das entidades femininas *Nagô*” (SANTOS J., 1986, 87 – grifo da autora). Ainda segundo Santos, o sangue menstrual é um dos canais portadores do axé que, por sua vez, “é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (SANTOS J., 1986, 39). Para a tradição religiosa, esse axé, assim como qualquer energia, fica exposto a oscilação entre momentos mais fortes e mais fracos.

Segundo a cientista da religião Andrea Gomes, “o tabu e o medo em relação ao sangue feminino revelam marcas de uma cultura integrada com a natureza, mas que encontrou opressão e rigor na força masculina e na sua liderança” (GOMES, 2015, p.67). A autora defende que, em decorrência da ancestralidade feminina ter em seu próprio sangue a condição de gerar outra vida, isso a torna detentora de um poder que “de tão necessário e misterioso, torna-se sinônimo de ameaça para os que não pertencem e não podem pertencer, sob hipótese alguma, esse poder - os homens” (GOMES, 2015, p.66). Nesse sentido, as mulheres possuem em seu sangue uma fonte que, de tão poderosa, as tornou limitadas de certas funções rituais, pois permitir que elas interajam com determinadas ações seria o mesmo que expor toda a comunidade aos grandes poderes da ancestralidade feminina, tão temidos por alguns (GOMES, 2015).

Por fim, ao descrever a organização do Ilê Axé Egun, é importante frisar que essa se trata de uma casa em que a estrutura hierárquica se faz bem definida, entendendo-se que aquelas pessoas mais antigas no barracão devem ser tratadas com maior respeito. Ou seja, não importa a idade dessa pessoa, mas goza de maior prestígio aquelas(aqueles) que atuam há mais anos na casa. Vale ressaltar, porém, que a liderança se concentra na figura de uma mulher, a Iyalorixá Dalmaci de Oyá, sendo essa sucedida também por uma mulher, sua filha consanguínea que atua como Iyakekerê.

4.3 – IYALORIXÁ DALMACI DE OYÁ

Dalmaci de Oyá! Eu tenho muito orgulho de ser quem eu sou. Eu quero, eu faço questão que use o meu nome na sua pesquisa. Um nome fictício? Não sou filme não, e nem novela! Meu nome é Dalmaci de Oyá! (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Figura 17 - Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Nascida na cidade mineira de Carangola, em 21 de setembro de 1961, Dalmaci, que se autoidentifica como morena⁶⁰, é mãe de cinco filhos consanguíneos, filha de Oyá (Orixá mais conhecida como Iansã), apresenta uma personalidade marcada por um temperamento forte, que exalta a sua força, autoridade e que demonstra o lugar de respeito que construiu perante aquelas(es) que lhe cercam. Com a mesma vivacidade, Dalmaci esbanja amorosidade e carinho, sobretudo, às suas filhas e filhos de santo. Essas características marcaram meus encontros com a Iyalorixá desde o nosso primeiro contato. Interessante notar, desde aqui, que sua forma de se expressar vai de encontro às qualidades que são atribuídas à sua mãe de cabeça⁶¹ Oyá/ Iansã. Segundo Marlon Marcos, “Oyá corporifica a transgressão feminina. Orixá de personalidade austera, ao mesmo tempo em que é doce e complacente” (MARCOS, 2016, p.19). O autor ainda destaca que Oyá “assegura proteção a toda e qualquer liderança feminina, possui um temperamento severo em suas ações, domina os lares dos quais faz parte” (MARCOS, 2016, p.19). A proteção às suas filhas da casa é, também, um aspecto facilmente perceptível em Dalmaci de Oyá, conforme será apresentado adiante.

Com segundo grau completo de escolaridade, Dalmaci de Oyá já trabalhou em diferentes atividades profissionais ao longo de sua vida, entre elas já prestou serviços de faxineira e de cozinheira em casas particulares, já foi secretária e cuidadora de crianças. Mas, desde que fundou o Ilê Axé Egun, ela dá prosseguimento a sua atividade profissional favorita que é a de costureira. Sendo assim, afirma a zeladora: “*eu vivo as minhas profissões, eu não vivo do santo, eu vivo para o santo*” (DALMACI DE OYÁ, 2021).

Cabe destacar que Dalmaci de Oyá, também conhecida apenas como Dalmaci, prefere que seu cargo religioso seja referido nessa pesquisa como Iyalorixá, Iyá ou mesmo zeladora. Sobre a designação mãe de santo ela diz: “*santo não tem mãe, se santo tivesse mãe ele não era santo, era pecador. Então eu prefiro Iyá, ou Iyalorixá*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). No entanto, ela acolhe com bom grado quando suas filhas e filhos da casa lhe chama carinhosamente e respeitosa de “*mãe*”, pois aí está um valor correspondente ao sentimento que ela tem perante àquelas(es) que lhe dirigem esse nome.

Conforme descrito na introdução desse capítulo, meu primeiro encontro com Dalmaci aconteceu no mês de agosto de 2019 durante uma sessão pública. Desde então, comecei a frequentar o Ilê Axé Egun como observadora participante. A primeira entrevista que realizei

⁶⁰ O critério utilizado para descrever a cor da pele das entrevistadas foi a autoidentificação da própria interlocutora.

⁶¹ Mãe ou pai de cabeça corresponde ao Orixá principal que rege os caminhos da filha ou filho de santo.

nesse barracão foi com a Iyalorixá, sendo realizada no dia vinte de novembro do mesmo ano, “*dia da consciência negra*” (DALMACI DE OYÁ, 2019) como bem pautado pela interlocutora no início de nossa conversa. O encontro foi previamente agendado e aconteceu na varanda de sua residência, onde estão dispostos dois sofás de frente a uma televisão que permaneceu ligada durante todo o nosso diálogo. O cenário era descontraído, estando a zeladora vestida com seus trajes de rotina, uma camisa larga, um short, um chinelo, aparentando-se estar confortável para aquele encontro. Do outro lado, sentada no sofá, estava eu com meu gravador, um roteiro prévio e um caderno onde anotava algumas palavras chaves usadas por Dalmaci, para que pudéssemos melhor explorá-las.

Por sua vez, nossa segunda entrevista foi subsequente à uma conversa agendada com uma das médiuns do barracão, sendo também realizada no sofá da varanda da residência de Dalmaci. Dessa vez, a mesma televisão se encontrava ligada ao fundo de nossos diálogos, entretanto, havia algumas diferenças consideráveis no contexto daquele ambiente. O primeiro deles, decorre do fato de que a Iyalorixá, intencionando a realização de um futuro documentário⁶² do barracão, decidiu deixar sua câmera fotográfica ligada gravando as entrevistas que realizamos naquele dia. Acredito que, decorrente desse objetivo, nessa ocasião a zeladora encontrava-se totalmente trajada em sua indumentária religiosa com saia rodada branca, camisa de pano branca, turbante e, ao pescoço, as suas guias. Do outro lado, eu estava equipada não apenas com meu material de pesquisa, como também usava a minha máscara de proteção facial e mantinha um afastamento das interlocutoras em decorrência da pandemia da covid-19 enfrentada mundialmente naquele período. Por essas razões, inicialmente, naquele dia eu sentia certo desconforto, entretanto, o rumo das nossas conversas logo nos aproximaram ainda que não fosse fisicamente, tornando o contexto mais descontraído.

No início da entrevista, Dalmaci de Oyá relatou ser umbandista desde os cinco anos de idade. Ainda criança, já acompanhava a sua mãe que atuava como zeladora em uma casa de umbanda na cidade de Carangola, como conta:

Já nasci nesse berço, não tinha jeito, para onde ela ia, minha mãe me carregava. E às vezes eu virava noite com eles lá no centro deitada num tapete de retalhos no chão, num cantinho qualquer da casa. E a macumba comendo solta lá e eu dormindo. E foi assim desde os meus cinco anos que eu me entendo por gente foi sempre assim, nunca mudou nada. E aquilo parece que impregnou, ficou (DALMACI DE OYÁ, 2019).

⁶²A ideia foi repensada pela Iyalorixá que, ao menos por enquanto, desistiu desse propósito.

A Iyalorixá compreende, assim, que sua trajetória fez com que a religiosidade umbandista tornasse parte de seu indivíduo, “*impregnando*” seus valores em sua formação pessoal, como diz ela própria. Curioso perceber que, apesar dessa relação aproximada com um berço religioso materno, a zeladora afirma não se sentir dando continuidade a história da sua mãe e ressalta haver uma distinção bem definida entre os caminhos de cada uma delas:

Ela cumpriu o papel dela até onde deu, e por eu estar sempre com ela e por ter aprendido a gostar do que ela fazia, eu quis também participar dessa vida. Mas não dar continuidade, porque não existe você dar continuidade a vida e aos procedimentos de uma pessoa que já se foi. Eu sou eu e ela foi ela (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Sendo assim, Dalmaci cresceu com as referências umbandistas, no entanto, a partir de sua adolescência, buscou conhecer diversas religiões. Sobre esse trânsito religioso, ela afirma que sempre soube que a umbanda era o seu caminho, mas que sentia a necessidade de ver o que o mundo oferecia, para que pudesse ter a certeza do que estava fazendo. Seguindo esse objetivo, vivenciou experiências na igreja católica, protestante, no seicho no ie, no budismo, entre outras. Mas, segundo seus relatos, em nenhuma delas se adaptou, “*talvez, porque eu tivesse procurando a perfeição que eu tinha no espiritismo*” (DALMACI DE OYÁ, 2019), comenta.

Ao indagar qual seria essa perfeição que ela vislumbrava no espiritismo, sua resposta foi muito rápida, afirmando: “*A hierarquia. A obediência!*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Discorrendo de forma mais aprofundada, a Iyalorixá explica que dentro das religiosidades as quais considera como espiritismo⁶³, todo serviço que é prestado é feito com amor e carinho, de modo que as obrigações e o cumprimento de uma hierarquia acontecem de forma espontânea. Ainda sobre esse assunto, Dalmaci relata que no ambiente religioso umbandista, em que frequentava ainda criança, existia uma hierarquia em que a palavra das pessoas mais velhas era respeitada e isso lhe fazia muito bem. É interessante perceber que, as razões para que essa organização rigorosa lhe trouxesse uma sensação de bem-estar, estavam atreladas a uma necessidade de amparo, como pode ser percebido em sua fala:

⁶³ No ano de 2003, Maria da Graça Floriano e Fátima Tavares publicaram um estudo desenvolvido a partir de entrevistas com religiosas e religiosos do campo afro-brasileiro em Juiz de Fora. Segundo as autoras, foi recorrente nas entrevistas o uso do termo “espiritismo de umbanda”. Sobre esse assunto elas dizem o seguinte: “A expressão “espiritismo de umbanda”, utilizada pelos entrevistados, também parece indicativa de uma certa apropriação, politicamente vantajosa, do termo “espiritismo” para designar a umbanda, já que o espiritismo goza de relativo prestígio na cidade. Por outro lado, acreditamos que essa percepção de continuidade com o espiritismo e com outras tradições muito antigas, confere certa especificidade à umbanda de Juiz de Fora em relação ao Rio de Janeiro e São Paulo” (FLORIANO; TAVARES, 2003, p.167).

Eu cresci assim e aquilo sempre me fez muito bem. Porque você se sente segura, você se sente amparada, você sabe que as pessoas não vão abusar de você ali dentro. Existe uma lei ali dentro que rege, que impera, então isso me marcou muito. Eu falei 'essa vida eu quero pra mim, eu quero crescer assim dentro dessa hierarquia' (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Talvez a identificação com esse sistema religioso hierárquico, associado à sua trajetória consolidada no meio religioso afro-brasileiro desde a infância, tenham sido razões que contribuíram para que, já na sua maturidade e vivendo na cidade de Juiz de Fora, Dalmaci de Oyá tenha escolhido se aprofundar nas experiências religiosas do candomblé, religião a qual expressa sentimentos de respeito e afeição. Sua vinculação religiosa ao candomblé aconteceu em uma casa de nação Angola, onde atuou durante onze anos. A zeladora conta que naquele barracão ela ocupou o cargo de iyabassé e resalta que tudo que hoje faz para suas filhas e filhos de santo, ela aprendeu na cozinha de santo. Sobre essa experiência, ela pontua a existência de um “*aprendizado vivido*” (DALMACI DE OYÁ, 2020) que adquiriu na prática do lido diário com as funções da casa de seu pai de santo:

Porque lá eu era a iyabassé, a arrumadeira, eu era a médium, eu era tudo. E com isso eu fui só aprendendo. Aprendi a fazer ebó, porque era eu que preparava os ebós que ele ia dar para os clientes dele, aprendi a bater acarajé porque tinha que arriar acarajé. Então, tudo que eu sei, de candomblé, eu aprendi na cozinha de santo da casa dele. Aprendi muito, foram onze anos de aprendizado. Onze anos de aprendizado não é pouca coisa não. Mas é um aprendizado vivido. Todos os dias eu estava na casa dele (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Foi também nessa casa que a atual zeladora recebeu sua dijina⁶⁴ - Dalmaci de Oyá. Além de seu vínculo a essa casa de nação Angola, a zeladora também se vinculou a um Babalorixá cujo barracão se situa na cidade do Rio de Janeiro e, por sua vez, segue a nação Ketu. Cabe destacar que, embora atualmente tenha a sua própria casa omolocô, sua relação com ambos os pais de santo não se romperam, havendo um laço de apoio que se estende aos dias de hoje, como ela relata: “*que dizer, eu tenho dois amparos, então eu me sinto muito bem amparada, porque aquilo que eu ainda não consigo entender, eu vou nos mais velhos, eu procuro os mais velhos*” (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Após os onze anos trabalhando na casa de candomblé, Dalmaci de Oyá se desligou do cargo que ocupava naquele barracão e, no ano de 2004, começou a realizar seus próprios

⁶⁴ Nome que a(o) religiosa(o) recebe após sua iniciação na nação Angola.

atendimentos em sua casa, através da Entidade Baiano Zé Capoeira. Todavia, o prenúncio para que ela abrisse a sua própria casa já havia sido recebido em uma sessão de umbanda que ocorrera há mais de uma década daquele contexto. Durante uma sessão pública, foi ordenado que parassem de tocar os atabaques porque o horário se encontrava tarde. Naquela noite, o Baiano Zé Capoeira se fazia presente, por intermédio do corpo de Dalmaci, e respondeu: “*já que não pode ter atabaque, então eu vou embora*” (DALMACI DE OYÁ, 2020), como conta a zeladora. Mas antes de subir⁶⁵, ele deixou um recado para o companheiro de Dalmaci avisando que queria ter a sua própria casa e que ela deveria realizar esse feito. Relata Dalmaci que: “*dai surgiu o Ilê Axé Egun*” (DALMACI DE OYÁ, 2020), porém, a concretização dessa ideia só veio a se efetivar muito mais tarde, depois que os caminhos de Dalmaci foram trilhados no candomblé.

Assim, aos seus quarenta e cinco anos de idade, Dalmaci de Oyá começou a atender seus próprios consulentes em sua casa através do intermédio do Baiano Zé Capoeira. Ela explica que seu objetivo principal não era criar uma casa repleta de filhas e filhos de santo, mas intencionava, apenas, deixar com que a sua Entidade trabalhasse à vontade. O local escolhido, a princípio, foi a varanda situada aos fundos de sua residência, o mesmo local em que realizamos as nossas duas entrevistas. Naquela época, após iniciar os atendimentos, não demorou para que fosse muito procurada por pessoas que se dirigiam a ela buscando um direcionamento espiritual. Logo, percebeu que aquele local já não se tornava o mais apropriado, pois o movimento dos consulentes acabava por tirar a liberdade de suas filhas e filhos consanguíneos que residem nos andares acima da sua casa. Foi por essa razão que, em 2006, Dalmaci de Oyá decidiu construir o barracão que abriga o Ilê Axé Egun, cuja vertente religiosa é o omolocô.

É interessante compreender que a opção pelo segmento religioso definido para a casa de culto está totalmente atrelada à sua história de vida. Nascida e criada em berço umbandista, em sua maturidade ela se inseriu no candomblé e ali, também, criou fortes vínculos. Por sua vez, no Omolocô, ela encontra a possibilidade de conciliar os dois caminhos, como relata:

Como eu vim da umbanda eu não podia ficar só no candomblé, porque candomblé não aceita Preto-Velho, não aceita Baiano, não aceita certas Entidades. Então o quê que eu tinha que fazer? Eu tinha que dar um jeito de conciliar essas duas forças. Aí eu comecei a pesquisar, comecei a pesquisar daqui e dali e encontrei essa palavra omolocô e falei: ‘que diabo é isso? O que é o omolocô?’. Fui atrás do omolocô. Aí a Dalmaci foi atrás do omolocô. Sozinha! Descobri lendo. Eu descobri que o omolocô é a junção de todas as nações, inclusive com a umbanda. Porque umbanda e candomblé não se misturam,

⁶⁵ Fala-se que “a Entidade sobe” quando a incorporação se encerra no corpo de seu médium.

mas elas podem andar juntas. Então foi o que eu fiz. Passei a tocar o omolocô (DALMACI DE OYÁ, 2020).

O Ilê Axé Egun trata-se de um salão edificado nos fundos da residência onde Dalmaci de Oyá e seus familiares residem, entretanto, o espaço foi projetado de um modo que traz maior independência em relação aos imóveis residenciais daquele terreno. A Iyalorixá sente orgulho em dizer que toda a mão-de-obra dessa construção foi feita por ela e seu companheiro Rogério, ogã do Ilê Axé Egun, como se recorda:

Parede por parede, tijolo por tijolo. Ganhei as lajotas, ganhei cimento, ganhei areia, ganhei brita, ganhei ferragem. Rogério amarrou as ferragens todinhas e eu ajudava ele a colocar para cima com vassoura. Eu e ele. Tinha um caminhão de brita jogado aqui para trás, aqui nesse buraco. Cheio de barro. Nós carregamos um caminhão de brita daqui, jogamos na frente da casa, nós lavamos as britas todinhas no pé, esfregando brita no chão. Quem passava na rua debochava da gente e ria, falava que a gente estava ficando doido (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Após dois meses de trabalho o barracão estava erguido e ali começaram a chegar cada vez mais consulentes. Segundo a zeladora, à medida que algumas pessoas iam participando das sessões e começavam a incorporar, era feito o trabalho de desenvolvimento de suas mediunidades, mas sem que houvesse um compromisso de que esses fieis precisassem dar continuidade naquela casa. Porém, o que era percebido é que eles escolhiam por permanecer ali, chegando a uma época em que houve trinta e cinco médiuns, somando o maior número de pessoas que já trabalharam naquele barracão. Quando perguntei a Dalmaci como essas pessoas chegavam até ela, sua resposta foi a seguinte: “*Ah, não sei não minha filha. Pergunta não. Não me pergunta!* [risos]” (DALMACI DE OYÁ, 2020). Mas logo explicou que, em alguns casos, eram os próprios zeladores de outras casas que encaminhavam suas filhas e filhos para o Ilê Axé Egun, mas outras pessoas ela não saberia indicar quais eram as suas procedências⁶⁶.

Tal como acontece nos dias de hoje, no início da história do Ilê Axé Egun aconteciam as sessões abertas, entretanto, era apenas Dalmaci de Oyá quem trabalhava na casa e incorporava o mentor daquele barracão, Baiano Zé Capoeira, além do Preto-Velho Pai José e da Pomba-Gira Sete Saias. Aos poucos, as(os) médiuns que estavam se desenvolvendo ali começaram a se integrar aos atendimentos e às demais atividades rituais, tais como dar o borí e o ebó (às) aos

⁶⁶ Informação essa que busquei investigar entrevistando as demais mulheres daquele barracão e irei apresentar ao final desse trabalho.

consulentes, até que a participação de algumas pessoas foram se consolidando e formaram-se os laços na família de santo.

Atualmente, a zeladora se sente orgulhosa pela família e pela casa que construiu e afirma:

Eu gosto de estar dentro do terreiro, eu gosto de ouvir os meus atabaques tocando, eu gosto de ver os meus catiços dançando, e eu gosto de ver o meu pessoal, quando é época de festa, todo mundo se entrosando, todo mundo abraçando a casa pra 'vamos enfeitar para ficar bonita pra de noite', e aquele negócio todo. Então, eu gosto disso (DALMACI DE OYÁ, 2020).

A Iyalorixá comenta, ainda, que o que ela pode repassar de conhecimento às(aos) filhas(os) da casa, ela faz questão que seja feito, como relata:

Eu gosto das minhas coisas muito abertas, o que eu puder ensinar para eles eu ensino, não sou aquele tipo de pessoa, igual muitos zeladores que ficam assim 'ah não está na hora de você aprender isso não, na hora que tiver lá eu te ensino'. Não existe hora, a hora é aquela hora que ele está ali dentro. Porque uma hora você não vai estar ali e nem vai estar perto. E nem ele vai ter condição de fazer alguma coisa por ele mesmo, e aí como é que fica? Aí você se pergunta, 'tô fazendo o quê nessa casa se não aprendo nada'. Então eu ensino, eu ensino fazer as comidas do santo deles, eu ensino reza, eu ensino tudo que eu puder passar em matéria de aprendizado para eles, eu passo... Para aqueles que querem! (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Durante nossa primeira entrevista, perguntei a Dalmaci se, em sua trajetória de vida, já havia sentido algum preconceito por ser mulher e, em seguida, indaguei se já sentiu algum preconceito por ser praticante das religiões de matriz africana e zeladora no omolocô. Sobre o fato de ser mulher, ela respondeu que sim e relatou haver uma grande diferenciação dentro do próprio campo afro-religioso entre os homens que são zeladores e as mulheres que ocupam o mesmo cargo. Sobre esse assunto, relatou que percebe que o conhecimento religioso dos homens é mais validado do que o das mulheres, e que isso pôde ser percebido nos eventos religiosos em que participou. Se referindo ao tema da minha pesquisa, ela relata: “*Você escolheu um tema bem polêmico, porque a liderança de mulheres dentro de religiões não é uma coisa fácil, é complicado, é uma coisa discutida demais, se cobra muito da gente pelo fato da gente ser mulher*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Adiante, ela menciona:

A gente é cobrada no exemplo. O homem pode tudo, infelizmente isso aí não é nem uma questão de eu estar à frente de uma religião, isso já é da natureza do ser humano. A mulher é cobrada em tudo, a mulher nunca pode nada. O homem sempre pode tudo. E por eu estar à frente da minha casa, por eu ser a regente, a principal da casa, eu sou muito mais cobrada (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Quanto ao preconceito religioso, Dalmaci afirma nunca ter passado por essa situação, mas associa o que chamou de respeito à sua própria postura de enfrentamento dizendo que: *“nunca sofri preconceito, nunca dei esse direito para ninguém, não admito que ninguém fale da minha religião perto de mim (...). Todo mundo me respeita”* (DALMACI DE OYÁ, 2019). Em relação a essa sua postura rigorosa perante aos outros, Dalmaci relatou, ainda, sobre o medo que muitas pessoas têm sobre ela, justificando ser esse decorrente da fama de feiticeira que adquiriu em razão da força de seus trabalhos espirituais. Diante dessa conversa, ela me disse o seguinte: *“se você chegar e falar: eu tive na casa da Babá Egun lá no Santa Luzia, eles vão olhar para sua cara e falar assim: crem Deus pai, o que você foi fazer lá?”* (DALMACI, 2020).

O próprio Baiano Zé Capoeira, em uma sessão pública, já me deixou o recado: *“você sabe que se não usar direito as informações que te passo, eu vou atrás de você onde estiver, né?!”* (ZÉ CAPOEIRA, 2019). Curioso é que nunca me senti intimidada na presença de Dalmaci de Oyá, já que ela sempre demonstrou compreender bem as minhas intenções quanto a essa pesquisa e explicitou por diversas formas uma boa receptividade à minha presença, inclusive, me avisando via aplicativo whatsapp os dias de sessões abertas para que eu pudesse comparecer ao barracão. Acredito que nossa relação foi construída em uma base que, por um lado, eu lhe atribuí grande respeito e, por outro, ela atribuiu a mim a sua confiança.

Quanto à sua atuação como zeladora, Dalmaci de Oyá afirma o seguinte: *“eu governo a minha casa com punhos de ferro, tá?”* (DALMACI DE OYÁ, 2019). Diante dessa colocação, indaguei o que isso significa para ela, tendo a seguinte resposta:

Para mim significa, ou é do meu jeito, ou não é do jeito de ninguém. Aquele que não estiver satisfeito com a minha regência, com o meu ensinamento, com a doutrina da minha casa, com a hierarquia da minha casa, a porta da rua é a serventia da casa também, e é por isso que minha casa não tem porta e nem tem janela, para não se dizer que se fechou atrás deles (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Assim, por um lado, a zeladora demonstra não perder seu tempo com aquelas pessoas que não se enquadram ao perfil da casa, como ela mesma afirma. Por outra via, é perceptível um cuidado e dedicação às suas filhas e filhos que ali se instalaram, oferecendo-lhes proteção e amparo. Nesse sentido, quando indaguei quais eram as suas responsabilidades como Iyalorixá ela me trouxe uma longa resposta, onde destacou um cuidado maternal. Segue aqui um trecho:

As minhas responsabilidades? Todas as mesmas responsabilidades de uma mãe de família para com seus filhos e com a sua família. A mesma coisa sem pôr e sem tirar. De-di-ca-ção total. (...) É zelar, é cuidar, olhar, tomar conta para que sua família cresça e que mal nenhum se apodere da sua família. Essa é minha responsabilidade (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Dalmaci prossegue seu relato evidenciando a proteção que exerce quanto às suas filhas e filhos, destacando sua posição de enfrentamento àqueles que possam lhe fazer algum mal:

Não desacate um filho meu porque você vai arrumar problema comigo aonde for, aonde for e quem quer que seja. Falou que é meu filho, do meu axé, eu viro uma onça. Não mexe com o que é meu. Se tiver que chamar atenção chamo eu, de fora não. Então eu sou uma mãe. No sentido da palavra: mãe! Eu sou mãe! (...) É a minha família, é a minha casa, é o meu lar. (...) A partir do momento que eu tenho filhos, a minha obrigação é alimentá-los materialmente, espiritualmente, fisicamente e zelar para que eles sejam felizes da melhor forma possível e ampará-los da melhor forma que eu puder amparar. Isso sou eu. A Iyalorixá Dalmaci de Oyá. (...) Não faz os meus filhos chorarem não. Não judia dos meus filhos não. (...) Eu dou colo [batendo no peito], eu abraço, eu aperto, eu amasso, eu mordo, pode estar do tamanho que tiver. Chorou, doeu aqui? Lascou, ferrou, não dá certo? É meu. Tá na minha casa? É meu. É meu [batendo no peito]. Meus filhos são meus. Então não vem fazer graça com eles não. (...) Eu posso falar que eu tenho para dar para eles (DALMACI DE OYÁ, 2020).

A zeladora encerra esse relato enfatizando: “*Eu carrego um santo vivo na minha cabeça. Eu sou muito orgulhosa de ser quem eu sou!*” (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Portanto, as características marcantes de Dalmaci, que observei e que recorrentemente me foram relatadas por ela própria, muito me fizeram recordar não apenas à Oyá Iansã, mas às grandes Iabás como um todo, as Orixás femininas que trazem consigo personalidades voltadas para uma ferocidade, valentia, coragem e exuberância, qualidades essas que caminham junto à docilidade, amorosidade, afetuosidade e um grande sentimento maternal, sem que essas combinações representem algum antagonismo. Vale considerar que uma tendência da sociedade patriarcal, a qual estamos inseridos, é definir sinônimos de feminilidade que enquadram às mulheres a um comportamento polido e domesticado, abafando e silenciando expressões que denotem intrepidez e autoimposição, o que se difere das relações estabelecidas no mundo dos Orixás, como foi descrito em capítulo anterior, e o que se difere, também, das características identificadas por pesquisadoras e pesquisadores que descreveram a atuação de mães de santo em diferentes terreiros que contribuíram para a consolidação das comunidades de terreiro no Brasil.

5. SAIAS QUE GIRAM NO ILÊ AXÉ EGUN

Ao longo de um ano, se concentrado mais especialmente em um semestre, ouvi sobre as trajetórias religiosas das mulheres que atuam no Ilê Axé Egun. Essa atividade ocorreu através de entrevistas realizadas individualmente e que tiveram como princípio uma escuta sensível⁶⁷ (BARBIER, 2002). O resultado da aplicação desse método foi a coleta de narrativas íntimas e profundas, onde foram relatados casos de abusos sexuais, desentendimentos familiares, violência doméstica, relacionamentos abusivos, extorquias, preconceitos, dentre outros problemas os quais, em nossa sociedade patriarcal, atingem sobretudo às mulheres.

Em resposta a esses casos, também foram coletados relatos que evidenciam conquistas, vitórias, superação e reinvenção das trajetórias dessas mulheres atingidas por uma série de violências, nas quais a religião ganhou um importante papel na transformação de seus caminhos. Diante de todos os assuntos que foram tratados de forma espontânea nas entrevistas, optei por trazer para esse trabalho apenas aqueles que se relacionam diretamente às trajetórias religiosas dessas mulheres, cujas pautas tiveram a publicação autorizada pelas interlocutoras mantendo-se o sigilo de suas identidades. Sendo assim, neste capítulo apresentarei as narrativas que compõem suas trajetórias na comunidade religiosa e os elementos que se destacaram nessa jornada, como as questões relacionadas ao trânsito religioso, à saúde/doença e a intolerância religiosa.

⁶⁷ Fazendo uma releitura de René Barbier, Ângela Cancherini sintetiza o conceito de escuta sensível: “O pesquisador deve saber sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro, para compreender as atitudes, os comportamentos, os sistemas de idéias, de valores, de símbolos, de mitos. Na linguagem de Barbier (2002) significa compreender a existencialidade interna. Essa noção reconhece a aceitação incondicional do outro, não julga, não mede, não compara. O pesquisador compreende o outro, contudo, sem aderir ou se identificar com suas opiniões e atitudes. Ao ouvir, o pesquisador suspende, momentaneamente, suas posições filosóficas e valores, porém, durante o procedimento de pesquisa, haverá momentos para seguir afirmando sua coerência, podendo mesmo recusar-se a trabalhar com um grupo com o qual suas opiniões conflitem” (CANCHERINI, 2020, p.6).

5.1 - MULHERES NA GIRA

Figura 18 - Mulheres na gira da Festa de Exú. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Nesta sessão, faço uma breve descrição das mulheres que trabalham no Ilê Axé Egun relacionando essas apresentações aos cargos os quais ocupam no barracão. Cabe mencionar que, nessa etapa, opto por não utilizar nem mesmo os seus nomes fictícios. Essa opção decorre do objetivo de que, nas sessões seguintes, nas quais se discorre sobre as trajetórias individuais, as narrativas não sejam associadas aos cargos dessas mulheres, o que acabaria por anular o anonimato em si - uma vez que certos cargos são ocupados exclusivamente por uma pessoa. Desse modo, nessa sessão me refiro às mulheres pelos seus cargos e, nas sessões seguintes, uso os nomes fictícios desvinculados das funções as quais ocupam. Cabe acrescentar à exceção de Dalmaci de Oyá que, conforme já apontado, preferiu que seu nome real fosse citado nessa pesquisa.

Conforme já explicado anteriormente, utilizei o ano de 2020 como parâmetro para determinar quais seriam as pessoas que, de algum modo, apareceriam na produção dessa tese, tanto no sentido de se fazer uma descrição do campo, quanto na seleção das mulheres a serem

entrevistadas. A necessidade de adotar um ano de referência surgiu porque, entre os anos de pesquisa, houve um fluxo de integrantes que entraram e saíram do barracão, sendo necessário fazer alguns recortes para que a discussão se tornasse melhor estruturada. Sendo assim, em 2020 identifiquei como mulheres atuantes no Ilê Axé Egun uma Iyalorixá, uma Iyakekerê, uma iyabassé, uma ekede e três médiuns. Entre as sete mulheres listadas, apenas não entrevistei a Iyakekerê em decorrência de um desencontro⁶⁸ que tivemos e, posteriormente, devido a sua sobrecarga de trabalho e conseqüente indisponibilidade de tempo. Todavia, cabe pontuar que ela ocupa um alto posto na hierarquia da casa, sendo ela a segunda liderança logo após a Iyalorixá. Cabe acrescentar que além de sua relação no santo com Dalmaci de Oyá, a Iyakekerê é sua filha consanguínea. A seguir, apresento a descrição das mulheres que atuam nos demais cargos.

A iyabassé é uma mulher nascida em 1956, que se autoidentifica negra, mãe de uma filha, com primeiro grau incompleto de escolaridade. No Ilê Axé Egun, ela é responsável por preparar o alimento que é servido às divindades e à comunidade religiosa. Nos dias de sessão pública, ela passa basicamente todo o seu tempo dentro da cozinha, preparando o jantar que é servido a todas as pessoas presentes na casa ao final da celebração religiosa. Em outros dias restritos às(aos) integrantes do barracão, ela prepara os alimentos servidos no borí e em diferentes ocasiões para os Orixás. Em suas próprias palavras: “*A Iyabassé faz o ajeum da casa. O ajeum da casa significa: comida!*” (IYABASSÉ, 2020).

Acredito que exatamente pelo fato da iyabassé se manter por um longo período dentro da cozinha, e sendo esse um espaço de entrada permitida apenas às(aos) integrantes da casa, tive certa dificuldade de acessá-la para convidá-la a uma entrevista. Por essa razão, em um dia de sessão aberta, pedi a uma médium que intermediasse nosso encontro, me apresentando e expondo os meus objetivos de aproximação. Feito esse contato inicial, a relação com a iyabassé se tornou fácil e ela demonstrou grande abertura para que marcássemos uma conversa particular.

⁶⁸ Agendei uma entrevista com a Iyakekerê, todavia, na conversa que tivemos compreendi que o local de encontro seria o barracão e para lá me dirigi. Entretanto, não a encontrei e depois de um certo tempo de espera decidi ir embora. Posteriormente, consegui contato pelo telefone e ela me disse que o local combinado era, na verdade, a sua residência e não o barracão. Combinamos então que agendaríamos uma nova data, mas a partir de então não consegui mais sua confirmação de uma ocasião oportuna.

Todavia, chegado o dia do encontro, nos comunicamos algumas vezes por celular e ela estava sobrecarregada com suas tarefas profissionais. Cuidadora de um casal de idosos, naquele dia, e em vários outros como contou, ela extrapolou o seu horário de serviço e precisou cancelar nosso compromisso. Desse modo, optamos por remarcar a entrevista para o dia seguinte, uma quinta-feira. O nosso encontro aconteceu, portanto, em sua residência, situada próxima ao barracão, onde a iyabassé vive sozinha. Ali, fui recebida com uma mesa posta com café da manhã, na qual os mimos com bolinhos de chuva, biscoitos recheados, pão com queijo e café demonstravam o carinho com o qual tudo foi preparado.

A mesa alocada em uma cozinha pequena, ficava ao lado da porta de entrada da casa com saída direta para a rua. Na porta, uma janelinha de vidro permite que se veja da rua para cozinha e da cozinha para a rua, mas para impedir aos olhares curiosos, o vão foi coberto com um pedaço de pano preso com alguns pregadores de roupas. Talvez o tecido realmente cobrisse a visão de quem passava ali fora, mas tenho dúvidas que abafasse a nossa conversa em que o tom de voz subia a cada ênfase nas emoções postas pela interlocutora. Em volta da nossa mesa, havia alguns utensílios de cozinha, plantas diversas e, pendurada sobre a parede, uma pipa estampada com o rosto de Jesus Cristo direcionado à entrada da casa. Naquele dia, a nossa conversa foi longa, perpassando por vários episódios da vida pessoal da entrevistada. Além disso, a iyabassé me proporcionou aconchego, me trazendo lembranças dos cuidados de minha avó paterna. Em nossa despedida, não pude deixar de dizer isso a ela que, muito amável, me disse que eu poderia voltar ali quando quisesse.

Por sua vez, a ekede é uma mulher nascida em 1984, que se autoidentifica branca, mãe de um filho, supervisora escolar e possui curso superior incompleto. No Ilê Axé Egun tem como função cuidar das Entidades e dos Orixás enquanto os médiuns estão incorporados, assim, ela zela pelos cuidados tanto das divindades, quanto das pessoas que as recebem. Segundo as próprias palavras da ekede: *“Ekede é quem cuida do santo. É aquela pessoa que está acordada quando os médiuns estão todos virados. Por isso que eu fico fazendo aquelas coisas que eu faço, servindo bebida, ajudando a amarrar Boiadeiro (...)”* (EKEDE, 2020).

Me apresentar para a ekede não foi difícil, uma vez que durante as sessões públicas ela é uma das pessoas de mais fácil acesso, já que se encontra a todo tempo no salão e não incorpora Entidades. Sendo assim, em um dia de sessão pública lhe apresentei resumidamente a minha pesquisa, anotei seu telefone e combinamos de fazer contato para agendar a entrevista. Em decorrência de suas atividades pessoais, o agendamento foi um pouco dificultoso, sendo

necessários alguns contatos até que acertássemos a melhor data. Embora resida próximo ao barracão, a ekede relatou que sua residência não era um bom local para nos encontrarmos, já que estava sempre movimentada por pessoas de seu núcleo familiar. Sendo assim, lhe convidei para que fosse até a minha casa e a proposta foi bem aceita.

Combinamos, então, um café da tarde às 17h que, para minha surpresa, se estendeu até por volta das 22h. Os relatos da trajetória de vida da ekede foram múltiplos e intensos, o que, pela primeira vez em minha carreira acadêmica, me levou a certa dificuldade de compreender como me portar naquela circunstância de confissões tão privadas. Assim, naquelas cinco horas eu pude segurar as minhas lágrimas, mas em alguns dias seguintes elas foram extravasadas e me senti completamente impactada pelas nossas conversas.

Por fim, em relação às médiuns que trabalham no Ilê Axé Egun, é possível perceber que suas atribuições no barracão variam em decorrência do tempo que cada uma tem na casa. Nesse sentido, apenas a mais antiga é quem atende às(os) consulentes lhes benzendo quando está incorporada pelo Preto-Velho. Devido a sua disponibilidade, é ela, também, quem realiza a limpeza semanal do terreiro. Em comum, as três incorporam Entidades durante as sessões públicas, entre elas Preto-Velho, Caboclo, Boiadeiro, Baiano e Pomba-gira. Quando perguntei às médiuns quais eram as suas responsabilidades em relação ao cargo ao qual elas ocupam, suas respostas estiveram voltadas ao respeito às pessoas e ao zelo pelas divindades e pelo barracão, como pode ser visto nas seguintes narrativas:

Como médium, a minha obrigação é respeitar a casa que eu frequento, respeitar os meus Orixás e respeitar todas as pessoas acima de mim na casa. Independente de eu ser filha de fulano ou ciclano, eu tenho que respeitar os mais velhos que eu dentro da casa (MÉDIUM A, 2020).

A primeira [responsabilidade] é zelar pelo nosso santo, pelo nosso Orixá. Eu acho que essa é a nossa primeira atividade dentro de uma casa. Porque se eu não sou capaz de zelar por aquilo que eu carrego, que me sustenta, e aí essa sustentação em todos os aspectos, eu não sou capaz de fazer o resto. Então assim, de zelar pelo meu santo, de zelar por essa casa, por dividir sim as responsabilidades. De ajudar, de participar. Então assim, é, para mim, a maior responsabilidade. É zelar pelo meu santo aqui dentro (MÉDIUM B, 2020).

A primeira médium que entrevistei é uma mulher que se autoidentifica negra, nascida em 1972, mãe de um filho, revendedora de cosméticos e peças íntimas, com primeiro grau incompleto de escolaridade. Após a Iyalorixá, ela foi a primeira mulher que entrevistei para essa pesquisa. Me apresentei a ela no início de uma sessão aberta, poucos minutos antes de se

iniciarem as atividades rituais. Ela estava sentada ao chão do salão e lhe perguntei se poderia me sentar com ela por alguns minutos. Embora tenha respondido que sim, o seu olhar de espanto não passou imperceptível. Ao lhe explicar a finalidade da minha pesquisa e lhe dizer que foi a Iyalorixá quem me indicou que eu deveria iniciar minhas entrevistas conversando com ela, sua reação foi de surpresa afirmando não saber como poderia contribuir, mas aceitou o convite.

O local escolhido foi definido pela própria interlocutora, sendo que nos encontramos em um dia de aula de seu filho em um curso de línguas. Nos sentamos em uma sala vazia, encostamos a porta e ali estendemos cerca de duas horas de conversa. No início do diálogo o seu semblante era um pouco desconfiado, o que foi relaxando com o tempo. Entretanto, por quase todo o diálogo, suas respostas eram de poucas palavras, o que me levou a intervir constantemente para que as narrativas fluíssem mais naturalmente. Como era de se esperar, percebi que ao final da entrevista, quando desliguei o gravador, a interlocução ficou muito mais leve e contínua.

A segunda médium que entrevistei é uma mulher nascida em 1980, que se autoidentifica mameluca, coordenadora pedagógica e possui ensino superior completo. Sua residência se situa a cerca de 3km do barracão, sendo a mulher que reside mais distante do Ilê Axé Egun, ainda assim sendo o endereço de certa forma próximo ao terreiro. Nosso contato se deu a partir da ajuda da primeira médium que entrevistei, que me passou o seu número de celular. Entrei em contato por via de mensagens e lhe expus o meu interesse. Ela prontamente concordou em participar da pesquisa impondo apenas a condição do anonimato, uma vez que reconhece o preconceito religioso em seu ambiente de trabalho profissional e receia comprometer o seu cargo. Sendo assim, a partir de sua escolha, combinamos que nossa entrevista aconteceria no barracão.

Para nossa surpresa, no dia agendado para a entrevista, a Iyalorixá decidiu não apenas assistir ao nosso diálogo como, também, gravar toda a conversa em sua câmera, pois ela intencionou produzir um documentário sobre a sua casa de culto. Desse modo, a entrevista foi realizada no sofá da varanda de fundos da casa de Dalmaci. Tive grande receio que a filmagem impedisse a fluidez de nossa conversa, mas isso não aconteceu. Pelo contrário, a médium já acostumada a se pronunciar, inclusive para grande público, não se demonstrou constrangida rendendo uma conversa que extrapolou a uma hora de diálogo em que discorreu naturalmente e aparentou firmeza em todas as suas colocações.

A última médium entrevistada é uma mulher nascida em 1961, que se autoidentifica negra, mãe de quatro filhos, costureira, com primeiro grau incompleto de escolaridade. Somente a encontrei no barracão depois de algum tempo frequentando o Ilê Axé Egun pois, apesar de ser antiga na casa, ela havia se ausentado por certo tempo em decorrência de ter residido em outro estado ao longo de uma temporada. Ainda que não tínhamos tido muito contato, ao final de uma sessão conversei com a médium, explicando-lhe sobre a presente pesquisa, e ela se prontificou a me receber em sua residência (que fica nas proximidades do barracão) três dias após aquele encontro.

Era um sábado quente quando cheguei ao seu endereço e insisti em lhe chamar e não tive retorno. Decidi entrar pelo portão que se encontrava semiaberto e fui recebida pela vizinha que possui casa construída no mesmo terreno. A vizinha me informou que a pessoa a quem eu procurava estava na casa de sua filha, naquela mesma rua, e que logo deveria retornar. Foi um momento um pouco constrangedor, aquele em que eu e a senhora nos deparamos em um silêncio prolongado, paradas de pé à beira do portão por bons minutos, até que a interlocutora chegou com um sorriso largo e frases animadas que logo quebraram a reticência da espera. A alegria e os sorrisos espontâneos da médium foram, para mim, os traços mais marcantes de sua receptividade e de toda a nossa conversa. Me surpreendi, pois, sua prosa em tom extrovertido pareceram bem diferentes de sua postura séria e rigorosa apresentada no barracão. Nossa conversa aconteceu no sofá de sua sala, onde ela me deixou bem à vontade disponibilizando algumas almofadas para que eu melhor me acomodasse, estendendo a conversa por mais de uma hora.

O que pude concluir, tentando traçar uma observação generalizada das mulheres que trabalham no Ilê Axé Egun, e que logo lhe sustentam em sua dinâmica de vivacidade, é que a maioria dessas pessoas possuem baixos níveis socioeconômicos e de escolaridade. A partir do questionamento de suas autoidentificações raciais, tive como resposta três mulheres que se autodeclararam negras, uma morena, uma mameluca e uma branca. Suas moradias, em geral, estão concentradas nos bairros vizinhos Santa Luzia e Jardim de Alá, região que se caracteriza por uma maioria populacional de baixa renda. A maioria dessas mulheres tem filhas e filhos e se ocupam de uma atividade profissional que, em suas rotinas, são acumuladas com diversas

atribuições de atividades domésticas. Embora suas trajetórias de vida sejam múltiplas, suas narrativas também apresentam traços em comum, sobretudo a justificativa para seus ingressos no Ilê Axé Egun e/ou às comunidades tradicionais de terreiro de modo geral, o que será apresentado a seguir.

5.2 – O QUE COMPÕE AS SUAS TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS

5.2.1 – O TAMBOR É QUE ME CHAMA!

As trajetórias das mulheres que frequentam o Ilê Axé Egun são marcadas por caminhos que perpassaram por diferentes religiões e/ou por diferentes segmentos religiosos afro-brasileiros. Os percursos são múltiplos, alguns deixando recordações negativas e outros vistos como experiências que se acumularam em um sentido positivo que contribuíram para conduzir as religiosas até onde atualmente se encontram e se sente satisfeitas.

Estudando as trajetórias de pessoas em diferentes terreiros de candomblé de Salvador, a antropóloga Miriam Rabelo evidencia uma série de razões que justificam a adesão das(os) fieis a esses centros religiosos. Alguns dos apontamentos da antropóloga vão de encontro às narrativas que coletei em minha pesquisa de campo. A começar pela afirmação da autora de que “o ingresso efetivo em um terreiro de candomblé surge nas narrativas como algo que se impôs na vida dos sujeitos, em geral, devido a situações de aflição” (RABELO, 2014, p.53). Ainda nesse sentido, a autora afirma que: “a vinculação com o candomblé é vista acima de tudo como obrigação: para a maioria, faz-se não por gosto – pelo prazer das festas, pela curiosidade, estudo ou desejo pessoal de aprofundamento – mas pela força da necessidade (...)” (RABELO, 2014, p.55). Tal força imposta pela necessidade, como colocado por Rabelo, pode ser percebida nos relatos de minhas interlocutoras quando elas evidenciam que o que as levou ao Ilê Axé Egun e/ou à feitura no santo não foi o amor e nem uma escolha pessoal, mas sim, a dor, a necessidade de cura, tal como será abordado no subcapítulo seguinte.

Outros pontos elencados por Rabelo, como evidentes em sua pesquisa de campo, são a noção de obrigação e de herança. Segundo a autora, essas ideias aparecem em algumas narrativas “na formulação de que a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma característica da pessoa singular, mas um traço de sua família que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada” (RABELO, 2014, p.56).

Além disso, a autora pontua que, em alguns relatos, aparece a compreensão de que “a entidade que aflige a pessoa e da qual ela deve cuidar é uma entidade herdada que faz parte da história de outros parentes seus. Vem de berço” (RABELO, 2014, p.56). Sendo assim, cuidar dessa entidade “é, frequentemente, saldar uma dívida contraída no passado da família, evitar o destino de sofrimento daqueles que a ignoraram” (RABELO, 2014, p.56).

A ideia de obrigação não fica tão evidente nas narrativas das interlocutoras que trabalham no Ilê Axé Egun, a exceção da trajetória de Dalmaci de Oyá, apresentada em capítulo anterior, em que ela menciona sentir que cumpre uma obrigação dando continuidade com a umbanda, religião que trouxe de berço materno. Entretanto, a noção de herança pode ser percebida em diferentes relatos das mulheres que trabalham no barracão. A exemplo de Jussara, que menciona que as religiões de matriz africana estão nas raízes de sua família. Contando sobre essa situação, ela narra: “*a mãe era uma médium de berço, e na verdade ela já era desenvolvida dentro da umbanda mesmo, mas muito antes do meu nascimento*” (JUSSARA, 2020).

Segundo Jussara, o que levou a sua mãe a buscar um terreiro de umbanda, pela primeira vez, foi o fato de sua irmã mais velha, aos sete anos de idade, ter incorporado um Caboclo em um dia comum da rotina da família, como relata: “*o Caboclo dela pegou ela no quintal, na beirada do poço, lá em casa. E aí aquela coisa, ela ficou totalmente perturbada e muito agitada e tudo*” (JUSSARA, 2020). Foi então que sua mãe buscou um centro localizado no mesmo bairro em que residiam e foi ali que se desenvolveu um cuidado específico para a situação de sua irmã. Além desse caso, a entrevistada relata que seus padrinhos de batismo também tinham uma casa de umbanda àquela época. Por essas razões, Jussara entende que o seu ponto de partida nas religiões afro-brasileiras antecede sua própria existência: “*porque a gente reconhece a partir de um momento, mas quando a gente olha lá trás, aí a gente vem buscando todas essas raízes*” (JUSSARA, 2020).

Assim como Jussara, Lélia também menciona sobre suas raízes afrodescendentes e é assim que ela começa a relatar sobre a sua trajetória na religião: “*Eu vim de uma família que a minha avó, a minha avó mãe da minha mãe, era umbandista, era dona de uma casa de umbanda*” (LÉLIA, 2020). Relatando sobre a satisfação de ter conhecido o Ilê Axé Egun, encontro esse possibilitado através do intermédio de sua filha, a entrevistada diz o seguinte: “*quando eu comecei a frequentar a casa, na assistência, eu falei: ‘gente, eu achei minhas*

raízes!'. Porque até então, eu sabia que eu tinha uma força, mas eu não sabia de onde vinha" (LÉLIA, 2020).

Por sua vez, Dandara narra ter conhecimento que seu pai consanguíneo era membro das comunidades de terreiro, sem saber se seria umbanda ou candomblé. Ela acredita, inclusive, que o pai já teve um centro nos fundos de sua própria casa, mas na época ela era criança e, por isso, se recorda apenas das menções que sua irmã mais velha fazia sobre esse assunto. Por fim, Mercedes relata que não tem conhecimento sobre alguém que tenha praticado as religiões afro-brasileiras em sua família, entretanto, ela acredita que pode ter herdado os laços com a religiosidade de algum antepassado, como diz: *"talvez eu possa ter herdado dos meus antepassados, entendeu? Eu herdei, porque eu ia herdar de alguém"* (MERCEDDES, 2020). Sendo assim, fica evidente que a busca por suas raízes afro-descendentes é um dos motivos que levaram as mulheres ao Ilê Axé Egun ou às comunidades de terreiro de um modo geral.

Retomando à pesquisa desenvolvida por Rabelo, a autora discute, ainda, sobre a maneira como o terreiro se insere no bairro que o circunda e como ele estabelece laços com os moradores ao redor. Observando essa situação, a autora pontua que *"no terreiro é possível se conversar com os caboclos, consultar os orixás no jogo de búzios, fazer limpeza e oferendas para afastar as influências negativas – e é possível se fazer isso como cliente"* (RABELO, 2014, p.43). Ademais, nos terreiros, ainda se faz possível assistir as festas como visitante e espectador, podendo se *"presenciar os orixás em toda a sua glória, assim como o drama daqueles que são possuídos, compartilhar da comida apreciada pelos deuses e distribuídas aos presentes e, ao final da festa, interagir com os presentes"* (RABELO, 2014, p.44).

No caso do Ilê Axé Egun, esse acesso não parece ser tão dialógico com o bairro, uma vez que, conforme já descrito, o barracão está situado aos fundos de um imóvel, não sendo possível avistá-lo ao se caminhar pela rua em que se localiza. Durante o meu tempo de interação com o campo, tive a sensação que até ali só chega quem já tem uma abertura prévia para esse contato. Não que suas portas não estejam abertas, mas não é fácil localizar o barracão, assim como relatado por Rita e Mercedes ao narrarem suas tentativas de encontrar essa casa.

Rita conta que, a primeira vez que foi ao Ilê Axé Egun, estava acompanhada por outras pessoas que já conheciam aquela casa, entretanto, quando decidiu voltar ali, sozinha, já não se recordava mais do endereço. Assim ela relata a sua experiência: *"eu não lembrava o caminho, porque eu sou péssima pra gravar caminho, quando fui estava de noite, então eu não sabia*

nem como chegar lá. Eu não sabia que estava tão perto da minha casa, eu não imaginava rua, não imaginava nada” (RITA, 2020). Até que, certo dia, ao fazer suas compras em um mercado da cidade, ela encontrou Dalmaci. Relatando a emoção desse encontro, ela diz: *“quando eu vi ela, eu falei: ‘meu Deus! Foi o santo que colocou você no meu caminho. Dalmaci! Meu Deus’*. (RITA, 2020). A partir daquele contato, tomando conhecimento do endereço do barracão, Rita passou então a frequentar o Ilê Axé Egun.

Mercedes, por sua vez, havia sido convidada para conhecer o Ilê Axé Egun por uma familiar, mas sua decisão de se dirigir ao terreiro foi repentina e, sozinha, saiu caminhando a noite pela região perguntando para as pessoas as quais encontrava se tinham conhecimento de onde se localizava o barracão. Ao receber respostas negativas, apenas o encontrou ao ouvir os batiques que ressoavam altos pela rua. Assim ela narra:

Eu nunca tinha vindo para esses lados aqui não. Aí fui perguntando um e ninguém sabia, aí eu fui procurando pelo batuque. Aí falei: ‘ih, é aqui!’. Aí bati campainha, me atenderam e falei: ‘pode entrar?’, ‘pode’. Aí fui o primeiro dia, a segunda vez, que lá era uma vez por semana, e fui indo, fui indo, fui indo (MERCEDES, 2020).

No entanto, embora pareça não haver uma relação tão próxima entre barracão e vizinhança, cabe destacar que praticamente todas(os) as(os) suas(seus) frequentadoras(es) residem no Bairro Jardim de Alá, em que se situa o Ilê Axé Egun, ou no Bairro Santa Luzia que faz divisa com o primeiro citado, o que demonstra uma certa relação entre as(os) fieis e o seu entorno.

Outro ponto elencado na obra de Rabelo como algo comum entre as(os) religiosas(os) com as(os) quais trabalhou, é a questão do trânsito religioso. Segundo a autora, “o percurso até a iniciação e o compromisso efetivo com um terreiro foi, para muitos, marcado por idas e vindas, por experiências em outras religiões, e em diferentes terreiros, por intervalos, hesitações e buscas” (RABELO, 2014, p.45). A mesma situação foi identificada na presente pesquisa.

Sobre o conceito trânsito religioso, Ronaldo de Almeida e Paula Montero indicam ser essa uma noção que aponta para um movimento duplo, em que está em primeiro lugar a circulação de pessoas por entre diferentes instituições religiosas e, em segundo lugar, os imbricamentos das práticas e crenças de diversas pertenças religiosas que foram reelaboradas no tempo e no espaço. Segundo o autor e a autora, “o problema se coloca, portanto, em dois níveis de análise: um propriamente institucional, que descreve a mudança das filiações; e outro

mais cognitivo, que mostra as semelhanças e as diferenças entre as representações dos universos religiosos” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p.93).

Em relação à mudança de religião por parte das(os) fieis, o que mais dialoga com o tema aqui levantado, Almeida e Montero dizem que as alterações não ocorrem de maneira aleatória, havendo, ao contrário, um movimento direcionado à caminhos precisos. Isso porque, segundo o autor e a autora, algumas instituições religiosas são “preferencialmente “doadoras”, enquanto outras são mais “receptoras”; algumas trocam adeptos entre si, enquanto em outras são as crenças que circulam mais” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p.93). Há, ainda, diferenciações entre os sistemas estruturais de cada religião que podem fazer com que a pessoa religiosa se identifique mais com uma instituição do que com a outra, a exemplo da “dicotomia bem/mal, justiça, pecado, pobreza, sofrimento, salvação, etc., com a finalidade de acompanhar com maior precisão as migrações religiosas” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p.99).

Todavia, de acordo com Almeida e Montero, para se identificar com maior precisão os motivos que levam ao trânsito religioso, se faz fundamental compreender a trajetória das pessoas religiosas envolvidas. Assim, afirmam que: “os circuitos se concretizam e se tornam mais claros na trajetória do indivíduo, sendo que o acúmulo de experiências proporcionadas pelo trânsito torna o seu repertório religioso mais amplo do que o pregado pela instituição à qual se filiou em determinada etapa da vida” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p.100). Curioso notar na pesquisa de Almeida e Monteiro o dado que indica que, segundo as características sociodemográficas analisadas ao longo de três décadas, “o universo feminino tem um nível de filiação maior do que o dos homens, mas isto não significa que as mulheres mantenham a religião herdada; ao contrário, são elas as que mais mudam e, na maior parte das vezes, sempre direcionadas para outras religiões” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p.96).

No caso do presente estudo de caso, todas as mulheres relataram já ter percorrido diferentes religiões antes de ingressarem no omolocô, ou distintos segmentos afro-religiosos antes de encontrarem o Ilê Axé Egun. Dalmaci de Oyá, por exemplo, relatou ter vivenciado diversas mudanças em sua trajetória religiosa, perpassando pela igreja católica e evangélica, seicho no ie, budismo, espiritismo kardecista, “*procurei tudo que eu podia procurar e não me adaptei em nenhuma dessas outras religiões*” (DALMACI DE OYÁ, 2019), como conta. Segundo a Iyalorixá, “*eu sabia que a umbanda era o meu caminho, era aquilo ali que eu queria, mas eu tinha que ver o quê que o mundo tinha para me oferecer, para eu hoje ter a certeza do que eu estou fazendo*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Conforme já mencionado, a

própria decisão de fundar um barracão omolocô veio como uma solução para a sua dupla pertença à umbanda e ao candomblé, tradições religiosas sobre as quais ela decidiu que não deseja se desligar dado o seu envolvimento pessoal e dada a sua compreensão de ter uma missão a ser seguida nesse campo.

Jussara, por sua vez, afirma o seguinte: *“Já perpassei pelo Kardec, pela igreja católica, pelo evangélico protestante, mas hoje, ou melhor, há doze anos o omolocô é minha religião”* (JUSSARA, 2020). Já no caso de Lélia, apesar de ter avó umbandista, a religiosa foi censurada de se aproximar das comunidades de terreiro durante a sua infância e parte da sua adolescência, uma vez que sua mãe era Testemunho de Jeová e conduzia a filha pela mesma religiosidade. Atingindo certa idade, duas de suas irmãs começaram a frequentar o candomblé, enquanto Lélia, a princípio, preferiu não se vincular a alguma religião, como relata: *“não fui em igreja nenhuma mais. De vez em quando eu ia na Igreja católica. Ai de vez em quando eu ia para algum terreiro, para poder benzer. Ia numa casa de umbanda”* (LÉLIA, 2020). Apesar desses contatos, sua vinculação ao terreiro só veio na sua maturidade, quando ingressou no Ilê Axé Egun, onde atualmente completa por volta de dez anos de atuação.

Rita, por sua vez, frequentava a igreja católica, ambiente religioso tradicional em seu meio familiar. *“A minha família é católica, catolicíssima doente”* (RITA, 2020), afirma a entrevistada. Segundo seus relatos, até a sua adolescência ela se envolveu em várias atividades da igreja a qual frequentava, entre elas o coral e os grupos de oração. Todavia, ela afirma que seu envolvimento se deu mais pelo ambiente social do que propriamente pela fé. Entre as coisas que lhe incomodavam naquele meio está o que ela considera como hipocrisia, como relata:

Quando eu fui crescendo, eu fui vendo muita hipocrisia, principalmente dentro da minha própria família. Eu não entendia, eu tinha tias minhas que só porque eram amigas não podiam comungar, não podiam confessar porque não pode comungar. Como assim? Dentro da minha família as pessoas eram preconceituosas, racistas, preconceituosas. Iam na igreja, batiam o pé, ajoelhavam, rezavam e eu falava: ‘gente, que hipocrisia’. Pessoa que tem ódio no coração, que não perdoa a outra, pais que fazem coisas com os filhos (RITA, 2020).

Diante da percepção de que os sistemas compartilhados na Igreja Católica não dialogavam com os seus valores pessoais, Rita decidiu romper com os laços que ali havia criado. A partir de então, começou a se aproximar da cartomancia e, anos mais tarde, começou a frequentar um centro espírita. Posteriormente, passou por diferentes centros de umbanda em

sua cidade natal e, anos depois, uma casa de candomblé em Juiz de Fora. Sobre essa caminhada ela conta o seguinte:

Às vezes eu não conseguia determinadas respostas em algum centro, eu ia em busca de outras respostas, como se você quisesse se encontrar, sabe? Você frequentou um lugar e não se encontrou naquele lugar, eu sempre buscava, eu falava: 'eu vou buscar um lugar em que eu vou me encontrar, que eu vou me sentir bem e vou me encontrar'. E fui fazendo isso a minha vida toda (RITA, 2020).

Em relação à sua chegada ao Ilê Axé Egun, Rita relata que seu contato com Dalmaci de Oyá se iniciou no antigo barracão de candomblé que frequentava. Rita trabalhou nessa casa por algum tempo e, em algumas festas públicas, havia encontrado a Iyalorixá. Por sua vez, em uma ocasião, houve uma festa no próprio Ilê Axé Egun e Rita foi até lá com o seu pai de santo da época. Todavia, decorrido um tempo de vínculo com o candomblé, preferiu se desvincular do barracão que frequentava, pois entendia que as obrigações candomblecistas iam para além de suas condições naquele contexto. Sendo assim, buscou um caminho em que se sentisse mais tranquila para conciliar suas atividades profissionais, domésticas, familiares e espirituais e, desse modo, resolveu procurar por Dalmaci, pois acreditava que em sua casa encontraria esse afago. Satisfeita com essa opção, se encontra filiada a esse barracão há cerca de três anos.

Assim como Rita, Dandara relata ter frequentado algumas vezes a igreja católica, antes de iniciar diferentes percursos na umbanda e no candomblé. Segundo a interlocutora: “*era uma coisa que eu não me sentia bem, ficar dentro da igreja. Até hoje, eu não me sinto bem dentro da igreja. Igreja nenhuma. É a hora de mandar fechar o olho, gente, eu não consigo fechar o olho. Eu acho que tem alguém me olhando, não consigo*” (DANDARA, 2020). Dandara narra, ainda, uma situação em que vivenciou uma experiência na Igreja Universal do Reino de Deus a qual ela não guardou boas recordações. O que levou a esse episódio foi uma situação na qual Dandara estava cuidando do seu sobrinho, em casa, e começou a perder o controle sobre o seu próprio corpo que, involuntariamente, rodava para vários lados. Assustada com a cena, a sua irmã convocou a presença de um pastor que disse haver a necessidade de tirar aquela suposta Entidade daquele corpo. Sendo assim, ela foi encaminhada até a Igreja Universal do Reino de Deus, onde iniciaram um trabalho de desobsessão que em nada agradou Dandara, como ela conta:

Fui na Universal, mandaram eu ir de branco, fui de branco, voltei bege, voltei da cor desse chão. (...) quando eles mandaram eu fechar o olho, meu olho não fechava de jeito nenhum, eu sabia que tinha sempre alguém do meu lado me olhando. Eram as obreiras que eles falam, eu acho. Menina! Aí mandou todo mundo fazer uma fila. Mas

eu não tinha visto que eles botaram um sal no corredor, aí era obreiro para lá e para cá, todo mundo passando ali. Na minha vez, eu não tinha visto, eu pisei ali e na hora que eu pisei, não sei o que aconteceu, dei por mim e eu já estava lá em cima do altar. Eu estava lá no altar e o homem numa gritaria danada e eu tentando tampar o ouvido, que eu não estava conseguindo ouvir, estava com um zumbido no ouvido tão grande, que eu não estava conseguindo ouvir o quê que ele estava falando. E rolando no chão, só com a mão assim para trás, falei: 'Ave Maria', a mulher que foi comigo foi embora me deixou lá sozinha. Voltei para casa imunda, imunda. Falei nunca mais eu volto! Eu prefiro procurar um terreiro (DANDARA, 2020).

Dandara acredita que o fato narrado pode ter acontecido em sua vida como um chamado para que ela chegasse até as religiões afro-brasileiras, onde hoje se sente realizada. De acordo com Dandara, “*o tambor é que me chama!*” (DANDARA, 2020). Mas os seus caminhos dentro desse próprio campo religioso também foram tortuosos, ou “*uma trajetória sem tamanho*” (DANDARA, 2020), como ela mesma se expressa sobre essa caminhada. De acordo com seus relatos, antes de encontrar o Ilê Axé Egun, ela já havia passado por dois terreiros, os quais ela não sabe determinar se tratavam-se de umbanda ou candomblé. Sobre o primeiro deles, ela narra cenas em que se sentiu violentada, conforme relata:

Nesse primeiro, eu estava até grávida, e lá, eu tinha que dormir de bruços, e como que você grávida dorme de bruços? Não tem nem como. Tanto é que eu acho que eu perdi a criança foi por isso. E ele [pai de santo] falava, tem que ficar de bruços, e eu não consigo, eu não consigo, porque tudo dói. Você deita de costas dói, você deita de lado, dói. Não tinha como. E ele teimava que eu tinha que dormir lá assim, mas aí eu não dormi de bruços, dormi de lado, mas depois disso eu não voltei mais (DANDARA, 2020).

O abuso do poder religioso por parte de um pai de santo que foi relatado por Dandara fez com que ela se afastasse por um tempo da religiosidade afro-brasileira, até que ela se estabeleceu no Ilê Axé Egun e ali encontrou um caminho que a fez sentir segurança e realização pessoal.

Assim como Dandara, antes de chegar ao Ilê Axé Egun, Mercedes perpassou por outros terreiros de umbanda e, em um deles, sofreu abusos decorrentes do poder religioso do zelador, conforme relata: “*Olha, o barracão, eu vim de outra casa, mas aí o pai de santo me extorquiou, muito. Eu me decretei falência*” (MERCEDES, 2020). Sobre esse assunto, Mercedes discorre que o pai de santo fazia visitas à sua residência e lá avistava todos os objetos de valor e lhe impunha que os desse à comunidade religiosa ameaçando acontecer-lhe algum infortúnio caso ela não atendesse ao pedido. Assustada com as ameaças de que algo poderia acontecer a ela e a

sua filha, a exemplo de atropelamentos, quedas fatais e doenças graves que eram previstos pelo zelador, ela cedia lhe entregando tudo o que ele lhe pedia. Até que, quando ela já tinha se visto totalmente explorada, tomou a iniciativa de romper com aquele ciclo, anunciando sua saída do terreiro. Segundo Mercedes, “*ele cansou de me pedir, cansou de me implorar para voltar, voltei mais não. Ai eu fiquei desacreditada*” (MERCEDES, 2020).

Desacreditada, como ela menciona, Mercedes decidiu se afastar totalmente do campo religioso. Até que a madrinha de seu neto lhe fez um convite para ir ao Ilê Axé Egun e, no início, ela recusava dizendo o seguinte para a amiga: “*Sabe o que é nunca mais? Nunca mais. Me decepcionei com o santo e no santo, não quero mais*” (MERCEDES, 2020). Todavia, um dia ela foi convencida pelo convite e, sozinha, saiu a procurar o barracão de Dalmaci. Já no primeiro contato a religiosa foi cuidada pela Iyalorixá, que ofereceu atenção individualizada às suas demandas pessoais e, desde então, Mercedes estabeleceu laços estreitos com aquela casa, fazendo ali, inclusive, a sua feitura no santo.

Portanto, podemos avaliar que no caso das mulheres que frequentam o Ilê Axé Egun, o trânsito religioso foi repetidamente identificado nas entrevistas. Algumas interlocutoras narraram que sempre estiveram “*em busca de alguma coisa*”, as quais não sabem descrever exatamente sobre o que se tratava essa busca, mas quando chegaram ao barracão sentiram que era ali a sua segunda casa. Segundo Dandara, “*não é a gente que procura o terreiro, é o Santo que acha o local exato para a gente ficar*” (DANDARA, 2020). Para além dessa intercessão espiritual, diante de tudo que me foi relatado pelas mulheres entrevistadas, levanto a hipótese de que o acolhimento individualizado, proporcionado por Dalmaci de Oyá e pelas Entidades que ali trabalham, tenha sido um dos maiores motivadores que justificaram a escolha dessas pessoas a se integrarem ao Ilê Axé Egun, depois de uma longa trajetória religiosa. O que não significa, claro, que seus caminhos já estejam fixados, uma vez que o campo religioso é dinâmico e fluído. Mas, talvez, tenha sido esse acolhimento na família de santo que tenha feito com que as mulheres tenham se sentido confortáveis naquele barracão, o que será mais discutido no próximo capítulo. Além disso, no Ilê Axé Egun, algumas mulheres encontraram tratamentos para enfermidades que foram fundamentais em suas escolhas sobre a continuidade ao vínculo àquela casa, como será narrado a seguir.

5.2.2 - “EU VIM PELA DOR...”

A chegada das mulheres ao Ilê Axé Egun é marcada por diversos caminhos, sendo muito comum em seus relatos a descrição de que esse encontro partiu de uma necessidade, muitas vezes, relacionada a um motivo de doença da própria religiosa ou de algum ente querido da família. “*Eu vim pela dor*” foi uma expressão que se repetiu em duas entrevistas e que bem resume a realidade da maioria das narrativas coletadas, quando o assunto tratado foi a trajetória que levou aquela mulher ao barracão e/ou às religiões afro-brasileiras.

Sobre o assunto da saúde nos terreiros, a psicóloga e cientista da religião Sônia Lages disserta que “os terreiros das religiões afro-brasileiras são considerados como territórios que abrigam conhecimentos e práticas ancestrais, que atendem a um conjunto de diferentes grupos sociais que buscam tratamento para suas doenças físicas, psíquicas e espirituais” (LAGES, 2012, p.403).

Lages (2012) avalia que, diante de uma situação de adoecimento e em busca de explicações para o mesmo, comumente o indivíduo recorre a diferentes espaços que tragam respostas e alternativas de cura, sendo que entre eles está a religião. Nesse âmbito, estão resguardadas crenças e práticas que vão trazer sentido ao adoecimento, traçando uma relação entre indivíduo, sociedade e o divino. Segundo Lages, esse modo de perceber a doença “traz consequências psicológicas que promovem uma reordenação da vida, hábitos cotidianos e relações, eleva a autoestima, acalma, confere qualidade de vida e leva a pessoa à aceitação da morte de forma mais pacífica” (LAGES, 2012, p.404).

No que tange ao caso da umbanda, Lages discorre que não compete aos terreiros resolver os casos de enfermidade, mas eles se responsabilizam por orientar às(aos) consulentes na busca por soluções aos seus casos específicos. Os terreiros oferecem, assim, um preparo psicológico para que as(os) consulentes tenham forças de lutar pelas suas curas e que se libertem do medo que muitas vezes lhes paralisa. Além disso, segundo a autora, os procedimentos terapêuticos utilizados nos terreiros incluem o uso de chás, de banhos, de água fluidificada, entre outros.

No entanto, Lages chama atenção para o fato de que esses tratamentos são complementares ao tratamento médico e que esses procedimentos apenas ganham sentido dentro de um contexto mais amplo “que é o do acolhimento, o do atendimento individualizado mediante uma escuta atenciosa para com todas as áreas da vida do indivíduo, e das orientações

dadas a partir do diálogo que a entidade tem com o consulente” (LAGES, 2012, p.408). Além disso, a autora destaca que a eficácia só é alcançada se houver um comprometimento por parte da pessoa consultada, no sentido de se propor a uma mudança de estilo de vida que esteja condizente ao progresso de sua saúde.

Por fim, ainda tratando sobre a umbanda, Lages observa que nesse campo religioso o corpo ganha um lugar especial, uma vez que age como elo de ligação com os espíritos ancestrais permitindo que esses se comuniquem com os seres humanos. Desse modo, “essa concepção permite que o corpo receba uma atenção especial o que se desdobra na compreensão da saúde, sempre compreendida de uma forma holística, global” (LAGES, 2012, p.409). Nessa linha, a saúde compreende, portanto, “diferentes dimensões, todas integradas, e se referem à saúde mental, espiritual e física. Qualquer desequilíbrio em um desses campos provoca enfermidades” (LAGES, 2012, p.409).

Por sua vez, a cientista social Clarice Mota e a antropóloga Leny Trad (2011) analisam as estratégias de cuidado e sentido para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. Segundo as autoras, o fator mais frequente que justifica o ingresso de uma pessoa no candomblé é a experiência diante de uma doença. Citando o estudo de Marmo da Silva (2008), as autoras listam algumas das queixas de saúde mais comuns, entre elas: dor de cabeça, desmaio, depressão, problemas de visão, taquicardia, amnésia, doenças de pele, febre reumática, convulsões, alcoolismo, insônia, doença dos nervos e doenças da barriga.

Mota e Trad explicam que, no candomblé, existe uma diferenciação entre as doenças materiais, aquelas que são desenvolvidas pelos seres humanos e cujas explicações não estão atreladas ao plano divino, e as doenças espirituais, aquelas cujas razões de se manifestarem estão vinculadas às relações entre a pessoa e o plano espiritual. Entretanto, as autoras pontuam que essa dicotomia entre doença espiritual e material não tem limites engessados, podendo até mesmo desaparecer. Desse modo, “uma doença material pode ser resolvida com estratégias espirituais e também podem ser interpretadas como chamados espirituais – uma forma de levar o indivíduo a buscar a religião” (MOTA; TRAD, 2011, p.334).

Assim como Mota e Trad, a antropóloga Mundicarmo Ferretti também discorre que, entre as(os) adeptas(os) das comunidades de terreiro, há uma separação entre os tipos de doenças. No trabalho dessa autora, essas aparecem com o nome de doença física e doença espiritual, conforme ela explica:

1) doença física (como: erisipela, congestão), tratada por médico (medicina oficial) e pela medicina popular (medicina alternativa, exercida por muitas pessoas com funções religiosas como: padres, pastores, pais e mães-de-santo);

2) doença espiritual, tratada pelo terreiro, que pode se manifestar por: desmaios, insônia, dor de cabeça, paralisias, perdas de voz ou de visão, nervoso, loucura, violência, alcoolismo, vadiagem, etc. Algumas das doenças que integram essa categoria são às vezes tratadas pela Medicina, Psicologia e Psicanálise como neurose, psicose ou são encaradas pela sociedade mais ampla como criminalidade (FERRETTI M., 2003, p.1).

Diante dos problemas de saúde apresentado pelas(os) fieis, as(os) responsáveis pelos terreiros oferecem o direcionamento necessário à pessoa atendida. Em alguns casos, há a recomendação de uma busca por tratamento médico, o que não anula o acompanhamento espiritual, conforme afirma Mundicarmo Ferretti: “apesar da existência de conflitos entre a medicina científica e a popular, nos terreiros as duas são geralmente encaradas como complementares” (FERRETTI M., 2003, p.1).

No que concerne ao tratamento de saúde no candomblé, Mota e Trad afirmam que “os orixás pedem obrigações e oferendas aos seres humanos, em troca de realização dos pedidos de saúde, ou transformação da experiência de aflição” (MOTA; TRAD, 2011, p.334). Essas trocas podem acontecer por meio de sacrifícios, trabalhos e doações ao Orixá que irá se responsabilizar pela cura da pessoa enferma. Sendo assim, em busca de tratamento, a(o) fiel poderá realizar o ebó, o borí, o uso de ervas, de folhas, de banhos, as benzeduras, as beberagens, limpeza do corpo e do espírito e as consultas para aconselhamentos. Portanto, concluem as autoras:

Quando pensamos no papel das instituições religiosas no cuidado e proteção à saúde através de diversos estudos antropológicos, percebemos que, com o apoio da crença religiosa, o fiel se sente capaz de enfrentar as dificuldades do processo de sofrimento e dar um novo significado àquela experiência (...). Além disso, diante da situação de sofrimento, o fiel encontra na religião o apoio social, afetivo ou até mesmo material, ao compartilhar com familiares, amigos e membros dos grupos religiosos crenças, práticas e experiências de adoecimento. Nesse ponto, a vinculação com religiões de matriz africana constitui uma dupla finalidade: de resistência política e afirmação identitária – um lugar de compartilhamento dos problemas e aflições cotidianas, como também de compartilhamento de conquistas e curas (MOTA; TRAD, 2011, p.336).

No caso do Ilê Axé Egun, é possível identificar que as histórias que justificam o ingresso e a permanência das mulheres às comunidades de terreiro e/ou ao barracão a qual se

encontram na atualidade, muitas vezes, estão associadas a cura de enfermidades. Nos relatos a seguir, esse dado se mostra evidente.

Jussara:

Jussara frequentou uma casa de umbanda de Juiz de Fora durante três anos, sendo levada por sua mãe consanguínea em decorrência do estado de saúde da filha que naquela época estava debilitado. Todavia, esse centro encerrou os seus trabalhos e a sua zeladora encaminhou Jussara para o Ilê Axé Egun, por já haver uma afinidade entre as dirigentes de ambas as casas. Sobre esse período, a interlocutora conta que foi um momento muito fragilizado em sua vida, principalmente em decorrência de seu estado de saúde comprometido por uma pneumonia recorrente, síndrome do pânico e depressão.

Jussara relata que essa transição entre os terreiros, inicialmente, não partiu de uma escolha pessoal. Ela conta, ainda, que tinha muito medo de ir ao Ilê Axé Egun, tal como tinha medo do “*espiritismo*” como um todo - como menciona as religiões de matriz africana. Porém, esse sentimento logo se transformou quando se sentiu acolhida na casa de Dalmaci de Oyá. Sobre essa passagem, ela conta o seguinte:

E eu lembro que quando eu cheguei ali, que eu pisei assim, eu lembro direitinho que a minha primeira Entidade foi o meu Caboclo, que virou. E assim, eu fiquei tão assustada (...) Com uma semana, eu cheguei aqui no dia treze, no dia doze de setembro eu tomei o meu primeiro borí. Doze de setembro de dois mil e oito. E aí, a partir daí, assim, esse medo se esvaiu totalmente (JUSSARA, 2020).

Em suas narrativas, Jussara discorre que, passado esse medo, quando se inseriu no Ilê Axé Egun sentiu que ali ela se encontrou, pois se sentia bem naquela casa e percebia que havia naquele lugar uma compatibilidade com tudo o que buscava. Todavia, destaca: “*eu falo que não vim pelo amor, eu não acho que ninguém venha. Eu vim pela dor. Só que são duas coisas que caminham muito juntas. O amor e o ódio. A dor!*” (JUSSARA, 2020). E prossegue dizendo: “*então eu vim pela dor. E aí eu acho que diante de tudo que eu encontrei, com o que eu me deparei, acabou se transformando em um amor muito grande*” (JUSSARA, 2020).

Lélia:

Em certa ocasião, Lélia buscou uma benzedeira que lhe disse que ela estava grávida, o que de prontidão foi descordado pela consulente que até então não tinha conhecimento sobre a sua gestação. Na semana seguinte, constatou que o anúncio da benzedeira estava realmente certo. A partir de então, conta Lélia, os primeiros meses foram tranquilos, mas depois a sua gravidez passou por diversas complicações, o que a levava a buscar ajuda espiritual, como relata: *“eu tinha sempre que procurar um terreiro, um lugar, uma benzedeira para me benzer, para poder me firmar, porque eu não estava me aguentando daquela gravidez”* (LÉLIA, 2020). Segundo a interlocutora, em todos os lugares em que ia, os guias espirituais lhe diziam a mesma mensagem: *“olha o que você está trazendo dentro de você, firma a sua cabeça, presta atenção, se cuida”* (LÉLIA, 2020). Até que uma mãe de santo justificou que todo o mal-estar causado durante a sua gestação era decorrente do fato de mãe e filha serem filhas no santo do mesmo Orixá, Oxóssi, o que trazia uma força de energias causadora de impactos que intervinham nessa gravidez.

Apesar das complicações, a criança nasceu com saúde e, já em sua juventude, a garota conheceu uma das netas de Dalmaci de Oyá. A partir de então, por vontade própria, começou a acompanhar a amiga nas sessões do Ilê Axé Egun. Nos dias de atendimentos, o Baiano dirigente da casa mandava recados para a garota dizendo sobre a necessidade de sua mãe, Lélia, se dirigir também àquele barracão. Foi assim que Lélia se convenceu a ir até lá, depois de um tempo de recusa. Relatando sobre a satisfação desse encontro, a entrevistada diz o seguinte: *“Comecei ir nas sessões na quarta-feira e nunca mais parei. Nunca mais consegui sair, nunca mais. E estou lá até hoje”* (LÉLIA, 2020).

Rita:

Os relatos de Rita que tocam na questão da busca pela cura de enfermidades não estão relacionados diretamente ao Ilê Axé Egun, mas começam na cartomancia e culminam no espiritismo kardecista e nas comunidades de terreiro. Assim, Rita conta que, em sua adolescência, conheceu uma mulher que jogava cartas fazendo uma leitura de seus caminhos pessoais e, nessa mesma época, seu pai passou por um quadro de doença mental, *“meu pai deu uma crise de loucura”* (RITA, 2020), como conta. De acordo com Rita, seus familiares que presenciaram o surto de seu pai relataram que ele quebrou uma imagem do Sagrado Coração de

Jesus, a qual ele próprio tinha um enorme apressado, além de engatinhar e gritar pela casa. Diante disso, foi necessário chamar um atendimento médico de urgência que o levou para a internação. Frente a essa situação, Rita retornou na mulher que lhe tirava as cartas, a qual lhe informou que seu pai estava com um espírito obsessivo e que seria necessário fazer um trabalho espiritual para quebrar essa situação. Esse mesmo trabalho visava alinhar uma harmonia familiar, já que as relações naquela família não estavam caminhando bem, como conta Rita: “*A minha família, a gente não tinha paz dentro de casa. Eu brigava muito com meu irmão, com meu pai. A gente parecia que não falava a mesma língua, parecia que ninguém se entendia*” (RITA, 2020). Sendo assim, Rita decidiu pagar para que fosse feito um trabalho espiritual para melhorar toda essa situação. Como resultado, conta Rita, “*dito e feito, ela fez e desmanchou o que estava com ele. Meu pai melhorou e tudo*” (RITA, 2020). A partir daí, Rita começou a frequentar o espiritismo kardecista e, mais tarde, terreiros de umbanda e candomblé, até conhecer o Ilê Axé Egun, onde se filiou.

Dandara:

Decorrido certo tempo após seu afastamento das atividades religiosas, de modo geral, decorrente de experiências negativas anteriormente vivenciadas, Dandara foi convidada por seu primo a ir ao Ilê Axé Egun. Entretanto, ela narra que sempre adiava a aceitação da proposta. “*Até que um dia falei: ‘não adianta, eu tenho na veia, tenho que seguir, querendo ou não eu vou ter que seguir’*” (DANADARA, 2020), conta a interlocutora. Assim, Dandara relata que no dia em que foi ao barracão de Dalmaci pela primeira vez, estava tão decidida que nem mesmo esperou pelo seu primo e foi até lá levando o seu filho. A partir de então, a história de Dandara no Ilê Axé Egun passou a se vincular à trajetória de saúde de seu filho, nascido com paralisia neuropsicomotora.

Dandara relata que o garoto não caminhava até os seus cinco anos de idade, quando então teve um avanço positivo em seu quadro. Entretanto, no contexto em que chegou ao barracão, aos seus sete anos de idade, ele não estava caminhando em decorrência de uma cirurgia que havia feito no tendão. Desse modo, nas primeiras idas da mãe e do filho ao terreiro, ela tinha que levá-lo sobre o colo, o que exigia um enorme esforço físico. Além disso, naquela época, seu filho tinha constantes quadros de convulsão, havendo uma melhora definitiva após a inserção de ambos no Ilê Axé Egun, o que Dandara associa a uma intervenção

espiritual. Assim ela relata sobre esse quadro: *“o negócio da convulsão é espiritual, tanto é que sempre que ele dava convulsão tinha que correr pro médico e tomava injeção, não resolvia. (...) Até hoje graças a Deus, tem seis, sete anos que eu estou lá e nunca mais ele teve convulsão”* (DANDARA, 2020).

Mencionando sobre o quadro de saúde de seu filho, Dandara diz que o mesmo passou por dois anos na UTI, seguidos de mais quatro anos de tratamento no Hospital Universitário de Juiz de Fora. Assim ela conta: *“o médico não dava nada por ele, nem na UTI nem no Hospital. Por ele ser prematuro, muito pequeno”* (DANDARA, 2020). Diante de seus relatos, perguntei a ela a que ela atribui a melhora do estado de saúde de seu filho e ela respondeu de imediato: *“O terreiro!”* (DANDARA, 2020). Diante do encontro com o Ilê Axé Egun e as melhorias percebidas em sua vida e de seu filho, Dandara decidiu passar pelo processo de feitura no barracão, sendo iniciados ao mesmo tempo ela e o garoto, que passaram juntos por todo o processo de recolhimento e de cumprimento de suas obrigações espirituais. Hoje, somam oito anos de vivência naquele barracão.

Mercedes:

Entre os fatores relatados por Mercedes, que justificaram a sua decisão de se manter no Ilê Axé Egun, está o caso de melhoria da doença de seu neto nascido com hidrocefalia. De acordo com a interlocutora, além desse quadro, o neto estava desnutrido e com problemas de refluxo. *“O médico falou que eu ia perder ele, que ele ia morrer no meu colo. (...). Cheguei lá desesperada no barracão”* (MERCEDDES, 2020), relata a entrevistada sobre a sua primeira ida àquele terreiro. Segundo Mercedes, com o neto nos braços, ao encontrar Dalmaci de Oyá pela primeira vez, a Iyalorixá lhe disse que era para aguardar o Baiano, Entidade que conversaria com Mercedes através da incorporação. A partir de então, conta Mercedes,

o Baiano chegou e eu estava lá com ele no colo. Branquinho, ele era dessa cor aqui [mostrando pano branco]. E dessa finurinha, isso aqui era o braço dele [mostrando dedo]. Aí contei a história para o Baiano, o Baiano abraçou minha dor e falou: ‘eu vou ajudar vosmecê’. E a minha vida era só chorar, só de olhar pra mim, medo de perder, sabe? Medo (MERCEDDES, 2020).

Durante esse contato, o Baiano sugeriu que fosse feito o batismo do neto de Mercedes, o que então aconteceu dentro do Ilê Axé Egun. Além do batismo, a Entidade aconselhou que o

menino fosse levado às sessões abertas do barracão sempre que possível, o que foi seguido pela consulente. Após um tempo ele foi curado, como conta Mercedes: “*Dentro de uns sete meses, pergunta cadê a doença da criança? Pergunta cadê a cabeça grande? Cadê? Cadê o refluxo? Acabou tudo, tudo!*” (MERCEDDES, 2020).

Além da doença do neto, Mercedes relata que após algum tempo trabalhando no barracão, ela própria começou a apresentar uma doença: “*ai foi passando janeiro, foi passando fevereiro, até o dia que eu comecei a passar mal mesmo, ai começou a aparecer umas marmotas no meu corpo. Doença!*” (MERCEDDES, 2020). Orientada pela Iyalorixá, Mercedes compreendeu que deveria cumprir suas obrigações religiosas para que a doença não se agravasse, até que, decorrido um tempo de atuação na casa, decidiu realizar sua feitura no santo. Ao ser interrogada sobre como ocorreu tal decisão, ela respondeu:

Foi pela dor. Não foi pelo: ‘ah, eu vou fazer para agradar o santo’. Não! Eu fiz pela dor. Ou eu fazia, ou então estaria ou em cima de uma cama, ou talvez não estaria aqui para te contar essa história. Não é lenda não. Tem gente que fala assim: ‘ah, fantasia’ ou ‘a casa fala as coisas e ela criou aquela imagem dentro da cabeça’. Não. Isso aconteceu mesmo. É verdade mesmo. Não é coisa assim que a pessoa fantasia. Aconteceu mesmo! E é coisa séria (MERCEDDES, 2020).

Mercedes foi a primeira pessoa a passar pelo processo de feitura no Ilê Axé Egun e, atualmente, é a integrante mais antiga da casa, para além da Iyalorixá e dos familiares consanguíneos e do companheiro da zeladora.

Como pode ser percebido nos relatos apresentados acima, a questão da saúde foi uma temática comum que perpassou alguns dos caminhos que levaram às mulheres entrevistadas ao barracão de Dalmaci de Oyá. Nos relatos de Dandara e Mercedes, encontramos mulheres que lutavam em busca da melhoria do quadro clínico de seu filho e neto, respectivamente. Dandara se emociona ao se recordar da primeira vez em que chegou ao barracão com o filho no colo, impossibilitado de caminhar, e com constantes convulsões. Em sequência, ela compara ao período que, já realizando tratamentos espirituais, lhe via caminhar sozinho e sanado dos ataques convulsivos. Mercedes, por sua vez, se mostra admirada ao relatar sobre o progresso positivo no estado de saúde de seu neto nascido com hidrocefalia que, ao chegar ao terreiro,

estava desnutrido e com sintomas de refluxo. Mercedes, sem revelar qual era o diagnóstico de sua própria doença, também retrata que encontrou no barracão a cura para o seu estado de saúde que foi comprometido durante uma fase de sua vida. A solução encontrada por ela, diante das orientações espirituais, foi a feitura no santo, quando então houve o alinhamento de seu orí⁶⁹ com os seus Orixás.

Também relatando sobre o seu caso pessoal, Jussara descreveu sobre seu quadro depressivo quando chegou ao Ilê Axé Egun, quando então passava por uma constante síndrome do pânico, e atribuiu a sua cura aos cuidados da Iyalorixá Dalmaci de Oyá e da Entidade dirigente da casa Baiano Zé Capoeira. Lélia e Rita, por sua vez, embora não associem as suas entradas no Ilê Axé Egun a um estado de saúde, relatam, no entanto, casos de enfermidade que contribuíram para as suas aproximações às religiões de matriz africana em si. No caso de Lélia, a sua gravidez conturbada e, no caso de Rita, a enfermidade de seu pai. Essas situações contribuíram para que ambas as fies inaugurassem as suas trajetórias voltadas para uma busca de assistência e trabalho espiritual, até que mais tarde se inseriram em alguns terreiros e, posteriormente, chegaram até a casa de Dalmaci de Oyá.

5.2.3 – “MEU DEUS, VOCÊ TEVE CORAGEM? VOCÊ JÁ ENTROU NAQUELE LUGAR?”

A intolerância religiosa é uma das marcas que fazem parte da trajetória das mulheres que atuam no Ilê Axé Egun, o que foi relatado de forma generalizada nos depoimentos coletados para essa pesquisa. Os casos em que tal situação se torna evidente estão presentes em várias cenas do cotidiano, seja no âmbito familiar, profissional ou doméstico.

Em uma determinada ocasião, eu mesma pude presenciar uma situação em que estava em discussão julgamentos externos que recaem sobre o Ilê Axé Egun, o que, desde o início, me fez pensar sobre a necessidade de se discutir sobre a intolerância religiosa⁷⁰ em uma sessão

⁶⁹ “Ori: “Cabeça” em iorubá” (FLAKSMAN, 2014, p.264).

⁷⁰ “A expressão “intolerância religiosa” tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidades humanas” (NOGUEIRA, 2020, p.39). Apesar de ‘intolerância religiosa’ ser um termo recorrente na literatura e usado até mesmo no título da obra de Sidnei Nogueira, o próprio autor chama a atenção para o fato de que “tolerância é o ato de agir com condescendência e aceitação perante algo que não se quer ou que não se deve impedir” (NOGUEIRA, 2020, p.57). Para o autor, “é provável que o termo “intolerância” seja mais aceito por conta dos mitos da democracia racial e da democracia religiosa (laicidade)” (NOGUEIRA, 2020, p.89), no caso do Brasil. Entretanto, Nogueira pondera que “no caso das violências praticadas

deste trabalho. A situação aconteceu quando, ao fazer compras em uma loja, comentei com a vendedora que eu estava atrasada para ir até o Bairro Jardim de Alá. Quando mencionei a região a qual eu me dirigia, ela perguntou o que eu faria ali, estando curiosa uma vez que já residia no mesmo bairro. Ao lhe responder que estava indo a uma sessão aberta em um terreiro, lhe dei algumas pistas que deixaram a entender sobre qual casa se tratava e sua resposta foi a seguinte: *“Meu Deus, você teve coragem? Você já entrou naquele lugar? E o que acontece lá dentro?”*. Em sequência, ela me contou que morava bem próximo ao barracão, em um local onde se podia até mesmo ouvir o batuque dos atabaques. Segundo seu relato, ao escutar aquele som ela se assustava e não conseguia compreender qual seria o significado daquela religião tão estrepitosa. *“Lá da minha casa a gente ouvia crianças chorando e ficava imaginando o que seria, se eles matavam as criancinhas lá dentro no ritual”*, foi o que ela me disse. E completou: *“Me lembro também de quando parava um caminhão de galinhas que eles descarregavam lá dentro para matarem, aquela cena era horrível e não sai da minha cabeça”*.

O pavor dessa mulher e a criação de cenas fantasiosas, a exemplo das crianças que imaginava serem maltratadas, vem de um processo de intolerância religiosa que é muito anterior aos seus julgamentos pessoais. O misto de medo e curiosidade que ela traz, sempre ressaltando que não deseja ofender às pessoas que participam do culto, e que apenas se assusta com os rituais, é reflexo de uma construção social que desde a formação de nosso país trata com desrespeito e distorção a cultura e a religiosidade de origem africana.

Assim, religiosidades que nos remetem a um verdadeiro patrimônio cultural, histórico e religioso, que conta sobre a formação de nosso país e de nosso povo, caem constantemente em interpretações mal formuladas e elaboradas a partir do medo, da falta de conhecimento e de julgamentos preconceituosos que são também, muitas vezes, raciais – ainda que essas religiões, cada vez mais, ganhem um grande número de adeptos de pele branca e de classes sociais médias e altas. Reginaldo Prandi, em 1996, já chamava atenção para essa situação afirmando que *“diz o preconceito que tudo que é do negro não presta, ainda mais quando se trata de uma religião, de uma falsa religião, dirão eles, de magia, macumba e magia negra”* (PRANDI, 1996, p.64). O texto de Prandi foi redigido há mais de vinte anos, mas a situação por ele relatada não se distingue muito dos tempos atuais. Os desafios apresentados pelo autor como derivantes de um preconceito religioso ainda são presentes na realidade das(os) adeptas(os) das religiões afro-brasileiras.

contra as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear desse tipo de violência contra as CTTro [Comunidades Tradicionais de Terreiro] é o racismo” (NOGUEIRA, 2020, p.83).

Ao se pensar nos ataques decorrentes da intolerância religiosa sofridos pelas pessoas que seguem as religiões de matriz africana, se faz necessário levar em consideração que há sempre o julgamento de um “outro”, daquela pessoa que está do lado de fora e que por uma série de razões é motivado a atacar e agredir a quem se distingue e contrapõe de si. Assim, em meio a essa discussão, é importante compreender que há um jogo de identidades, de demarcações de posicionamentos pessoais, que são moldadas pelos sujeitos que atuam dentro desses embates.

Alguns autores e autoras buscam evidenciar que a imposição das diferenças entre os sujeitos contribuiu para a delimitação de suas identidades. Para Kathryn Woodward, as classificações da diferença são vividas nas relações sociais e as marcações simbólicas é que darão sentido às práticas dos grupos, definindo quem é excluído e quem é incluído nessas relações. Segundo a autora, “a identidade é, assim, marcada pela diferença”, que, por sua vez, “é sustentada pela exclusão” (WOODWARD, 2000, p.9). Iray Carone e Maria Aparecida Bento, acreditam que a desvalorização do outro como pessoa e como ser humano seria uma reação imediata à exclusão moral, exclusão essa que pode tomar formas radicais, como o genocídio, ou mais discretas, como a discriminação. As autoras afirmam que “o alvo do nosso ódio narcísico é o outro, o “diferente”, depositário do que consideramos nosso lado ruim” (CARONE; BENTO, 2003, p.40). A esse “outro” são atrelados os sentimentos de medo, de desconfiança e de insegurança que podem culminar em diferentes formas de agressividades (CARONE; BENTO, 2003).

Por sua vez, José Luiz Estramiana e Maria de Fátima Severiano argumentam que são os processos de comparação social com outros grupos os fatores condicionantes para se favorecer a imagem que os membros de um grupo estabelecem sobre si mesmos, o que culmina na discriminação dos demais. Desse modo, estabelecem-se relações de intolerância, seja por preconceitos étnicos, raciais ou de classe, o que têm suas razões explicadas através dos sistemas de categorização, de identidade e de comparação intergrupar. “Perceber o outro como membro de uma categoria estereotipada ou vê-lo como pessoa independente tem consequências claras sobre a (in) tolerância frente a esta pessoa” (ESTRAMIANA; SEVERIANO, 2003, p.33). Dentro dessa perspectiva, o autor e a autora destacam que as razões pelas quais alguns grupos específicos se tornaram alvo de maior perseguição do que outros estão vinculadas aos elementos socioculturais, indo, assim, além das características individuais de personalidade dos sujeitos. Desse modo, as desigualdades não seriam pautadas especificamente em qualidades particulares, mas sim em categorias sociais (ESTRAMIANA; SEVERIANO, 2003, p.31).

As discussões dessas autoras e autores, podem ser aplicadas aos casos de intolerância às religiosidades afro-brasileiras, quando percebemos que seus grupos são atacados por outras associações ou indivíduos que desvalorizam ou desconsideram os seus sistemas religiosos e suas visões de mundo. Em relação aos cultos de matriz africana, especificamente, há uma grande ênfase na Entidade Exu, que muitas vezes é associada ao diabo por aqueles que intencionam deturpar esse segmento religioso. Isso é visto, por exemplo, em alguns cultos neopentecostais.

Sobre esse tema, Ricardo Mariano mostra que o fundador e líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, R. R. Soares, e o fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, “investem pesadamente na demonização dos adversários religiosos” (MARIANO, 2003, p.27). Para Soares, o candomblé “é uma das religiões mais diabólicas que a humanidade já conheceu” (SOARES, 1984, p.34 apud MARIANO, 2003, p.27), enquanto na umbanda, diz Soares, “os demônios são até adorados como deuses” (SOARES, 1984, p.34 apud MARIANO, 2003, p.27). Já Edir Macedo, falando sobre as religiões espíritas, afro-brasileiras e orientais, afirma que estas seriam promotoras de “estupidez, ignorância e idolatria” (MACEDO, 2002 apud MARIANO, 2003, p.27). Assim, para Macedo, “tais religiões são verdadeiras fábricas de loucos e agências nas quais se tira o passaporte para a morte e se faz uma viagem rumo ao inferno” (MARIANO, 2003, p.27).

Resultante de discriminações como essas, alguns pastores, pastoras e fieis se empenharam, especialmente na segunda metade dos anos de 1980, em efetuar missões de ataques “aos supostos representantes terrenos do diabo” (MARIANO, 2003, p.28) e assim ultrapassaram o espaço interno de suas igrejas e invadiram centros e terreiros, foram responsáveis por agressões físicas a adeptos e adeptas dos cultos afro-brasileiros e espíritas. Assim, Ari Pedro Oro atribui à Igreja Universal do Reino de Deus a ideia de uma “igreja neopentecostal macumbeira”, alegando que ela “se apropria e reelabora elementos de crenças de outras igrejas e religiões, mormente das afro-brasileiras” (ORO, 2006, p.320), além de efetivar uma “exarcebação” dos elementos de crenças e das práticas ritualísticas dessas organizações religiosas. Portanto, o autor salienta que a Igreja Universal do Reino de Deus não nega as entidades afro-brasileiras, mas reelabora os seus significados, o que seria mais eficaz para se atingir pessoas que se converteram dessas religiões para as igrejas evangélicas.

Nesse sentido, Mariano salienta que “de tão rotineira e sistemática, a possessão demoníaca tornou-se indissociável da imagem e da identidade dessas igrejas [neopentecostais]”

(MARIANO, 2003, p.30). E acrescenta que essa associação “não se resume ao binômio possessão/ libertação. Pois são diversas as suas apropriações sincréticas da religiosidade popular, em especial dos cultos afro-brasileiros” (MARIANO, 2003, p.30). Essa análise se encaixa ao que Oro considera como igreja religiofágica, ou seja, “comedora de religião” - “isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários” (ORO, 2006, p.321).

A disseminação do preconceito contra as religiões de matriz africana extrapola os espaços físicos dos templos religiosos e permeia diversos ambientes frequentados por seus iniciados e sua iniciadas. O pesquisador, candomblecista e professor de educação básica Patrício Araújo, por exemplo, denuncia que “de todos os temas a serem trabalhados na educação básica, os que têm encontrado mais resistência são justamente aqueles relacionados às religiões afro-brasileiras e ao legado cultural africano preservado por elas” (ARAÚJO, 2017, p.285). Discorrendo sobre a situação a partir de suas próprias experiências, o autor relata que, “seja na sala de aula, entre os alunos, seja na sala dos professores, nas horas de convivência comum, é recorrente que preconceitos e práticas discriminatórias comuns na sociedade mais abrangente ocorram também ali” (ARAÚJO, 2017, p.25). Para Araújo, “aquilo que muitas vezes parece se tratar apenas de preconceito religioso na verdade revela um racismo disfarçado que, no contexto da vida escolar, aparece como aversão a tudo que é tido pelo racista como “coisa de negro”” (ARAÚJO, 2017, p.28).

Além de debater sobre diferentes casos de intolerância e racismo religioso nas escolas, Patrício Araújo também reproduz manchetes de jornais que evidenciam o crescimento das perseguições aos terreiros e às lideranças das religiões de matriz africana. Citando uma matéria apresentada pelo Jornal da Band em 2013, o autor aponta que, naquele contexto, os ataques eram decorrentes da conversão de traficantes às igrejas evangélicas, “só no morro do dendê, o chefe do tráfico, Fernando Gomes de Freitas (o Fernando Guarabu), havia proibido o funcionamento de pelo menos 10 terreiros” (ARAÚJO, 2017, p.222). Outros casos, originários de diferentes agentes, também foram apontados pelo autor:

o caso da Invasão policial da Tenda de umbanda Caboclo Pajelança, situada na Rua Adolfo Augusto Zie Mann, 342, Czerniewicz, no Município catarinense de Jaguará do Sul, em Santa Catarina, no dia 26 de junho de 2010. Nesse caso especificamente vale lembrar que a diretora de culto, Cristiane Tomaz de Oliveira, e outros membros da casa receberam voz de prisão. Nas mãos, a Polícia Militar apresentava um abaixo-assinado de vizinhos exigindo o fechamento da casa e a mudança do bairro (ARAÚJO, 2017, p.222).

Em João Pessoa (PB) também houve o caso da decapitação da imagem de Iemanjá, cuja imagem está há nos erigida na Praia do Cabo Branco, para onde todo ano ocorrem milhares de pessoas durante as festas em homenagem a esse orixá (...). Da mesma forma, em Santos (SP) se registrou casos de destruição de imagens de orixás e entidades da umbanda, assim como em Petrolina (PE) a intransigência de vereadores evangélicos fez ser retirada do Rio São Francisco uma bela imagem da Mãe D'Água por ter sido associada pelos evangélicos da cidade à Iemanjá e, portanto, segundo eles, ao diabo (ARAÚJO, 2017, p.225).

Essas diferentes situações elucidam algumas das formas pelas quais a intolerância às religiões de matriz africana se torna evidente na sociedade brasileira, lembrando que existem ainda outras formas mais sutis que atacam não apenas elementos tangíveis, como também atingem à subjetividade dos indivíduos pertencentes a esses segmentos religiosos. Esse é o caso dos ataques às religiosas do Ilê Axé Egun, pois eles acontecem pela via da subjetividade, desmoralizando e desrespeitando as crenças e valores religiosos dessas mulheres.

Jussara, por exemplo, conta que em seu ambiente profissional as pessoas não podem saber sobre a sua escolha religiosa e, caso descubram, ela não tem dúvida de que perderá o seu cargo. Além disso, a interlocutora relata sobre ter presenciado situações em que os rituais afro-religiosos foram imitados em forma de deboches, como conta:

Eu sofro isso constantemente até pelo lugar onde eu trabalho, não há aceitação. E se eu tiver que chegar lá hoje e assumir, é totalmente consciente de que eu estou assumindo e eu estou saindo, porque não há. E sim, de imitações, de falas, eu já tive momentos em reuniões onde assim, brincaram de incorporação. Então você imagina você em uma mesa, com as pessoas ali da sua equipe de trabalho e do seu lado brincando, do outro lado brincando e a sua frente brincando. A brincadeira aí e de você sabe, assim, até que ponto eu vou suportar. Dói! Claro que dói. Porque o amor que eu tenho, o reconhecimento que eu tenho e o respeito. Porque eu não faço isso com nenhum deles. Então assim, a gente sofre sim. E quando a gente reconhece, que a gente aprende e aceita, passa a doer ainda mais. Ainda mais. (JUSSARA, 2020).

Lélia, assim como Jussara, comenta ter sofrido preconceito religioso em seu ambiente de trabalho. Em seu caso, o assunto se misturou com temas políticos, em que seu posicionamento a favor do ex-presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva, foi atrelado a uma ideia de culto ao diabo, como ela relata:

No serviço também, onde que eu trabalhava, a mulher que era chefe onde eu trabalhava, foi logo que eu tomei o borí. Porque quando você toma borí, aí você tem que usar os contraegum, chega depois do carnaval você tem que usar o seu contraegum, então é uma coisa que você não vai esconder das pessoas. Aí passado um tempo, porque estava naquela época de mudança política, de prender o Lula, eu falei: 'se está ruim com ele, vai ficar pior sem'. Aí ela simplesmente respondeu para

mim o seguinte: 'vocês que cultuam o diabo, que são filhos do diabo, vocês tem que torcer por ele mesmo' (LÉLIA, 2020).

No caso de Rita, o preconceito religioso é uma constante em sua relação familiar, conforme ela se lembra com pesar: *“Minha mãe chegou a falar que preferia ter uma filha morta do que uma filha macumbeira. A questão era o preconceito, era o que os outros vão falar”* (RITA, 2020). Mercedes também pontua sobre os problemas familiares e, quando lhe perguntei se já sofreu algum ataque em decorrência de sua religião, ela respondeu: *“da família, né?! Inclusive da minha irmã”* (MERCEDDES, 2020). Dandara, sem relatar algum caso específico, relata também já ter sido alvo de críticas em relação à religião, mas, segundo ela, *“eu não esquento a cabeça não, eu passo por cima”* (DANDARA, 2020).

Por fim, Dalmaci de Oyá afirma orgulhosa nunca ter sofrido algum preconceito religioso: *“Nunca sofri preconceito, nunca dei esse direito para ninguém, não admito que ninguém fale da minha religião perto de mim”* (DALMACI DE OYÁ, 2020). Todavia, ela mesmo relata já ter passado por alguns testes por parte das pessoas que duvidaram da veracidade dos ritos religiosos, como conta: *“Eu já passei por muito teste, já me queimaram eu virada no santo para ver se eu estava de santo mesmo. Mas isso é normal, é como ela disse, são testes. São coisas que acontecem realmente no dia-a-dia que para mim tanto faz”* (DALMACI DE OYÁ, 2020).

Portanto, pode ser percebido que os julgamentos que recaem sobre as mulheres que atuam no Ilê Axé Egun, ou ao próprio barracão em si, estão atrelados a um panorama geral de nosso país em que se faz possível identificar um “racismo historicamente engendrado” (ARAÚJO, 2017, p.28). Essa situação decorre, sobretudo, do final do século XIX e início do século XX, quando a elite brasileira luta por um processo de branqueamento e busca apagar os traços de uma herança africana, o que deixa marcas em nossa sociedade até os dias de hoje.

6. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEUS DESDOBRAMENTOS

Através da observação participante e da coleta de entrevistas realizada para a construção dessa tese, foi possível identificar que a experiência religiosa atravessa vários aspectos da vida das mulheres que atuam no Ilê Axé Egun, trazendo desdobramentos no seu modo de ser, de conviver em grupo e de ver o mundo. A obra (2009) '*A experiência religiosa: essência, valor, verdade*', do filósofo Carlo Greco, contribui no embasamento dessa afirmação, uma vez que traz elementos que podem ser associados ao estudo de caso aqui discutido. Segundo o autor, a experiência, de modo geral, pode ser conceituada como “uma forma particular de conhecimento que brota do encontro vivo e direto com alguém ou alguma coisa, prescindindo do papel mais ou menos ativo do sujeito, ou da maior ou menor intensidade do seu envolvimento” (GRECO, 2009, p.47). Para Greco, uma experiência autêntica envolve a pessoa em sua inteireza, o que inclui “a imaginação, as emoções, a mente, a vontade, a memória e todas as outras faculdades espirituais e corporais” (GRECO, 2009, p.48). No caso da experiência religiosa, especificamente, é preciso levar em consideração as suas especificidades, sendo o símbolo “a primeira e mais originária objetivação da experiência religiosa” (GRECO, 2009, p.55).

Os símbolos atuam como mediadores nas relações que são estabelecidas entre as pessoas em si, entre elas e o mundo a seu redor e entre elas e o sagrado. Relações essas que não são propriamente conceituais, mas intuitivas e muitas vezes permeadas de valores afetivos. Nessa via, “o símbolo é uma “linguagem” por meio da qual o homem “sente”, antes ainda de compreender e explicitar racionalmente a própria experiência imediata” (GRECO, 2009, p.56). No campo do fenômeno religioso, os símbolos estão presentes nos mitos e nos ritos, havendo uma correspondência aproximada entre esses. Enquanto o mito “é portador de ordem, significação e estrutura para o mundo do símbolo religioso” (GRECO, 2009, p.62), é possível afirmar que “o rito é um mito em ação” (GRECO, 2009, p.64). Nesse sentido, o mito aparece como um referencial a ser seguido para toda a ação que acontece no mundo, enquanto o rito é a execução, a prática em si.

No rito, as palavras e os gestos carregam-se de uma indubitável consistência simbólica, atingindo os níveis mais elementares e imediatos da vida vivida. Trata-se de movimentos e de gestos que derivam de um passado ancestral e que na repetição ritual significam, em forma simbólica, a íntima correspondência entre o humano e o divino (GRECO, 2009, p.65).

De modo geral, conclui Greco, “a expressão mítico-simbólica deixa entrever como aquilo que a consciência vive na experiência religiosa é muito mais do que o quanto consegue

objetivar na linguagem” (GRECO, 2009, p.67). Por sua vez, o historiador Julien Reis, na obra (2020) *‘Mito e Rito: as constantes do sagrado’*, também traz explicações sobre o entrelace entre símbolo, mito e rito elucidando de que modo se constroem as relações existentes na experiência entre o indivíduo e o sagrado. Segundo o autor,

O símbolo revela ao homem dimensões que não são perceptíveis no nível da experiência imediata e o leva a realizar sua participação no sagrado. O mito é uma história sagrada que explica as origens e determina um comportamento através do qual o homem atribui um sentido à sua vida. O rito, enfim, assume um papel essencial nos esforços feitos pelo homem para realizar a sua união com o sagrado, permitindo-lhe fazer referência direta a um arquétipo que confere sentido à sua vida e eficácia às suas ações (RIES, 2020, p.333).

Para Ries, o mito permite, portanto, que “a ação humana realize uma experiência do sagrado” (RIES, 2020, p.18). Nessa linha, o autor chama a atenção para o fato de que a experiência do mito não pode ser configurada como uma experiência cotidiana, mas sim uma experiência religiosa que permite ao indivíduo estabelecer contato com o mundo sobrenatural e que condiciona o comportamento do homem. Além disso, o historiador salienta que “o mito não é uma explicação científica, mas é uma experiência de vida que faz reviver o mistério das origens” (RIES, 2020, p.223).

Voltando o olhar para o estudo de caso aqui trabalhado, é possível perceber que o Ilê Axé Egun se sustenta na mitologia de origem africana que, conforme já relatado em capítulo anterior, confere prestígio ao universo feminino. Segundo Ivana Bastos, nos mitos afro-brasileiros “a imagem divinizada do feminino é extremamente valorizada e, além disso, foge à regra geral” (BASTOS, 2011, p.50). A autora diz, ainda, que em alguns mitos “as iabás são poderosas e em muitas situações desafiam e enfrentam o poder das deidades masculinas, usurpando-os em várias circunstâncias” (BASTOS, 2001, p.50). Por sua vez, nos depoimentos das religiosas do Ilê Axé Egun, é possível notar que essas Orixás femininas são grandes referências nos cotidianos das mulheres que lá frequentam, reatualizando o passado mítico ao invocar as forças das Iabás para a lida de suas dificuldades cotidianas. Além disso, durante as sessões públicas, as mulheres que atuam no barracão ritualizam danças, cantos, rezas e mergulham em um universo de símbolos que lhes deslocam de seus lugares rotineiros e lhes encaminham para uma esfera outra, onde estão cada qual conectadas com as suas divindades e, juntas, compartilham na coletividade uma memória ancestral.

Lélia, por exemplo, comenta sobre a sensação de renovação que sente quando está inserida dentro do barracão: “a gente sente uma energia muito boa, do jeito que você chegar, às vezes você está sentindo dor, cansada, a hora que você chega lá, você pega aquela energia, rapidinho passa tudo” (LÉLIA, 2020). Rita também conta sobre o que sente ao permanecer no terreiro: “ah, eu sinto paz, eu esqueço do mundo lá fora, eu esqueço que eu tenho meus problemas, eu esqueço de tudo. Eu esqueço. Eu adoro. Saio de lá outra pessoa, mais leve, eu me sinto muito bem” (RITA, 2020). Dandara, por sua vez, relata o seguinte sobre o mesmo assunto: “Eu me desconecto de tudo. O mundo aqui fora é outra coisa. É outro patamar. Lá dentro é tudo, a gente esquece mesmo de tudo” (DANDARA, 2020).

Cabe destacar que no Ilê Axé Egun, bem como no campo das religiões afro-brasileiras como um todo, as(os) adeptas(os) vivenciam a experiência religiosa de forma integrada, havendo uma relação profunda entre o lugar ritual, os Orixás e/ou as Entidades espirituais e a família de santo. Sendo assim, no espaço do barracão há uma coexistência entre diferentes seres humanos e não humanos, o que se desdobra na construção de estreitos vínculos entre as(os) praticantes em si e entre elas(els) e as divindades. Como bem pontuado pela antropóloga Luísa Mesquita, o terreiro se constitui em “uma multiplicidade de pessoas, entidades, “coisas” e territórios que transbordam para além daquele espaço, e é justamente o entrelace dos caminhos desses diversos seres e “coisas” em contínuo movimento que produz o axé do terreiro, mantendo-o vivo” (MESQUITA, 2016, p.15).

Figura 19 - Abraço entre Boiadeiro (no corpo de uma médium) e Baiano Zé Capoeira (no corpo de Dalmaci de Oyá), na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Figura 20 - Relações de cuidado entre religiosa e Preto-Velho. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Em artigo em que discute a construção do cuidado e do respeito pelo humano e pela vida nas tradições religiosas de matriz africana, Marco Antônio Guimarães discorre sobre o sistema de trocas que é estabelecido dentro dos terreiros de candomblé. Para o autor, “cada componente deste sistema que é constituído de homens, divindades, antepassados e de elementos do reino vegetal, animal e mineral, é não só necessário, mas fundamental para a manutenção do todo” (GUIMARÃES, 2007, p.130). Ainda se referindo às dinâmicas vividas nos terreiros, o autor discorre que:

Esta dinâmica que integra sistemas de suporte/acolhimento e sistemas de limite não-invasor nos permitiria adquirir formas de organização subjetiva, auxiliando-nos a elaborar os conflitos, os paradoxos naturais que se originam entre aquilo que necessitamos, desejamos, e aquilo que é possível ser obtido em função dos limites da realidade. No interior desse sistema, iniciados e adeptos, a partir de uma aprendizagem analógica, oral e afetiva, têm a oportunidade de amadurecer e cumprir seu destino (GUIMARÃES, 2007, p.130).

Para as mulheres que atuam no Ilê Axé Egun, essa “cadeia ecológica de trocas” (GUIMARÃES, 2007, p.140) se desdobra em relações de reciprocidades nas quais os esforços que são ali depositados lhes são devolvidos em forma de crescimento e expansão, sejam eles atribuídos ao convívio com a família de santo e/ou com as Entidades e Orixás.

6.1 - OS MODOS DE CONVÍVIO ENTRE FIEIS, ENTIDADES E ORIXÁS

Figura 21 - Mesa de altar do Ilê Axé Egun. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Ao tratar sobre como se estabelecem as relações com os Orixás, no caso do candomblé, a antropóloga Clara Flaksman explica que essas divindades habitam três planos de existência que aparecem como: o Orixá geral, a qualidade desses Orixás e o Orixá individual, conforme discorre no texto abaixo:

o primeiro é o do **orixá geral**, geralmente um dos dezesseis que acabaram mais conhecidos no Brasil, constitutivos do chamado panteão afro-brasileiro; o segundo é o da **qualidade** destes orixás, cada uma das quais denota alguma característica, aspecto ou relação deste orixá geral; e o terceiro é o do **orixá individual**, exclusivo da *cabeça* de uma determinada pessoa e cuja existência finda junto com a do portador, exceto nos raros casos de transmissão por herança, normalmente para algum membro da família (FLAKSMAN, 2014, p.164 – grifo da autora).

Discutindo mais especificamente sobre esse terceiro caso, a relação do Orixá individual com a(o) candomblecista, Márcio Goldman desenvolve uma discussão sobre a noção de pessoa

no candomblé. Para o autor, dentro desse campo religioso, há uma compreensão de que a formação da pessoa apenas se faz completa quando ela passa por todo o seu processo de feitura no santo, alinhando as divindades que passam a fazer parte de sua constituição individual. Segundo Goldman, “é preciso lembrar, em primeiro lugar, que a lenta construção da pessoa neste sistema religioso é efetuada em função de um complexo conjunto de rituais que se sucedem ao longo de um amplo período de tempo” (GOLDMAN, 1984, 184). Sendo assim, o antropólogo defende que dentro do sistema religioso candomblecista o indivíduo nasce aos poucos, estando completo apenas depois de findar o alinhamento dos seus Orixás, aqui entendidos como seres individualizados e concretos. De acordo com o autor,

Até atingir este momento ideal, o equilíbrio do seu eu é de tipo instável, altamente instável, dependendo do cumprimento de toda uma série de obrigações e proibições rituais cuja violação, ao destruir este equilíbrio, pode chegar a destruí-lo enquanto pessoa, ou seja, a aniquilá-lo (GOLDMAN, 1984, 173).

Sobre esse assunto, em seu estudo sobre a identidade mítica em comunidades nagô, a psicóloga Monique Augras explica que,

A religião nagô ensina que cada “cabeça” é feita da mesma substância dos deuses. A identificação dessa origem divina tem de apoiar-se em *corpus* mitológico, que descreve o temperamento de cada divindade, sua linhagem, a força da natureza que lhe corresponde, o seu papel na comunidade e no mundo (AUGRAS, 2008, p.89 – grifo da autora).

Desse modo, é perceptível que, no candomblé, a vinculação da pessoa com os Orixás faz parte não apenas do seu cotidiano, como da constituição de seu próprio ser. Como colocado por Thaís Cristina Verçosa: “não há como separar as dinâmicas de homens e entidades: no terreiro, sagrado e profano não aparecem como um par em oposição, mas estão profundamente imbricados” (VERÇOSA, 2020, p.10).

Por sua vez, a antropóloga Rita Laura Segato (2005), estudando a relação entre as(os) filhas(os) e o seu “santo de cabeça”⁷¹ no candomblé, avalia que as responsabilidades das ações que são executadas pela(o) candomblecista variam entre as suas próprias vontades e as geradas em decorrência da personalidade específica do Orixá. Nessa lógica, o “eu” seria o agente dos aspectos morais do comportamento e da consciência ética, enquanto ao santo atribui-se a responsabilidade pelas escolhas mais decisivas da vida e que trazem um estilo próprio para a pessoa, bem como pelos seus impulsos espontâneos. A autora destaca que isso não anula a responsabilidade do indivíduo sobre suas ações, pois é ele quem deve administrá-las: “e é esta

⁷¹ O mesmo que Orixá individual.

agência egóica, como tal, que dialoga e negocia com o santo dia-a-dia até o fim da sua existência” (SEGATO, 2005, p.93).

Segato aponta, ainda, que cada santo acompanha apenas um indivíduo, logo, para cada qual há sua própria oferenda. Sendo assim, afirma a autora, “é no caráter irrepitível da relação com seu santo e na maneira única como cada um o encarna e representa no mundo que a própria irrepitibilidade do sujeito é afirmada” (SEGATO, 2005, p.98). Nessa via, analisando a formação de identidades e a relação da pessoa com seu santo pessoal, Segato afirma que não existe uma independência total entre ambas as partes. Há, portanto, “uma contaminação de uma identidade pela outra (...). Assim, durante a possessão, o filho exteriorizará e condensará simbolicamente a personalidade que, de uma forma mais diluída, informa seu comportamento na vida cotidiana” (SEGATO, 2005, p.101).

Por sua vez, no caso da umbanda, os vínculos estabelecidos entre fieis e Orixás existem, mas tornam-se ainda mais evidentes os laços estabelecidos entre as(os) fieis e as Entidades do panteão afro-brasileiro, entre eles Caboclos, Pretos-Velhos, Exus e Crianças. Segundo Patrícia Birman, “a eficácia social que possui essa religião se baseia em grande parte no papel a esses quatro tipos de espíritos” (BIRMAN, 1985, p.37-38). A afirmação da autora se justifica, pois, a essas Entidades é atribuída a função de atendimento aos consulentes a partir do intermédio das(os) médiuns que atuam nos centros umbandistas. Para Birman,

é interessante observar a metamorfose por que passam as entidades que dão consulta incorporadas nos médiuns. Ao longo do tempo, vão adquirindo contornos cada vez mais preciosos; suas formas, seus estilos tornam-se, com o passar do tempo, marcas inconfundíveis da sua presença. No final de alguns anos, são verdadeiras personagens de “carne e osso” conhecidas não só no âmbito do terreiro mas também na sua vizinhança, no bairro. Alguns chegam a ocupar a cena no estado como foi o caso do Seu Sete da Lira, exu que incorporava numa senhora da periferia do Rio de Janeiro que ganhou fama e espaço na televisão (BIRMAN, 1985, p.36-37).

Realizando um estudo em que se observou a alteridade estabelecida entre uma médium, Maria das Dores, e uma Entidade, a Pombagira das Rosas, Sônia Lages traz relatos que podem exemplificar como os laços são criados entre fiel e Entidade no campo umbandista. Assim, a autora disserta que Maria das Dores era uma mulher que enfrentava uma trajetória de luta, sem muito tempo para o lazer. Em sua rotina conturbada, incluiu espaço para dedicar-se aos trabalhos no terreiro de umbanda, onde passou a receber orientações pessoais de Pombagira das Rosas, que se pronunciava através do próprio corpo da médium. Nesse caso, a Entidade foi a responsável por apoiar Maria das Rosas a realizar um curso de enfermagem, o que a

possibilitou o ingresso no mercado de trabalho, ajudou-lhe a superar sentimentos de revolta e de ganância acumulados ao longo de sua jornada, levantou a sua autoestima, entre outros incentivos. Para Lages, que entrevistou a própria Entidade, “o discurso da Pombagira põe à mostra que a experiência, a memória cultural, social, têm valor de sobrevivência. É a morta que mantém viva a mulher médium, e não o contrário” (LAGES, 2012, p.532).

Sendo assim, Lages explica que, na umbanda, as Pombagiras não escolhem as médiuns com as quais irão se manifestar de modo aleatório e que, apesar de serem muitas, elas se particularizam e recebem um nome e uma história que muitas vezes se entrelaçam a da médium com a qual trabalha. Nesse sentido, “a possessão é altamente dialética e individuadora: a mulher médium e o espírito de um antepassado feminino trocam suas experiências, precisam uma da outra, a ponto de não mais se distinguir quem é quem” (LAGES, 2012, p.528). No exemplo citado em seu estudo, é a relação entre a Entidade e a médium que traz pulso ao cotidiano de Maria das Dores, “as duas se divertem, encontram seu tempo de lazer, de ficar sedutoras, de se afastar um pouco da família que as abandonou e explora, de esquecer, pelo menos momentaneamente, a lida dura do cotidiano no hospital” (LAGES, 2012, p.533).

Desse modo, percebe-se que a relação entre médium e Entidade, no campo religioso umbandista, pode ser significativa para o deslocamento de ações, levando às mulheres de terreiro a um maior encorajamento em suas ações pessoais. Por outro lado, analisando a relação estabelecida entre médiuns e Entidades nos momentos cotidianos, externos ao culto, Kelly Hayes (2005) pondera que essas energias possuem personalidades e gostos que nem sempre estão de acordo com os interesses e habilidades da pessoa que as recebe. Portanto, o vínculo existente entre ambos pode trazer consequências que nem sempre serão positivas para sua rotina, bem como para sua relação familiar. A autora enfatiza, nessa linha, que “tomando seriamente as afirmações dos praticantes sobre a agência dos espíritos em suas vidas, vimos que essa agência não pode ser totalmente reduzida a seus aspectos positivos ou instrumentais” (HAYES, 2005, p.96). Ainda segundo Hayes,

O comportamento de uma entidade particular é assim regulado por uma lógica que tem seus próprios protocolos e impõe suas próprias demandas – uma lógica que pode, às vezes, estar em desacordo com os interesses ou habilidades do ser humano em cujo corpo o espírito ostensivamente se manifesta. Consequentemente, espíritos tem o potencial de complicar as vidas daqueles que afirmam encarná-los, complicações que não são necessariamente solucionáveis nos quadros da possessão em si mesma (HAYES, 2005, p.85).

A autora ainda traz uma informação relevante ao apontar que “as mulheres constituem a grande maioria dos médiuns, não apenas no Brasil, mas transculturalmente” (HAYES, 2005, p.84). Nesse viés, para Birman,

Dizer que as mulheres médiuns ganham poder por intermédio da prática de possessão é, pois, uma parte da história. A outra parte, não menos valorizada por elas, diz respeito à ideia que fazem dos seus próprios limites: elas não podem tudo porque o controle sobre estes outros agentes a seu favor também é limitado e submetido a uma lógica que lhes escapa (BIRMAN, 2005, p.7).

As ponderações colocadas por Hayes e Birman me direcionam à fala de Dalmaci de Oyá quando, em nossa primeira entrevista, me disse que o vínculo com a sua religiosidade lhe restringe de uma autonomia pessoal. Em sua narrativa a Iyalorixá afirma o seguinte:

Então, eu não sou uma mulher dona de mim. Eu não posso fazer aquilo que eu quero, na hora que eu quero e quando eu quero. Por isso eu abandonei a bebida, não bebo, tomo água, vou para as festas e bebo água. Então, não me deu empoderamento nenhum, muito pelo contrário, me faz olhar as pessoas com mais humildade (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Por outro lado, apesar de se sentir limitada em suas ações em decorrência de sua trajetória nas religiões de matriz africana e as relações que estabelece com os Orixás e as Entidades, Dalmaci de Oyá, bem como as demais mulheres entrevistadas nessa pesquisa, relataram sobre os laços que existem entre elas e seus guias espirituais. Essas pessoas elucidaram a forma como, a partir da experiência religiosa, se estabelecem vínculos entre o indivíduo e o sagrado através de um convívio que permeia os seus cotidianos e lhes direcionam os caminhos em um sentido de transformação pessoal composto, também, por muitos benefícios. Essas relações são alimentadas por ritos de devoção em que a fiel cultiva o cuidado com seus Orixás.

Figura 22 - Fiel batendo cabeça para Orixá na Festa de Exú. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Figura 23 - Fiel batendo cabeça para Orixá na Festa de Exú. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Vale pontuar que, no Ilê Axé Egun, a relação da(o) fiel com as suas divindades acontece de forma gradual. Na medida em que a pessoa vai adquirindo maiores experiências em suas funções rituais na casa, vai ganhando maior intimidade com seus santos de cabeça e seus guias espirituais. Diferindo-se do sistema mais tradicional nas casas de culto afro-brasileiro, em que os próprios pais e mães de santo jogam os búzios para indicarem os Orixás de cabeça de suas filhas(os), Dalmaci de Oyá não realiza esse jogo. Sendo assim, a Iyá recomenda àquelas pessoas que iniciam os trabalhos em seu terreiro que busquem outras(os) zeladoras(es) para que realize a consulta aos búzios, sendo esses pais ou mães de santo com os quais ela mantém uma amizade e confiança. A partir daí se faz possível saber de quem aquela(e) fiel é filha(o) e inicia-se um intenso vínculo entre ela(ele) e seus guias.

O resultado dado no jogo de búzios é confirmado de algumas formas, a exemplo da análise da Iyá se as características daquela pessoa correspondem realmente a personalidade daquele Orixá, ou através do borí, quando a(o) iniciada(o) passa pelo ritual de alinhamento de seus Orixás e, durante a sua execução, Dalmaci pede às divindades que manifestem a confirmação do jogo de búzios. Por sua vez, a relação com as Entidades da umbanda se dão de uma forma mais direta para aquelas(es) que são médiuns e que podem sentir em seu próprio corpo a presença da divindade, enquanto as(os) que atuam em outras funções lidam com essas energias sagradas a partir do diálogo estabelecido em uma consulta ou nas preces que acontecem ao longo do seu dia-a-dia. Desse modo, cada pessoa estabelece um cuidado e um convívio profundo com os seus próprios guias.

Cabe acrescentar que a relação das pessoas que se iniciam no Ilê Axé Egun com seus Orixás e Entidades não perpassa, necessariamente, pelo processo de feitura no santo. Conforme já relatado em capítulo anterior, apenas três pessoas foram feitas no Ilê Axé Egun. Em todos os casos, a decisão foi tomada pela(o) fiel, ao ser diagnosticado pela zeladora que os seus Orixás necessitavam desse vínculo mais intenso junto à(ao) filha(o) daquele santo. Todavia, essa não é uma condição imposta pela Iyá para que as pessoas atuem em seu barracão, tampouco é a única via de convívio entre os praticantes e seus santos de cabeça e guias espirituais.

Nos rituais públicos do Ilê Axé Egun, por exemplo, é possível perceber como todas as mulheres atuantes no barracão estão envolvidas com suas divindades. Ali, elas cantam e dançam para as Entidades e Orixás e se envolvem em uma experiência com o sagrado que é viva, dinâmica, e lhes toma todo o corpo. Conforme já descrito em capítulo anterior, nos dias de sessão os encontros são, do início ao fim, permeados de pontos cantados. As letras das

canções são destinadas às divindades do candomblé e da umbanda, enquanto àquelas mulheres que recebem as Entidades dançam os passos específicos do guia espiritual com o qual estão trabalhando. Por exemplo, os Baianos, Boiadeiros e Caboclos dançam com passos fortes, as expressões do rosto são de braveza, as mãos batem firme ao peito podendo-se escutar o barulho da colisão. Por sua vez, os Pretos-Velhos basicamente não dançam, ficam assentados em seus bancos de madeira fumando seus cachimbos e ingerindo bebidas no coité. Em contraposição, as Pombas-gira se movimentam a todo tempo, circulam no terreiro, dançam em movimentos sensuais e bebem bebidas destiladas que são, também, oferecidas ao público. De toda forma, chama a atenção a energia depositada por cada um dos corpos que dançam no salão, de modo que não importa quantas pessoas estão na assistência observando a celebração, o que importa é que as divindades sintam aquela vibração sempre de modo muito vivaz. Segundo Greco,

A experiência religiosa é expressa universalmente também mediante os ritos que, por intermédio de uma ação rica e complexa, são a resposta consciente à misteriosa manifestação do Sagrado. A ação ritual é essencialmente a conclusão ativa de uma transformação simbólica da experiência religiosa (GRECO, 2009, p.64).

Figura 24 - Boiadeiro na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Figura 25 - Preto-Velho na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Figura 26 - Pombas-gira na Festa de Exu. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Cabe mencionar que já fui em algumas sessões em que, além de mim, havia apenas mais uma pessoa no público, enquanto presenciei, também, festas em homenagem aos Orixás

com um grande número de consulentes, havendo, inclusive, a presença de pessoas consideradas de honra para a zeladora e, em todos os casos, a efervescência do ritual era a mesma. Ou seja, canta-se alto para os Orixás ouvirem e não para uma plateia se sentir admirada. Segundo Ries,

O rito é uma ação pensada pelo espírito, decidida pela vontade e realizada pelo corpo mediante gestos e palavras. Ele se situa no interior de um conjunto simbólico e hierofânico ligado à experiência religiosa. Através do rito é estabelecido, nos limites da realidade deste mundo, um contato com uma realidade que ultrapassa este mundo. O ato ritual está ligado a uma estrutura simbólica, através da qual se realiza uma passagem: uma passagem do significante ao significado, do imaginário ao ontológico, do signo ao ser (RIES, 2020, p.325).

Salienta-se que a relação estabelecida entre as mulheres e seus guias, sejam eles os seus Orixás individuais ou as Entidades com as quais trabalham, se estendem aos ritos realizados no barracão. Esse convívio acontece diariamente e é percebido em momentos íntimos de cada fiel, seja na tomada de uma decisão, no momento de suas preces, nos sonhos, na ingestão de algum alimento. Enfim, em diferentes porções do cotidiano é percebida/ sentida a presença das divindades na vida dessas pessoas, o que se justifica pela crença e pela fé no poder de intercessão das divindades sobre as suas trajetórias pessoais. Para o historiador Michel Meslin,

(...) não é possível separar a experiência religiosa do sujeito que a experimenta; ela não tem outra realidade senão no sujeito; mas é esse último que lhe dá uma objetividade pela fé, pela crença, que nela se encerra. É a fé que, acrescentada pelo sujeito ao sentimento e à emoção que ele sente, confere à experiência que ele vive o estatuto de experiência religiosa (MESLIN, 2014, p.137).

No objetivo de melhor compreender sobre as diferentes formas de se vivenciar a experiência religiosa, em todas as entrevistas que realizei para a construção desse trabalho indaguei às entrevistadas sobre como se dão os modos de convívios estabelecidos entre as fieis, seus Orixás e as Entidades. Suas respostas mostraram como a experiência com o sagrado possibilita uma identificação direta entre a fiel e seu Orixá de cabeça e que a relação estabelecida entre o indivíduo e as divindades é vivida não apenas no terreiro, como também transborda em seus cotidianos, no convívio com outras pessoas, em suas sensações mais sutis e em seu próprio corpo. Buscando elucidar essas tramas, apresento a seguir as narrativas presentes nesses eixos.

Dalmaci de Oyá

Segundo a Ialorixá Dalmaci de Oyá, *“a gente é o reflexo do santo da gente, a gente é aquilo que o santo da gente é. Como se fosse uma coisa de genética. (...) Como na nossa religião eles são os nossos pais, simbolizam os nossos pais de cabeça, de orí, então a gente é reflexo deles sim”* (DALMACI DE OYÁ, 2021). Filha de Iansã, seu primeiro santo, com Ogum, seu segundo santo, Dalmaci se considera parecida com sua mãe de cabeça e relata: *“Eu, por exemplo, sou encrenqueira, sou chata, sou exigente, por que? Sou filha de Iansã, que é um Orixá quente”* (DALMACI DE OYÁ, 2021). Segundo Augras, Iansã compartilha o poder do fogo e reina sobre os raios e as tempestades, sendo ela a dona dos ventos. *“Pode movimentar-se suavemente e, de repente, girar em turbilhão como o vento da tempestade”* (AUGRAS, 2008, p.149). Não diferentemente desse giro de Iansã, durante as sessões públicas no Ilê Axé Egun é possível visualizar Dalmaci dançando entre os extremos da meiguice e da rispidez, acompanhando os ventos das vibrações que por ali irradiam. Em um gingado astuto, ela sabe se movimentar conforme as necessidades que aquele encontro demanda e consegue captar as energias que circundam o espaço sagrado do terreiro.

Figura 27 - Pomba-gira de Dalmaci de Oyá em um de seus giros. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Figura 28 - Dalmaci de Oyá em um de seus giros. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Quando indaguei à Iyalorixá Dalmaci de Oyá de que modo ela se relaciona com os Orixás e as Entidades em seu cotidiano, ela respondeu que as forças dessas divindades se tratam da mesma vibração que a força do universo e que, por isso, estão presentes a todo momento. Assim ela explica: *“É a mesma força que tem a água, é a mesma força que tem o fogo, é a mesma força que tem o vento, é a mesma força de um temporal (...). É uma força que ela te rege desde o momento em que você nasce”* (DALMACI DE OYÁ, 2019). E continua: *“Você já nasce sob a regência de uma lua, você já nasce sob um dia específico, aquele dia tem um santo que está regendo (...). Se a lua rege uma força sobre as marés, sobre as plantações, por que não sobre a gente? Nós somos um pouco água também”* (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Na narrativa de Dalmaci fica nítida a relação que ela estabelece entre as divindades e as forças da natureza. Essa sua colocação remete às considerações explicadas pela antropóloga Clara Flaksman, em que diz o seguinte:

Os orixás existem em diversas formas. É difícil distinguir a natureza do orixá da maneira como ele se manifesta. Além de serem as divindades que regem certos fenômenos naturais, eles são, ao mesmo tempo, o próprio fenômeno na natureza. Iansã, por exemplo, além de ser a rainha dos ventos, é o vento, mostra-se como vento, atua como vento (FLAKSMAN, 2014, p.78).

Em outros momentos da entrevista com Dalmaci, a Iyalorixá evidencia, ainda, a grande influência que o Baiano Zé Capoeira (Entidade com a qual trabalha e que rege o Ilê Axé Egun) tem em suas escolhas, relatando, inclusive, que partiu dele a exigência de que ela abrisse o seu próprio barracão. Conforme já relatado em capítulo anterior, durante uma sessão realizada em uma casa de umbanda, foi determinado que se suspendessem os toques dos atabaques devido ao horário que se encontrava inoportuno. Naquela ocasião, o Baiano Zé Capoeira estava presente através do corpo de Dalmaci e se mostrou insatisfeito com o comando, enviando a mensagem ao seu cavalo de que ele deveria abrir o seu próprio terreiro.

Segundo a Iyalorixá, “*ele [Zé Capoeira] é muito encrenqueiro, então ele tem que ter o canto dele. Então eu fiz a casa para ele. Mas eu não fiz casa para ter filhos de santo, nem para ter médiuns, eu fiz a casa para ele trabalhar. Só que aí, foi chegando*” (DALMACI DE OYÁ, 2020). Sendo assim, desde que foi inaugurado o Ilê Axé Egun, os vínculos estabelecidos com o Baiano Zé Capoeira passaram a fazer parte da vida não apenas de Dalmaci de Oyá, como também de suas filhas de santo que lhe conferem respeito e admiração. Além disso, as filhas trabalham com outras Entidades da linha de umbanda e se dedicam aos seus Orixás de cabeça, como pode ser notado nos exemplos a seguir.

Figura 29 - Baiano Zé Capoeira no corpo de Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Jussara

“Minha mãe é Yemanjá, à benção! E meu pai é um Odé, que é Oxóssi. E eu tenho muito orgulho do pai e da mãe que eu tenho” (JUSSARA, 2020). Jussara tem muito apreço pelos seus Orixás de cabeça, mas sua identificação com Yemanjá e Oxóssi foi descoberta depois de uma longa trajetória de dedicação a Iansã. Conta Jussara, que no terreiro que ela frequentava anteriormente, lhe disseram que ela era filha de Iansã, a qual ela passou a dedicar seu zelo e devoção. Todavia, naquela fase de sua vida ela passava por diversos problemas pessoais. Ao migrar para o Ilê Axé Egun, Dalmaci lhe encaminhou para o jogo de búzios e ali foi revelado que Jussara, na verdade, era filha de Yemanjá com Oxóssi, o que justificaria o imbróglio a que ela se encontrava. A confirmação veio a acontecer no ritual do borí, quando a própria Dalmaci pediu a revelação dos Orixás de cabeça de Jussara e ali se manifestaram Yemanjá e Oxóssi. Assim, Jussara relata que, *“quando eu vim para essa casa, toda a circunstância que eu estava vivendo, é porque tinha sido colocado para mim um Orixá que não era o meu”* (JUSSARA, 2020).

Apesar dessa confusão, Jussara se sentiu reconfortada por Dalmaci ser filha de Iansã, encontrando no Ilê Axé Egun a energia dessa divindade a qual ela prestou *“idolatria”* por um bom tempo. Sendo assim, não precisou romper a sua antiga devoção a essa Orixá, mas direcionou sua maior dedicação àqueles que entendeu serem seus verdadeiros santos de cabeça. De acordo com Jussara, ela se identifica totalmente com as características de Yemanjá, encontrando sentido na afirmação de Dalmaci de ser essa Orixá a sua mãe, conforme relata: *“nós somos o nosso Orixá né?! Então tudo que eu leio, tudo que eu vejo da minha mãe eu falo: ‘meu Deus do céu!’. Eu me reconheço em tudo aquilo. Às vezes, por mais que eu tente ser diferente, eu não consigo. Mas eu me reconheço totalmente”* (JUSSARA, 2020). Segundo Augras, *“Propiciar a passagem entre potencialidades e realizações, e vice-versa, parece constituir uma das funções essenciais de Iemanjá. Sua dança, imitando o movimento das ondas, fala de fluidez, de distribuição, de germinação constantemente renovada”* (AUGRAS, 2008, p.157). Jussara, mostrando vivacidade, determinação e confiança em toda a sua fala, parece corresponder a essa força de potencialização e realizações presentes em Yemanjá.

A aproximação de Jussara com seus Orixás é tão profunda que ela chega a sentir uma certa simbiose em que diz *“eu reconheço eles em mim (...) Então é muito mais eles em mim, do que eu neles. Eles vêm me transformando muito, com certeza”* (JUSSARA, 2020). Assim, a experiência com o sagrado acontece, para Jussara, de uma forma intuitiva, através de uma

presença que é sentida em todos os momentos de sua vida, conforme relata: *“A gente vai aprendendo, então às vezes com aquele barulho que acontece do nada, aquela intuição que vem, uma sensibilidade que com o tempo a gente vai adquirindo”* (JUSSARA, 2020). Ao tratar sobre a experiência religiosa, Meslin afirma que *“em alguns sujeitos, a experiência religiosa é a experiência de uma percepção direta de Deus e das coisas divinas, uma intuição singular que se acrescenta aos dados ordinários da consciência, o sentimento de ver com o coração”* (MESLIN, 2014, p.137). No relato de Jussara, essa intuição é tão expressiva que chega a ser sentida em seu corpo, como conta: *“Então às vezes assim, do nada, é aquele vento que te dá aquele frio que a sua espinha gela e você fala: ‘ah, tem algo diferente!’.* (JUSSARA, 2020).

Para Jussara, a presença do sagrado Ihe é uma experiência cotidiana, está nos *“nos momentos de alegria, nos momentos de aflições, de dor”* (JUSSARA, 2020). Ela conta que não importa a sua condição, *“se é deitada, se é dormindo, se é acordada, a todo momento os Orixás fazem parte da minha vida”* (JUSSARA, 2020). E salienta que *“nas coisas mais simples a gente reconhece a atuação das entidades. A gente não precisa de grandes feitos para ter a percepção que as coisas acontecem segundo a vontade deles”* (JUSSARA, 2020).

Sendo assim, a experiência religiosa é aguçada na vida de Jussara e Ihe alcança através de sensações delicadas que chegam a adentrar o seu corpo, como a sensação de frio que Ihe toma o seu interior. A amalgama entre a fiel e seus guias espirituais se encontra tão intensificada que Jussara afirma não mais conseguir imaginar como seria sua vida sem a presença desses. A religiosa comenta, ainda, que o contato com as divindades é tão dominante em sua rotina que Ihe invade até mesmo nos sonhos, o que, algumas vezes, chega a Ihe assustar.

Apesar desse espanto com alguns de seus sonhos, há uma Entidade sobre a qual a sua aparição não Ihe causa medo, que é o Baiano Zé Capoeira. Assim ela relata: *“a única entidade que eu vejo e que não me assusta e eu reconheço direitinho, mas também ele me ensinou a reconhecer, a vê-lo, foi através do sonho, mas aí quando eu acordei eu consegui ver e ter a percepção direitinho, é o Baiano, o dono da casa”* (JUSSARA, 2020). Como fica evidente em sua fala, a presença dessa Entidade não mais Ihe assusta, porque foi o Baiano quem Ihe ensinou a reconhecê-lo, ou seja, foi estabelecido entre ambos uma relação de cuidado a tal ponto que ela consegue distinguir, ainda que dormindo, a presença daquela energia sagrada.

Segundo Jussara, *“ele [Baiano] é muito natural pra mim, estar com ele, ver ele me olhando, ver ele falando comigo (...). Então assim, ele se tornou muito natural”* (JUSSARA,

2020). A intimidade estabelecida entre a fiel e a divindade, tem origem em outros momentos, quando, incorporado em Dalmaci de Oyá, o Baiano assiste às necessidades de Jussara. Com o tempo de atuação no barracão, a Entidade foi entrando no cotidiano da religiosa por outras vias, de modo que, não necessitando especificamente do processo de incorporação, a presença de Zé Capoeira é sentida através de vibrações e de sonhos.

Nos relatos de Jussara, se faz possível perceber, portanto, que o convívio que ela estabelece com as Entidades e os Orixás é intenso. Para a religiosa, essas presenças lhes impulsionam a realizar feitos os quais sente alguma limitação para executar, como por exemplo, a elaboração de sua monografia de pós-graduação e o texto da homilia da missa de sétimo dia de sua mãe, situações essas as quais ela narrou que sentiu muita dificuldade para executar e atribuiu o sucesso final às forças espirituais que lhe conduziram em suas escritas. Sendo assim, para Jussara, essas energias lhe acalmam e desconstroem seus medos.

Rita

Rita passou por vários terreiros antes de ingressar no Ilê Axé Egun. Em cada um deles, lhe disseram que ela era filha de algum Orixá específico, o que era depois corrigido por outro pai ou mãe de santo. Nesse contexto, ela relata que a sua vida caminhava atravessada, até que entrou para o atual barracão e as coisas começaram a melhorar. Nessa passagem, Dalmaci de Oyá lhe encaminhou o jogo de búzios, através do qual foi revelado que Rita, na verdade, seria filha de Oxum, seu primeiro Orixá, com Oxóssi, seu segundo Orixá. A partir de então, conta que sentiu uma melhora em vários aspectos de sua vida e se sente confiante que Oxum seja realmente a sua mãe, adquirindo por ela uma profunda identificação.

De acordo com Augras, Oxum “é a bela deusa sensual do amor e da fecundidade. (...) Mãe da riqueza, Oxum é a alegria das mulheres fecundas” (AUGRAS, 2008, p.150). Porém, Rita pondera, Oxum “*é a mãe da fertilidade. Mas, também, filho de Oxum não é feliz no amor. É! Filho de Oxum não é feliz no amor!*” (RITA, 2020). Interessante observar essa colocação de Rita, uma vez que ela enxerga a si mesma como uma mulher que não teve sorte nas relações amorosas. Isso parece ser um grande pesar em sua vida, sendo um dos temas recorrentes trazidos por ela em nossa conversa. A sua gestação também foi um tema aprofundado em nosso diálogo, pois, a partir dela, Rita teve uma experiência religiosa singular.

Rita enfrentou diversos problemas durante a gestação de seu filho, entre eles, a dificuldade de se enxergar executando o papel materno e as preocupações em não conseguir recursos financeiros para sustentar a criança. Em decorrência dos diferentes medos que lhe atormentavam, ainda nos primeiros meses de gravidez ela decidiu que iria doar o seu filho logo após a amamentação. Entretanto, seu objetivo foi alterado no primeiro momento em que carregou o bebê no colo e viu ali brotar um amor que lhe trouxe coragem para assumir a maternidade, como conta: *“Foi nessa hora, no quarto, quando eu estava com ele nos braços, ele estava mamando, que eu vi o meu espelho refletir dentro dos olhinhos dele, foi ali que eu desisti na hora. Pensei: ‘meu Deus, eu não quero doar mais, o que eu faço? Eu amo meu filho, é meu filho’”* (RITA, 2020).

Os problemas enfrentados por Rita, porém, não se limitaram ao medo vivido durante a gestação. O próprio parto, em si, foi um episódio de muita dor e sofrimento. Segundo suas narrativas, durante o procedimento ela não conseguia fazer força o suficiente para que houvesse a saída da criança, o que trouxe grandes complicações ao parto. Para Rita, a solução aconteceu quando uma enfermeira pediu ao médico que lhe devolvesse a sua conta⁷² de Oxum, a qual ela entrou na sala cirúrgica carregando ao pescoço. Foi ali que veio a força necessária para que ela conseguisse empurrar o bebê, de modo que se fez possível o nascimento da criança. Rita conta detalhes sobre esse episódio:

Aí chegou lá no hospital fizeram aquele toque, eu estava com nove de dilatação, me colocaram lá no quarto que já estava quase nascendo. E eu tinha uma guia de Oxum. Aí o médico falou assim: ‘você vai ter que tirar relógio, brinco, cordão, tudo’. Aí eu falei: ‘mas doutor, eu tenho que tirar? É minha guia, da minha religião’, e ele falou: ‘você tem que tirar’. Aí eu tirei, embalei em um papel toalha, entreguei, não sei onde que eles guardaram. Comecei a entrar em trabalho de parto (RITA, 2020).

Rita relata que, embora o bebê já estivesse posicionado, ela não conseguia fazer a força necessária para a sua expulsão e insistia que o médico lhe ajudasse. Por sua vez, esse dizia que não havia mais o que pudesse ser feito e que ela deveria, inclusive, assinar um termo de responsabilidade, já que não estava conseguindo contribuir com o parto conforme o desejado. *“Eu gritava que o hospital inteiro escutava”* (RITA, 2020), conta Rita. Porém, quando já se encontrava em estado de desfalecimento, entrou uma enfermeira na sala de parto e entregou ao médico a conta de Oxum pertencente a Rita, *“a única coisa que eu lembro é do médico me entregando a minha guia na minha mão. (...) A única coisa que eu lembro, porque eu já estava*

⁷² “Conta: Colar de contas consagradas que os fiéis do candomblé usam no pescoço” (FLAKSMAN, 2014, p.260).

de olho fechado, do doutor entregando a minha guia e eu colocando a minha guia no meu pescoço” (RITA, 2020). Aquele foi um momento em que Rita vivenciou uma experiência de encontro com o sagrado singular em sua vida, o que foi sentido através da visão de um raio de luz e da sensação de uma pressão que lhe pressionou a barriga e trouxe o impulso que precisava naquele instante. Assim ela relata sobre esse acontecimento:

Eu senti uma luz, eu senti uma coisa, e foi nessa hora que eu clamei pela minha mãe Oxum, porque eu sou de Oxum também, e eu clamei por ela e falei: ‘ôh minha mãe, me ajuda!’, eu tirei força, de onde eu não sei, parece que alguém deu um empurrão em mim, em minha barriga, que o filho nasceu. Eu senti, eu senti, sabe o que é você sentir a presença de alguém te ajudando? De um espírito de luz te ajudando ali? Foi só depois que ele me entregou, que eu só lembro disso, lembro de eu pegando e colocando a guia no meu pescoço e o filho nasceu. Ai eu desmaiei (RITA, 2020).

Rita, como fica evidente em seu relato, pode sentir em seu próprio corpo a experiência de encontro com o sagrado, o que foi fundamental para o êxito no nascimento de seu filho. Ela clamou por Oxum quando precisou de ajuda e a única lembrança que têm do trabalho de parto foi quando o médico lhe deu a conta em suas mãos. Segundo Eliade, “manifestando o sagrado um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE, 1992, p.13). Segue o autor, “para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural” (ELIADE, 1992, p.13). Para Rita, sendo muito mais que apenas um objeto, a conta guardava a energia divina de Oxum, o que foi capaz de lhe trazer lucidez, força e coragem para a expulsão da criança, garantido a sobrevivência de mãe e filho.

Segundo Rita, “*foi o santo que me salvou! (...) olha como o santo encaminha?!*” (RITA, 2020). A interlocutora diz, ainda, que: “*Por isso que eu falo que foi a religião, porque eu senti. Só quem sente é que sabe*” (RITA, 2020). Ainda, segundo Eliade, “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p.13). No caso de Rita, a manifestação do sagrado lhe soou como algo evidente, o que foi dado através da experiência do sentir. Assim, ela se encontra segura que foi a religião quem lhe salvou, não lhe restando dúvida sobre a ação de seu santo no momento em que clamou por ele. Analisando o papel dos símbolos na experiência religiosa, Greco pontua que “não surpreende o fato de que toda comunicação de experiência religiosa ocorra espontaneamente, mediante a linguagem simbólica; ou melhor, que a própria experiência religiosa se constituiu transcendentemente nos trâmites da atividade simbólica” (GRECO, 2009, p.59).

Além de fornecer o depoimento descrito anteriormente, em que fica explícito o modo como Oxum está presente em suas experiências com o sagrado, Rita relata que está sempre conversando com as divindades. Conforme narra, já chegou a ver espíritos em diferentes situações, entre elas, através de seus sonhos. Segundo Rita, “*eu tomei um susto muito grande no sonho. Era muito real*” (RITA, 2020). Quando lhe perguntei sobre qual Entidade estava presente no sonho mencionado, ela respondeu: “*eu acredito que era bem Exú, que é um lado que eu gosto muito, gostava até*” (RITA, 2020). Além dessa afinidade com Exú, Rita conta sobre um Preto-Velho o qual ela se sente tão próxima que lhe chama de amigo, dizendo que ele já lhe deu conselhos importantes para sua vida:

Eu tenho um amigo, que é o Pai Benedito, eu tenho uma afinidade com ele, que ele é um Preto-Velho, é uma Entidade que eu amo. Ele é meu amigo. Ele me ajudava tanto, conversava tanto, me dava tanto conselho. E a última vez que eu falei com ele lá na minha cidade, (...) ele falou muita coisa para mim que fez muito sentido. Ele falou comigo que sempre pedia para o santo para eu ter aceitação (RITA, 2020).

É possível perceber, portanto, que, para Rita, a experiência religiosa é vivida em diferentes momentos de seu cotidiano, seja através da interação com os Orixás que potencializam a sua força, como foi no caso de seu parto, ou no diálogo com as Entidades vistas por ela como conselheiros e amigos, trazendo-lhe direcionamentos e conforto, como é o exemplo do Pai Benedito.

Lélia

Lélia é filha de Nanã, seu primeiro Orixá, com Oxóssi, seu segundo Orixá. Se identificando mais com o seu primeiro sando, ela diz: “*quando eu vejo as qualidades dos filhos de Nanã, cabem todinhas em mim!*” (LÉLIA, 2020). Augras afirma que “Nanã é muito poderosa e muito estranha. Seus mistérios estão bem escondidos. Senhora do país da morte, Nanã é riquíssima” (AUGRAS, 2008, p.128). A autora diz, ainda, que “os fieis a consideram como grande mãe protetora, justa porém severa, que não admite a menor falha na observância dos preceitos” (AUGRAS, 2008, p.128). Talvez seja essa severidade a qual Lélia se identifica, quando diz que não admite certos erros, como conta:

Eu sou ranzinza, eu sou chata, sou enjoada, não gosto de coisa errada. Por isso que eu falo que realmente eu sou filha de Nanã. Porque quando eu vejo que filha de Nanã é assim, filha de Nanã tem o coração muito bom, mas não pisa, não mexe, que sai debaixo. (...) Eu sou muito boazinha, rio, brinco, quando é para ser séria eu sou séria.

E não gosto de coisa errada. Ai eu vejo que realmente me cabe todinha (LÉLIA, 2020).

Assim como ocorreu com Rita, na vida de Lélia a interferência dos Orixás pode ser sentida durante a sua gestação conturbada. Segundo uma mãe de santo, a qual foi procurada por Lélia após o bebê nascer, os motivos de todas as complicações de sua gravidez foram ocasionados pelo fato de mãe e filha terem o mesmo Orixá em seu orí, Oxóssi, como já relatado em capítulo anterior. De acordo com a interlocutora, quando ela foi ao terreiro levando sua filha consanguínea a zeladora logo lhe perguntou: “ *você sabe o que você trouxe? (...) você trouxe um irmão. Por isso que você sofreu tanto nessa gravidez*” (LÉLIA, 2020). A seguir, ela explica: “*um irmão assim, um irmão de santo, porque eu e ela somos filhas do mesmo pai, de Oxóssi, só que o Oxóssi dela é um, o Oxóssi dela é da cabeça, e o meu é o segundo santo*” (LÉLIA, 2020). Para Lélia, embora a correlação entre seu Orixá e de sua filha tenha trazido complicações para a gravidez, essa presença de Oxóssi no enredo de ambas é o que justifica, também, as relações de proximidade que elas mantêm entre si.

Em relação ao modo como vive a experiência religiosa em seu cotidiano, Lélia pontua que se empenha em manter uma manutenção aos cuidados com o seu Orixá de forma que, estreitados os vínculos entre ela e o sagrado, o retorno de benefícios em sua vida é certo.

A gente tem apressado, tem fé pelo Orixá, e a gente tendo isso, o Orixá te ajuda muito. Ajuda em tudo. Às vezes você passa uma dificuldade, porque dificuldade todo mundo passa, porque o Orixá não vem dentro da sua casa te dar comida e botar dinheiro dentro do seu bolso. O Orixá te dá caminho para você fazer isso. Então, eu falei, enquanto eu tiver essa fé que eu tenho, eu posso viver do jeito que for. Mas tenho fé que sempre meu caminho vai estar ali (LÉLIA, 2020).

Assim, sempre que se vê em situação de necessidade, Lélia clama pela sua mãe de cabeça e sente que o alento é imediato, como conta:

(...) Eu converso muito [com Orixá], eu grito! Às vezes eu passo uma dificuldade, eu grito no vento o nome da minha mãe [Naná], eu grito mesmo, eu falo, eu peço. Às vezes eu estou nervosa com alguma coisa que aconteceu, eu falo: ‘eu fiz isso que a senhora pediu e agora não está me dando o retorno’, e, logo, as coisas vão acalmando, vão chegando (LÉLIA, 2020).

Portanto, a experiência com o sagrado, para Lélia, é composta por um misto de euforia e nervosismo que se esvai quando solta sua voz ao vento em bom som. Ela deseja que Nanã lhe

escute e confia que o que seu caminho será aberto pela Orixá. Após o grito, sente que seu pedido foi ouvido e se vê mais calma, observando as coisas chegarem aos seus devidos lugares. Para Meslin, “pensamos que a verdade da experiência religiosa é revelar o homem a si mesmo enquanto ser crente, permitir-lhe fazer ter a experiência de si tendo a do Outro” (MESLIN, 2014, p.149). Ainda, para o autor, “o homem está inseparavelmente presente a si mesmo como ao Outro na experiência imediata que ele tem dessa relação que os une. Assim, da experiência de si na descoberta do Ser divino é que a experiência religiosa tira as suas próprias verdades” (MESLIN, 2014, p.149).

Dandara

Dandara é filha de Oxum com Omolu (também conhecido como Obaluaê). Assim como os casos relatados anteriormente, ela soube quem eram os seus Orixás quando entrou para o Ilê Axé Egun e foi encaminhada para o jogo de búzios em uma casa indicada por Dalmaci de Oyá. Para Dandara, sua personalidade se parece com a de sua mãe de cabeça. Sobre esse assunto, ela comenta apenas que percebe essa identificação no fato de ser muito chorona, característica a qual ela atribui à Oxum.

Para Dandara, a experiência com o sagrado acontece no seu cotidiano através da visão de vultos ou em sonhos, como relata: “*eu vejo vulto o dia inteiro dentro de casa. Erê então! Eu acho que é ele que passa correndo o dia inteiro, só pode ser ele. Agora os outros mesmo, só em sonho mesmo*” (DANDARA, 2020). Exemplificando um dos seus sonhos, ela comenta sobre o dia em que visualizou o Caboclo com o qual trabalha no terreiro e relata que até então não sabia o nome dele, até que naquele sonho o nome lhe foi revelado. Todavia, sobre as mensagens que são ditas durante os sonhos, ela diz que “*é muito raro lembrar alguma coisa. Só do Caboclo que eu lembrei, que eu estava na mata e que estava cantando um ponto, Sete Flechas, só dele*” (DANDARA, 2020).

Além dos sonhos, Dandara relata outros modos de sentir a experiência com o sagrado, o que, para ela, se dá através dos castigos destinados pelos Orixás ao ter cometido alguma ação não aceita por eles. Por exemplo, ela comenta que é uma determinação de seus santos de cabeça que ela não tome vinho, mas um dia foi em uma festa e acabou aceitando uma taça. Em consequência, relata: “*foi assim, sequência de segundos, meu corpo empipocou todo, do nada, não sabia onde coçar, tinha caroço para tudo quanto é lado*” (DANDARA, 2020). Além desse

episódio, ela relata outro caso similar: *“Teve uma vez também que eu fui tomar, ah uma bebida lá, foi no aniversário da minha sobrinha de quinze anos, fui tomar uma bebida lá, do nada fiquei sem voz, eu não sabia que não podia tomar, tomei”* (DANDARA, 2020).

Após passar pelas situações relatadas acima, em que os Orixás agiram diretamente em sua estrutura física lhe fazendo coçar e perder a voz, Dandara compreendeu que deveria conhecer melhor sobre as limitações impostas pelos santos e reviu algumas de suas escolhas, como comenta: *“Depois passou. Agora eu aprendi. Não pode, não pode. Agora estou ciente das coisas”* (DANDARA, 2020). Para Greco, “o homem religioso é aquele que foi tocado pela potência sagrada. (...) É constituído como sujeito de uma experiência, quanto é o “objeto” da ação divina” (GRECO, 2009, p.87). No caso de Dandara, a ação divina lhe mostrou de que modo ela deveria conduzir algumas de suas escolhas pessoais.

Todavia, não é apenas através do castigo que ela sente a potência sagrada, mas, sobretudo, a fiel relata que a religião lhe trouxe um sentimento de paz: *“Eu nunca pensei assim, em entrar para um terreiro, nunca passou isso pela minha cabeça, mas depois que eu vi, é muito bom. É bom demais. É uma paz de espírito que você tem. É muito bom. Não tem igual”* (DANDARA, 2020). Além disso, conforme já relatado em capítulo anterior, ela atribui a sobrevivência de seu filho à sua caminhada espiritual junto ao barracão: *“Eu acho que sem o terreiro o meu filho não estava aí mais não. Tem que ter muita fé, muita força de vontade, porque senão, não vai para frente não”* (DANDARA, 2020). Ainda de acordo com Greco, “diante do manifestar-se do Sagrado, o homem experimenta uma receptividade que marca de maneira imprescindível seu modo de ser e investe sua existência por inteiro” (GRECO, 2009, p.88). Desse modo, “a vida do homem religioso é posta continuamente sob a ação do divino que saneia e liberta e, portanto, reconduzida ao essencial, absorvida na grande polaridade da vida e da morte” (GRECO, 2009, p.88).

Mercedes

Mercedes é filha de Omolu com Oxum e acredita que sua personalidade vai ao encontro às características de Omolu. De acordo com Augras, Omolu “Provoca as epidemias, mas cura também. É o médico dos pobres. Nos terreiros, a casa de Obaluaê, que divide com a mãe e com o irmão, fica sempre do lado de fora. Somente os sacerdotes podem nela penetrar. É um deus terrível, que exige o respeito” (AUGRAS, 2008, p.115). Para Mercedes, ela se parece com o

seu pai de cabeça porque, *“ele é muito na dele, muito recolhido. (...) é coisa de velho, é ranzinza, é turrão, que ele é teimoso. É coisa de velho, mas tem um coração que não cabe no céu”* (MERCEDES, 2020).

Como pode se notar, os Orixás de cabeça de Dandara e Mercedes são os mesmos, apenas em posições contrárias. Dada essa informação, é curioso observar que em muitos pontos das entrevistas as narrativas de ambas vão no sentido de um ponto comum. Sobre essa questão, a própria Mercedes levanta o seguinte comentário: *“é por isso que eu e ela somos assim [unidas]. Porque o meu pai de frente é o pai de trás dela. A mãe dela de frente é minha mãe (...) A gente se dá muito bem!”* (MERCEDES, 2020). Ou seja, as fiéis acreditam que mantêm entre si um bom relacionamento decorrente de uma maior afinidade em suas personalidades que, por sua vez, advém dos traços que são identificados em seus Orixás de cabeça. Outra peculiaridade a ser destacada é que são justamente Dandara e Mercedes as únicas mulheres que passaram pela feitura no santo no Ilê Axé Egun.

Ainda sobre os pontos em comum percebidos nas entrevistas de ambas, assim como para Dandara, há nas narrativas de Mercedes os relatos sobre as reações indesejadas no corpo da fiel mediante uma ação que não deveria ter sido cometida por ela. São elas as quizilas que, segundo Flaksman, são um “tabu ou aversão, geralmente alimentar, determinado pelo orixá da pessoa feita” (FLAKSMAN, 2014, p.265 – grifo da autora). Por exemplo, as(os) filhas(os) de Omolu não podem comer pipoca, por ser essa a comida específica de seu santo, sendo que a desobediência pode se desdobrar em alguma quizila. Foi essa a primeira história que Mercedes me relatou em nossa entrevista contando, entre risos, como foi castigada ao desobedecer às orientações de Dalmaci de Oyá em seu primeiro ano no Ilê Axé Egun.

Mercedes, filha de Omolu (Obaluaê), relata que ao entrar no terreiro se deparou com uma cesta muito bonita repleta de pipocas⁷³ e rodela de coco. Assim ela conta: *“na hora que eu olhei, sabe assim quando você foca naquilo? Falei: ‘Dona Dalmaci! Que lindo! Minha boca está minando água. Ai que vontade de comer. Posso pegar uma?’”* (MERCEDES, 2020). Em resposta, a zeladora lhe disse: *“Não minha filha, se eu fosse você eu não pegava não”* (MERCEDES, 2020). Inconformada, Mercedes insistiu e Dalmaci reforçou que não lhe aconselhava que comesse aquele alimento, mas que ela própria deveria lidar com a decisão. Desse modo, Mercedes decidiu experimentar a pipoca e, em consequência ela conta que: *“o*

⁷³ A comida mais típica de Obaluaê, (...), é a pipoca, *doburu*, apelidada “flores de Omolu”, para qual o milho é colocado sobre areia bem quente (AUGRAS, 2008, p.121 – grifo da autora).

santo catou minha cabeça. Eu dava cada pulo, já viu carne de rã quando você joga sal que elas dão aqueles tremelique? Assim que eu estava. Chorei, gritei, tremi, eu fiz mil e uma coisas” (MERCEDES, 2020). Com essa experiência, ao sentir o sagrado agindo diretamente em seu corpo, Mercedes aprendeu a não mais desobedecer ao santo e compreendeu de que modo essa energia poderia intervir diretamente em suas ações. Entretanto, além da via do castigo, Mercedes relata que a sua relação com as divindades ocorre, também, na esfera da calma, como conta:

Quando o bicho tá pegando, quando assim tem algum problema, alguma coisa minha, pessoal, ou mesmo lá no meu serviço, que lá é uma benção [ironia], aí eu sempre vou no templo e peço para me dar calma, peço para me proteger, então, muitas vezes eles me atendem. Também, se eles não me atendessem, eu não estava lá mais não (MERCEDES, 2020).

Sendo assim, para Mercedes, a experiência com o sagrado ocorre, também, para ajudar nas angústias da vida. Assim, a fiel narra que sempre que precisa pede ajuda aos seus santos de cabeça e se sente bem atendida. Entretanto, em sua narrativa, ela deixa evidente que se não tivesse os seus pedidos atendidos, não estaria no barracão ofertando a sua devoção aos seus guias espirituais. Nesse sentido, Greco afirma que o sujeito religioso não é marcado por uma passividade total. Segundo o autor, “sem um acolhimento livre e consciente, não se realizaria experiência religiosa alguma” (GRECO, 2009, p.88). Desse modo, conclui Greco, “a subjetividade religiosa torna-se, assim, caracterizada em si mesma por um singular entrelaço entre receptividade e atividade” (GRECO, 2009, p.88). Na fala de Mercedes, é possível identificar, portanto, que a conexão entre a fiel e o sagrado apenas mantém-se viva em decorrência da reciprocidade estabelecida entre ambas as partes.

Percebe-se nas entrevistas, de modo geral, que no sentido de identificação entre a sua personalidade e a de seus Orixás, todas as interlocutoras relataram atribuir maior afinidade com seu primeiro Orixá de cabeça sendo que, entre as seis entrevistadas, apenas uma possui um Orixá masculino na linha de frente, sendo Mercedes filha de Omolu. Interessante perceber, ainda, as qualidades que são atribuídas pelas fieis aos seus Orixás. Entre elas, foi apontado que Iansã é quente, Oxum é mãe da fertilidade e não é feliz no amor, Nanã é brava, Omolu é ranzinza e teimoso. Algumas dessas características são facilmente encontradas na mitologia dos Orixás, outras, todavia, podem ter surgido nos ensinamentos repassados através da oralidade

ou, ainda, podem ter sido elaborados espontaneamente a partir da necessidade de cada fiel justificar seus próprios comportamentos e/ ou angústias.

Pode ser identificado, ainda, que a aparição de Entidades e Orixás em sonhos foi relatado em diferentes entrevistas. Em sua dissertação, Mesquita pontua que “no universo do candomblé, os *sonhos* também ocupam um lugar de centralidade e auxiliam as pessoas a estarem mais sábias do que estavam antes” (MESQUITA, 2017, p.53 – grifo da autora). Ainda segundo a autora, “os *sonhos* são lugares privilegiados na interação entre os filhos humanos e sua rede de orixás e demais entidades. Por meio dos *sonhos* a relação torna-se cada vez mais particularizada, mais íntima” (MESQUITA, 2017, p.53 – grifo da autora). No caso das mulheres entrevistadas na presente pesquisa, pode ser percebido que a experiência religiosa vivida através dos sonhos estreitou os laços entre as fiéis e o sagrado, trazendo visões que até então se encontravam ocultas.

Outra via de convívio estabelecido entre as mulheres que são médiuns no Ilê Axé Egun e suas Entidades é a incorporação. Essa, por sua vez, também é uma experiência religiosa narrada de acordo com a individualidade de cada fiel. Jussara, por exemplo, recebe em seu corpo a presença de diferentes Entidades, sendo elas: uma Preta-Velha, um Caboclo, um Baiano, um Boiadeiro e uma Pomba-gira. Em suas recordações, ela guarda a lembrança da primeira vez que chegou ao Ilê Axé Egun e se sentiu assustada. Foi quando recebeu a presença de um Caboclo através da incorporação, como conta: “*fiquei tão assustada, a única coisa que ouvi depois: ‘você não precisa, você já é muito velha nessa sua caminhada e você não precisa ter medo’. Então a partir daí, eu não tive medo mais. E tive a certeza que era isso que eu queria*” (JUSSARA, 2020). É possível perceber, portanto, a confiança depositada por Jussara em seu Caboclo, a tal ponto que através da mensagem que ele lhe disse, o seu medo se esvaiu e ela teve a certeza sobre sua jornada religiosa.

Jussara relata, ainda, sobre as sensações físicas que reverberam em seu corpo ao entrar em contato com o sagrado através da incorporação. Assim ela relata que, no momento “*da incorporação, por exemplo, do meu Boiadeiro, eu imagino que ele seja muito pesado. Porque quando há a incorporação do meu Boiadeiro, eu, isso meu cresce [apontando para o ombro], alarga, eu fico maior, então assim, fisicamente, algumas sensações a gente têm*” (JUSSARA, 2020). Por sua vez, conta a médium que,

quando eu estou incorporada na Preta-Velha, por exemplo, eu não sinto nada no sentido físico, mas é uma entidade que espiritualmente mexe muito comigo pela força

que ela tem. Quando ela vai embora as pernas ficam uma beleza, porque ficam dormentes, os braços dormentes também, o ombro também (JUSSARA, 2020).

Sendo assim, ao ser incorporada pelo Boiadeiro, Jussara experimenta uma sensação de expansão do seu próprio corpo enquanto está em contato direto com a Entidade. Por outro lado, com a Preta-Velha a sensação física também acontece, mas chega depois de findada a incorporação, quando então ela sente seu corpo dormente. De um modo ou de outro, a presença do sagrado é sentida em suas pernas, em seus ombros, em toda a sua estrutura física e se manifesta, ainda, através de vibrações, como ela relata: *“a gente sente a vibração da Entidade. Então às vezes eu estou incorporada no Baiano por exemplo, tem aquela vibração da outra Entidade que quer chegar, que quer passar. Então tem isso. Essas coisas, essa vibração a gente sente”* (JUSSARA, 2020).

Por sua vez, durante as sessões rituais, Lélia incorpora as Entidades Preta-Velha, Boiadeiro, Caboclo, Pomba-gira e Erê, mas ela explica que ainda está em desenvolvimento e nem sempre a incorporação acontece de forma serena. De acordo com suas explicações, *“quando chega, às vezes chega e me pega e me derruba, eu não estou com a cabeça boa, firme, não estou firmando a cabeça direito. Mas isso aí, se Deus quiser, eu tenho fé na minha mãe e nele, se ela quiser e ela quer, vai melhorar”* (LÉLIA, 2020). Segundo Lélia, um dos pontos-chaves para que a pessoa receba a Entidade de forma amena é estar com a mente tranquila, como comenta: *“você tem que prestar atenção, tem que chegar com a cabeça vazia, não pode chegar com a cabeça quente”* (LÉLIA, 2020). Quando perguntei sobre como ela se sente no momento da incorporação, sua resposta foi a seguinte:

Depois que vem, é como se você tivesse dormindo mesmo. Você não vê, não sabe nada. Igual, por exemplo a Preta-Velha, quando eu estou na Preta-Velha ela principalmente, não vejo nada, não sei nada. Não vejo nada. Você não sabe, você não escuta nada, você não vê. É como se você estivesse mesmo dormindo, como se você estivesse lá naquele tempo da escravidão, mas lá bem longe (LÉLIA, 2020).

No relato de Lélia é possível perceber que, diferindo-se do que é sentido por Jussara, a experiência do contato com o sagrado através da incorporação lhe traz uma sensação de sonolência capaz de lhe transportar para um tempo ancestral, no qual se localiza a memória da escravização. É um sentimento mais sereno, porém potente e transformador.

Por fim, Dandara incorpora as Entidades Preto-Velho, Baiano, Caboclo, Boiadeiro e Pomba-gira. Para ela, o processo de incorporação depende da conexão que é estabelecida pela(o) fiel, como ela relata: *“para incorporar, você tem que firmar cabeça né, firmar a cabeça e deixar vir. Porque tem muita gente que é travada, que não deixa vir e passa mal”* (DANDARA, 2020). Dandara relata, ainda, de que modo a presença do sagrado ressoa em seu corpo durante a incorporação. Sobre esse assunto, ela conta que as forças sagradas presentes nos tambores comunicam direto com seu coração, fazendo-lhe acelerar. Além disso, os tremores em seu corpo lhe indicam que as Entidades estão se aproximando, como conta: *“Nossa, o meu coração acelera. E o tambor também, quando o tambor começa a tocar muito forte o meu coração acelera, aí começa a dar umas tremedeiras, aí você já sabe que está chegando”* (DANDARA, 2020). Por fim, ela detalha que: *“às vezes eu escuto alguém falar do lado, mas não é, você escuta vagamente, mas muito longe, mas depois assim, apaga, apaga”* (DANDARA, 2020).

É possível constatar, portanto, que as experiências de encontro com o sagrado são múltiplas a partir da incorporação, podendo variar a partir das subjetividades de cada médium que vivencia esse momento. Cabe mencionar que as narrativas sobre os processos de incorporação aqui relatados não estão colocadas no sentido de se discutir sobre as dinâmicas da incorporação em si, o que traria uma profunda discussão que mereceria, inclusive, uma revisão bibliográfica sobre esse conceito, tal como o conceito de possessão. Todavia, aparece aqui como mais uma das formas de acesso entre fiel e Entidades, entre as demais listadas anteriormente.

No caso dessa via de interface, os relatos coletados e as observações de campo mostram que o corpo da fiel é utilizado como meio de comunicação entre as energias espirituais e as pessoas que frequentam o terreiro, deixando mensagens às(aos) que são atendidas(os) ou repassando mensagens para a própria fiel que carrega as Entidades – o que ocorre através de recados que são deixados às(aos) suas(seus) colegas da casa. Além disso, todas as entrevistadas relataram que a sua consciência é apagada ou diminuída enquanto recebem as suas Entidades e que a presença dessas pode ser percebida no momento de suas chegadas, através das vibrações do corpo, ou após as suas saídas, com os impactos que são sentidos nas pernas, por exemplo. De modo geral, apesar de não estarem totalmente em consciência durante a incorporação, as relações com as suas Entidades são percebidas de forma profunda e se estendem aquele espaço-tempo.

Portanto, através dos relatos das mulheres do Ilê Axé Egun, é perceptível que a experiência religiosa que conduz ao encontro dos Orixás e Entidades faz parte da dinâmica do viver dessas fieis. Com essas divindades, elas convivem nos rituais executados no terreiro e em momentos que vão para muito além desse lugar, podendo ser sentida a presença desses seres não humanos seja em um sopro que bate na espinha e acalma o coração, ou até mesmo em um castigo que lhe faz coçar todo o corpo. É possível perceber, ainda, que os elos estabelecidos dentro do barracão perpassam ao mundo natural e ao sobrenatural, eles estão nas relações entre as(os) irmãs(ãos), entre as(os) filhas(os) e a mãe de santo e nas relações com as Entidades e Orixás.

6.2 – OS LAÇOS NA FAMÍLIA DE SANTO

Ao discutir sobre a experiência religiosa, Greco afirma que “a relação do homem com Deus, mesmo quando vivida na solidão da intimidade do próprio ser, está sempre ordenada para a comunidade” (GRECO, 2009, p.89). Nesse sentido, o autor afirma que a vida religiosa, antes mesmo de se tornar vida individual, é essencialmente a vida da comunidade. Assim, conclui o filósofo que, “a religião não é uma ocupação privada, mas “esteve sempre ligada à comunidade e sustentada pela comunidade”. Em todas as religiões, e não somente nas primitivas, não há espaço para o individualismo” (GRECO, 2009, p.89).

A colocação de Greco vai ao encontro ao que é vivenciado nas comunidades de terreiro, nas quais a experiência religiosa somente é vivida em sua inteireza quando se compartilha das redes estabelecidas nas famílias de santo, onde se constroem fortes laços de reciprocidade. Segundo Flaksman, “o candomblé traz em sua cosmologia uma fórmula de relação em que o ser e o estar não estão separados. Assim, ter em si parte do outro, estar no outro, ser o outro são como uma linha analógica de intensidades, dosadas de acordo com a pessoa ou a situação” (FLAKSMAN, 2018, p.144). Mota e Trad, por sua vez, afirmam que “no universo do candomblé, família e religião se integram configurando um sistema de relações, hierarquias, laços sociais, papéis e funções específicas” (MOTA; TRAD, 2011, p.325). As autoras dissertam, ainda, que

aderir ao candomblé significa ingressar em um novo círculo de intimidade e vínculo familiar, uma experiência de ressocialização, a partir da qual o fiel internaliza valores, conceitos, crenças e atitudes relativas a um dado universo simbólico, aprendendo a desempenhar papéis e a interagir no grupo religioso (MOTA; TRAD, 2011, p.325).

Ao discutir sobre as origens das famílias de santo, Flaksman explica que, no Brasil, associamos essa origem a uma substituição às famílias de sangue dos escravizados que, separados forçosamente de seus parentes consanguíneos, em seus novos grupos buscaram reconstruir laços de parentesco. Segundo a antropóloga,

Aqui, separados de seus familiares, e muitas vezes de todos os seus parentes consanguíneos, inventaram um novo modelo organizacional: agrupariam todos os orixás na mesma Casa, *assentando* juntos orixás de diferentes regiões, esquecendo uns e favorecendo outros (FLAKSMAN, 2014, p.121 – grifo da autora).

Por sua vez, Segato observa que, “apesar da família patriarcal ter sido sempre característica das classes altas brasileiras, entre as classes baixas e, particularmente, a população negra e mulata, se encontram formas de organização familiar similares aquelas tidas como típicas do parentesco afroamericano” (SEGATO, 2000, p.22). Segundo a autora, as religiões afro-brasileiras refletem essa tendência, de modo que muitos grupos se organizam em famílias do tipo matrifocal, família materna negra ou unidade doméstica consanguínea. Segato afirma que, de qualquer modo, a organização das unidades domésticas para o povo de santo apresenta uma diversidade de formas em que, “a maior parte das casas são habitadas por uma combinação de pessoas relacionadas por parentesco consanguíneo, chamado de parentesco ‘legítimo’ pelos membros do culto, e pessoas não relacionadas por parentesco de sangue” (SEGATO, 2000, p.23).

No caso do Ilê Axé Egun, a lógica segue ao esquema apresentado por Segato, havendo uma filha consanguínea de Dalmaci que atua diretamente no cargo de Iyakekerê e outras(os) filhas(os) e netas(os) que eventualmente ocupam alguma função durante as sessões rituais. Por sua vez, entre as seis mulheres que entrevistei, nenhuma é filha consanguínea da Iyalorixá e, essas, chegaram ao barracão de forma independente entre si, cada qual pertencente a uma rede de parentesco. Todavia, dentro do barracão, são todas filhas da mesma casa e da mesma mãe, compartilhando vínculos religiosos que lhes tornaram uma família de santo. Cabe acrescentar que, embora nem todas(os) tenham passado pelo processo de feitura no santo, todas(os) são tratadas como filhas(os) pela Iyalorixá Dalmaci de Oyá, inclusive, em determinado momento de nosso convívio, eu mesma passei a ser chamada de filha e tratada como tal pela Iyá.

Em capítulo anterior, relatei sobre como Dalmaci acolhe as(os) suas(seus) filhas(os), abraça as suas dores e por elas(eles) luta bravamente quando necessário. Aqui, complemento pontuando sobre as relações de reciprocidade que são construídas nessa família, de modo que, de suas(seus) filhas(os), ela também recebe dedicação e respeito. Relatando sobre as trocas que

são estabelecidas nessa rede de apoio, a Iyalorixá comenta que quando ela está sobrecarregada nas funções do barracão, as(os) filhas(os) se reúnem espontaneamente para lhe ajudar em suas atividades domésticas, “*então não é pesado, porque eles ajudam. Eu tenho esse apoio deles*” (DALMACI DE OYÁ, 2019), comenta a zeladora. Outra situação relata por ela, remete a um período em que esteve enferma decorrente de dengue e se viu amparada pela sua família de santo, como conta:

Filhos espirituais, era o tempo todo do meu lado. Cuidando, ajudando, procurando saber o quê que eu queria comer, que não era nada, mas eles me obrigavam a comer alguma coisa assim mesmo, traziam frutas. No resto eu falei com eles assim: ‘eu tô me sentindo uma rainha, sabia?!’ (DALMACI DE OYÁ, 2019).

A zeladora comenta, ainda, sobre a união que percebe haver entre a sua família de santo: “*é o único lugar onde eu vejo uma união sincera, dentro do espiritismo, pelo menos dentro da minha casa. (...) Daquela união bonita, daquela coisa sincera, daquela coisa que todo mundo vem para fazer por amor*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). A percepção dessa união também foi destacada nos relatos das filhas da casa, a exemplo de Rita que diz encontrar ali: “*União, amor, caridade*” (RITA, 2020).

Figura 30 - Pedido de benção de fiel à Dalmaci de Oyá. Foto: Kelly Rabello, 2021.



Destacando sobre a importância da família de santo em sua vida, Rita relata sobre uma situação em que faltavam alimentos para seu sustento e de seu filho e que, junto à comunidade de terreiro, encontrou todo o apoio que precisava. No seguinte relato, Rita conta sobre essa ajuda que lhe foi oferecida: “*Eles se juntaram, compraram para mim mantimentos. A mãe*

chegou lá depois com um carro cheio de mantimentos, cesta básica, ela encheu os meus armários de comida. Eu fiquei sem comprar comida durante três meses” (RITA, 2020).

Rita enfatiza, ainda, ter encontrado na família de santo o apoio que não encontrou em sua família consanguínea, afirmando: *“Então, para mim, família é quem te ajuda, quem se preocupa com você, quem ajuda de coração (...). É aquela coisa que às vezes um da família não vai fazer o que eles fizeram por mim, gente da minha família nunca fez” (RITA, 2020).* Rita menciona, também, sobre seu sentimento pela Iyalorixá, afirmando ser ela uma *“segunda mãe, amiga, minha segunda mãe e minha amiga. Eu sei que com ela, o que eu precisar, ela nunca vai me desamparar” (RITA, 2020).*

Assim como Rita, Jussara relata encontrar na família de santo um apoio que lhe traz mais segurança do que em sua família consanguínea: *“Então assim, eu tenho aqui aquilo que eu não tenho dentro da minha família do meu sangue” (JUSSARA, 2020).* Para Jussara, as relações estabelecidas dentro do barracão são de reciprocidade, onde até mesmo em pequenos gestos se faz possível que uma irmã de santo fortaleça a outra, como relata: *“Nós somos uma família. Uma corrente, um elo, onde um ajuda o outro. E aí, de uma ajuda mútua, dentro de uma simplicidade que é o que a casa tem” (JUSSARA, 2020).* A interlocutora prossegue dizendo que, *“às vezes, até mesmo de uma mensagem que a gente recebe um do outro de um bom dia, de uma troca de benção, aquilo faz diferença para você” (JUSSARA, 2020).*

Interessante observar na narrativa de Jussara o seu entendimento de que a união estabelecida entre as pessoas que convivem no barracão advém de um elo que é, sobretudo, derivante de uma experiência que é religiosa.

O que eu tenho aqui, eu não encontro fora (...). Porque a gente tem uma relação sim mútua, enquanto pessoas, mas muito mais espiritual. Tanto que se um desses elos se rompe, essa corrente também. Então assim, a gente tem consciência da importância da nossa responsabilidade sobre o outro. Porque a gente partilha. E aí, muito mais espiritualmente. Muito mais (JUSSARA, 2020).

Jussara comenta, também, que caso algum dia sua trajetória se encerre no Ilê Axé Egun, ela não se interessa em buscar outro caminho, uma vez que acredita que o que encontrou naquele barracão não encontrará em outro lugar. Assim, ela dá destaque para a oportunidade que teve de experimentar sensações singulares na família de santo de Dalmaci de Oyá.

E se você falar pra mim assim: “hoje, se a sua Babá [Dalmaci] não estiver mais aqui, para onde você vai?”. Para lugar nenhum. Se ela virar para mim e falar assim: “Você está no olho da rua, está do lado de fora e não quero você na minha casa mais, para onde você vai?”. Para lugar nenhum. Porque eu acho que o que eu encontrei aqui, eu não vou encontrar em lugar nenhum. E eu falo que quem não teve a oportunidade de experimentar o que eu tive, não dá valor (JUSSARA, 2020).

Tal como Jussara, ao relatar sobre o seu envolvimento com a família de santo, Dandara evidencia sobre seu desejo de não encerrar seus vínculos com o barracão, dizendo: *“Eu já falei, se eu tiver que ir embora, só se ela [Dalmaci] me mandar embora, porque caso contrário eu vou ficar ali até”* (DANDARA, 2020). Em relação ao que sente em meio a esse núcleo, ela relata, emocionada, sobre a boa convivência entre (as) irmãs(ãos): *“Ali é minha segunda casa [chorando]. (...). Minha segunda família. Ali a gente tudo é irmão mesmo, tudo ali é tudo conversado e tudo entendido. Tem que ser assim”* (DANDARA, 2020). Além disso, a interlocutora evidencia que a harmonia no convívio vem, sobretudo, da forma como a Iyalorixá conduz a casa:

A harmonia de todo mundo, eu até choro [chorando], porque ali se conversa muito, tudo o que você precisa você conversa com ela [Dalmaci], mesmo se for uma coisa da sua casa que você estiver passando você conversa com ela e você sai dali renovada. É muito bom, muito bom mesmo. (...) Mais ela [Dalmaci], o amor que ela tem pelas pessoas, pelo barracão, que eu amo estar ali (DANDARA, 2020).

Ainda sobre os laços criados nessa família de santo, Mercedes também comenta as partilhas que acontecem no barracão, dizendo: *“Ali é uma família. O que der para um, dá para todos. Graças a Deus”* (MERCEDES, 2020). Por fim, Lélia comenta não apenas sobre o bom convívio, como também pondera que ali acontecem alguns desentendimentos, o que se faz natural em qualquer família, como relata:

Olha, é uma família de verdade. Uma família de verdade. Família não tem briga, tem discussão, chateia uma ao outro, mas quando precisa está sempre ali? É assim, no barracão é desse mesmo jeito. Você sai chateado às vezes, você escuta alguma coisa que você não quer, você vê alguma coisa que você não quer, você vem pra casa chateado, mas depois quando volta e dá outra semana, aquilo passou tudo. É uma família mesmo (LÉLIA, 2020).

Lélia narra, ainda, sobre a rede de apoio encontrada dentro do barracão, dizendo que: *“Ai quando você precisa, está todo mundo ali para te ajudar, igual aconteceu comigo. Cada um*

ajuda de um jeito. Não pode com dinheiro, mas não precisa de dinheiro. Ajuda do jeito que dá, com carinho, com conversa, com: ‘a hora que você precisar me liga’” (LÉLIA, 2020).

Sendo assim, através da análise dos depoimentos coletados, é possível perceber a afetividade que as interlocutoras atribuem à família de santo. Se faz notável que, para algumas, os laços criados no terreiro trazem uma compensação à ausência que sentem de assistência por parte de suas famílias consanguíneas. No barracão se encontra apoio, companheirismo, colo, aprendizado e, inclusive desentendimentos e chamadas de atenção, o que traz uma sensação ainda maior de se encontrar ali uma verdadeira comunidade.

Para além das narrativas das filhas da casa, eu mesma vivenciei uma experiência em que pude sentir reflexos desses laços que são estabelecidos sob os cuidados de Dalmaci de Oyá. Apesar da boa relação que construí com a zeladora ao longo dessa pesquisa, na maior parte do tempo de nosso convívio eu dizia a ela pouco sobre as minhas particularidades. Entretanto, em uma situação específica, resolvi lhe enviar uma mensagem via celular pedindo aconselhamentos, uma vez que percebi que em diversas ocasiões em que estive no terreiro aconteciam desavenças subsequente em meus relacionamentos. Sendo assim, a fim de compreender o que ela tinha a dizer sobre isso, resolvi lhe contar um pouco sobre a minha intimidade. Sua receptividade e disponibilidade em ajudar foi imediata, demonstrando uma escuta atenciosa às minhas questões. Ao final de nosso diálogo, ela me assegurou que os problemas que eu vivia eram sim fruto do terreiro, mas eram decorrentes de ajustes que as Entidades e Orixás faziam em meu caminho a fim de melhor alinhá-lo.

Além disso, em consequência dessa conversa, Dalmaci me sugeriu que eu fizesse o jogo de búzios com alguma zeladora ou zelador de minha confiança em Belo Horizonte, já que seria mais próximo de minha residência e uma vez que ela própria não trabalhava com esse tipo de atendimento. Assim, fiz algo semelhante agendando uma consulta ao Ifá⁷⁴ com um Babalawo⁷⁵ nigeriano que passava uma temporada no Brasil e que foi indicado por um amigo querido, também nigeriano. Todavia, o recado que me foi dado pelo Ifá estava associado a uma grande necessidade de eu realizar alguns trabalhos dedicados aos Orixás, sendo eles o borí e o ebó, além da minha efetiva iniciação no Ifá - caso fosse o meu interesse. De fato, esse não era o meu objetivo naquele momento e a própria Dalmaci me sugeriu que eu não desse continuidade ao

⁷⁴ “O ifá é um método de adivinhação restrito aos homens — os babalaôs. É jogado com uma tábua de adivinhação — o opelê-ifá — e outros apetrechos. O método difere bastante do jogo de búzios, mas seu efeito e sua finalidade são semelhantes” (FLAKSMAN, 2014, p.64).

⁷⁵ Sacerdote de Orumilá-Ifá do Culto de Ifá.

que me foi proposto no atendimento, sendo que ela própria poderia fazer, junto a mim, os trabalhos que me foram orientados.

Embora até hoje não tenhamos agendado a feitura desses ritos, senti que, naquele momento, a Iyalorixá me abraçou como sua filha, vivendo junto a mim as diversas emoções que se associaram ao conteúdo do que me foi dito durante a consulta ao Ifá. Entre os acalentos que ela me proporcionou, ao me ver angustiada com certos tópicos que foram abordados durante a conversa com o babalawo, estava o cuidado de me dizer que eu não teria que me preocupar com os gastos para a realização dos trabalhos, pois isso poderia ser feito através da colaboração conjunta das filhas e filhos da casa – iniciativa essa que ressaltou o espírito de coletividade vivido naquele barracão.

Ao tratar sobre a experiência religiosa vivida de forma coletiva, Greco afirma que “a comunidade acompanha ao encontro com o divino, torna capaz de perceber sua presença, sustém e torna possível a decisão, sem, no entanto, tirar por inteiro a responsabilidade do indivíduo” (GRECO, 2009, p.89). Sendo assim, “a comunidade é, em igualdade com o indivíduo e de maneira unida a ele, o sujeito da experiência religiosa, porque somente nela e por seu intermédio é dado encontrar o divino e seu poder salvífico” (GRECO, 2009, p.90). No caso do Ilê Axé Egun, a manutenção dos laços na família de santo é importante para que o terreiro se sustente e perpetue, mas, mais ainda, é importante para que as mulheres que ali convivem encontrem o acalento que buscam em meio às dificuldades de seus desafios cotidianos e que possam, através de uma rede de apoio, vivenciar em inteireza a sua experiência religiosa.

Por fim, é observado que à figura de Dalmaci de Oyá é atribuído amor e respeito pelas filhas de santo, que encontram na mãe segurança e amparo. As irmãs de santo, por sua vez, dedicam entre si amizade e apoio mútuo tanto na distribuição de tarefas realizadas no terreiro, quanto em suas necessidades particulares. Portanto, todo esse conjunto se desdobra na construção de novas identidades para essas mulheres que afirmam terem chegado ao barracão como uma pessoa e atualmente se veem como outra mulher - o que será melhor trabalhado a seguir.

6.3 – O PODER TRANSFORMADOR DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Para Greco, a experiência religiosa envolve o indivíduo de tal modo que traz repercussões em sua consciência e sobre suas escolhas de vida, marcando seu modo de ser e envolvendo sua existência por inteiro. A experiência religiosa apresenta, assim, tamanha profundidade que “determina não uma reação passageira de caráter psicológico, mas uma transformação que investe a pessoa até suas raízes, o que requer um envolvimento total. Nela estão implicadas todas as faculdades do eu” (GRECO, 2009, p.98). Assim, discorre o autor,

A grandeza supereminente do divino solicita ao homem que saia de si, que abandone todo fechamento egocêntrico, para encontrar no totalmente Outro o centro do próprio existir, o ponto de apoio absoluto do próprio ser, o princípio e o fundamento da própria identidade, o princípio de subsistência de toda realidade. (...) É, enfim, uma experiência salvífica, fonte de transformação de vida para além da ameaça iminente da morte e doação definitiva de sentido (GRECO, 2009, p.120).

Greco afirma, portanto, que a experiência religiosa é capaz de transformar os indivíduos em suas profundezas. Também nessa linha de análise, Ries (2020) discute especificamente sobre as transformações vividas pelas pessoas religiosas a partir da iniciação. Segundo o autor, a iniciação pode ser entendida como o começo de uma experiência que está destinada a uma continuidade, havendo nesse processo uma passagem que conduz a(o) fiel a transitar de um estado a outro, assim como migrar de um tipo de vida e de uma fase à outra. Essa passagem tem por finalidade despertar um determinado comportamento que mais tarde terá um caráter essencial na trajetória de vida e na existência da(o) iniciada(o), abrindo-se um leque de transformações que a(o) levará a se tornar outra pessoa. Ainda segundo o historiador, esse rito de passagem é, também, uma revelação que leva à(ao) iniciada(o) a conhecer símbolos e verdades ocultas.

A iniciação conduz, portanto, a(o) fiel a “conhecer o sentido profundo das suas origens, da sua relação com a divindade: fornece-lhe o conhecimento das verdades fundamentais que constituem a estrutura da sua existência. Aqui se situa a estrita relação que une a iniciação ao desenvolvimento da sua personalidade” (RIES, 2020, p.344). Ries adverte, no entanto, que “o rito não modifica essa personalidade em sua essência, mas confere ao iniciado um novo estatuto e lhe permite desenvolver uma criatividade antes desconhecida” (RIES, 2020, p.344). Sendo assim, “a partir desse momento o iniciado participa de uma sabedoria que tem sua origem numa tradição que se assume plenamente a direção do indivíduo. Ela lhe ensina o

sentido da vida, uma disciplina e algumas normas de comportamento que regulam a sua existência” (RIES, 2020, p.344).

Em relação às religiões de matriz africana, há uma variação nas formas como se dão os processos de iniciação, a depender do segmento a que se trata. No candomblé, por exemplo, esses ritos, chamados de feitura no santo, ganham uma importância fundamental para a estruturação da comunidade religiosa. Rabelo assim explica:

Esses procedimentos requerem um período de reclusão em que a noviça é retirada de sua vida mundana, recolhida na camarinha ou roncó, para renascer como filha do orixá. Ao final do período, ela (agora iaô) e o santo são apresentados em uma festa pública à comunidade. A partir daí, uma série sucessiva de obrigações vinculam o novo adepto aos orixás e o terreiro (RABELO, 2014, p.83).

No Ilê Axé Egun, conforme já foi relatado anteriormente, a feitura no santo segue uma estrutura similar à do candomblé, havendo o recolhimento das(os) iniciadas(os) no roncó por trinta dias, sendo eles vinte e um dias dedicados aos Orixás de cabeça da pessoa recolhida e sete dias dedicados a Oxalá. Dalmaci de Oyá explica que um dos diferenciais do modo como o ritual acontece em sua casa, está no fato de se realizar ali, de uma só vez, o assentamento para os Orixás que são pai e mãe de cabeça da(o) iniciada(o), ao mesmo tempo em que já se assenta os seus Exus. A partir de então, a pessoa que foi feita no santo deve cumprir obrigações específicas para manter a feitura, a exemplo do corte de um animal que é dedicado aos seus Orixás, o que deve se repetir uma vez ao ano.

Ao ser abordada sobre a forma como se deu o seu processo iniciático no Ilê Axé Egun, uma das entrevistadas preferiu manter o segredo – o que se faz comum nos ritos afro-brasileiros. Assim, afirmou a interlocutora: “há coisas que acontecem lá que você não pode passar para frente. É para o seu bem” (MERCEDDES, 2020). Por sua vez, sem revelar detalhes sobre o rito, outra religiosa relatou sobre as sensações que teve ao passar pela feitura no santo naquele barracão. Assim, relatou sobre o bem-estar que sentiu em meio a esse rito:

É muito bom! É muito bom ficar recolhida gente. No dia de ir embora eu não queria ir embora. Eu não queria ir embora! Ai a mãe falou assim, ‘primeira filha de santo que eu vejo não querer ir embora pra casa, e eu falei ‘ah não, quero não gente’. É tão bom, é uma paz tão grande, você não tem preocupação com nada lá fora. Muito bom. Desconectada mesmo! (DANDARA, 2020).

Das demais pessoas que trabalham no barracão, para além do ogã, da iyabassé e da médium que ali fizeram o santo, foi exigido apenas a realização do borí, com o objetivo de alimentar os seus Orixás de cabeça e, conseqüentemente, gerar um alinhamento em suas trajetórias pessoais. O que se pode constatar, no entanto, é que a experiência da iniciação, tal como conceituou Ries, é vivenciada no Ilê Axé Egun independente da feitura no santo. O despertar para esse ritual de passagem está, ali, relacionado ao momento em que a(o) fiel passa a integrar àquela comunidade religiosa. Segundo Ries,

Toda iniciação representa uma mudança profunda porque faz o iniciado entrar num mundo de valores totalmente novo, em vista de uma missão. Ela o introduz também em uma nova comunidade de vida. (...) A iniciação se apresenta como um segundo nascimento e como um parto espiritual (RIES, 2020, p.358).

Tal concepção de um segundo nascimento é o que pode ser interpretado a partir das narrativas das mulheres que atuam no Ilê Axé Egun, como é o caso de Jussara que relata que sua entrada para esse terreiro foi um “*divisor de águas*” em sua vida pessoal, “*eu posso dizer para você que tem um antes e tem um depois*” (JUSSARA, 2020), é o que afirma a religiosa.

Sendo assim, Jussara descreve algumas percepções que tem sobre as mudanças que aconteceram em sua trajetória pessoal após a sua efetiva entrada para o Ilê Axé Egun, ainda que não tenha sido feita no santo. Ela relata que essas transformações puderam ser percebidas em todos os aspectos de sua vida, até mesmo sobre a sua própria auto identificação racial. Nesse sentido, ela narra que na maior parte de sua história ela se declarou como mulher branca, mas depois da vivência no barracão seu olhar se atentou às suas raízes negras, o que fez mudar a sua interpretação. Desse modo, ela diz que: “*a partir de 2008 eu não sou branca. (...) Os costumes africanos, as descobertas, a curiosidade, os anseios se sobrepõem ao que eu fui criada, à branca, à branquela, à menina de leite. Não, isso não existe para mim hoje mais*” (JUSSARA, 2020). Além disso, outras mudanças relatadas por Jussara estão relacionadas à “*questão de autonomia, de determinação, de confiança, de fé*” (JUSSARA, 2020), aspectos esses que foram alimentados pela sua vivência religiosa.

Por fim, a interlocutora afirma que a religião lhe ajudou a se autoconhecer enquanto pessoa e lhe fortificou espiritualmente. Ao relatar sobre o seu sentimento em relação às experiências que são vivenciadas no barracão, Jussara destaca sobre as relações de aprendizado, de coletividade e sobre a força que ganha a partir da vivência ali compartilhada:

Porque é onde eu aprendo, é onde eu reconheço a minha força física, espiritual, é o que me sustenta, é o que me faz ficar de pé e quando não é o que me sacode e fala: 'vamos, continua!'. Exatamente pela base que tem. (...) Eu encontrei aqui acolhimento, espiritualidade, responsabilidade, comprometimento, seriedade, respeito, amor incondicional ao omolocô. É o que eu tenho aqui hoje (JUSSARA, 2020).

Tal como Jussara, em todas as entrevistas realizadas para essa pesquisa, as mulheres narraram sobre transformações que aconteceram após os seus ingressos no Ilê Axé Egun e/ou nas comunidades tradicionais de terreiro a que passaram. Esses impactos foram sentidos em suas personalidades e em suas trajetórias de vida, mudando a forma como elas se auto percebem e como veem o mundo ao redor. A Iyalorixá Dalmaci de Oyá, por exemplo, relata que a religião lhe fez ser uma pessoa mais humilde, lhe ajudou a ter mais compaixão às questões alheias e lhe fez colocar menos peso nos obstáculos de sua vida, como relata: “*me fez mais humilde, me fez mais gente, mais ser humano. Me fez compreender mais a dor dos outros. Tanto que se você perguntar assim pra mim: ‘você tem problema?’ , vou dizer para você: ‘não, eu não tenho problema’*” (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Ao falar sobre o sentido que a religião ganha em sua vida, Dalmaci de Oyá enfatiza o sentimento de realização pessoal, mostrando como as transformações que vieram da vivência religiosa nas comunidades de terreiro lhe fizeram se sentir em sua plenitude, como relata:

Realização! Eu me sinto realizada em todos os aspectos que você puder imaginar. A umbanda pra mim é uma realização. A minha casa, a forma de eu trabalhar, a forma como eu vivo, a forma como eu vejo o mundo, a forma como eu olho as pessoas. Eu aprendi com a religião, com a minha religião, a não ver as pessoas por fora, eu vejo as pessoas pelo lado de dentro. Isso me traz muita realização, porque eu sou capaz de ver uma pessoa que está sofrendo, eu sou capaz de sentir com ela o sofrimento dela, e sou capaz de ver a alegria de uma pessoa realizada e me sentir realizada junto com ela. (...) Então, a minha religião para mim é a minha realização. (...) Se eu morrer amanhã, eu morro feliz. Eu ajudei a todo mundo que eu podia ajudar, eu fiz tudo que estava ao meu alcance por todo mundo. E sem esperar nada em troca (DALMACI DE OYÁ, 2019).

Tamanho sentimento de inteireza que a religião lhe traz, Dalmaci relata: “*Tanto que hoje eu falo, eu sou casada com o meu barracão, não sou casada com homem nenhum, não tem homem nenhum que me pare, não tem homem nenhum que me segura, sou casada com o barracão, com o barracão e meu santo, com mais nada*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Curioso perceber nessa fala o fato de não ser mencionado que Dalmaci compartilha a vida com um companheiro, que inclusive atua como ogã no Ilê Axé Egun. Entretanto, apesar da relação

estável a qual divide com ele, fica nítido nessa narrativa que seu compromisso primeiro é com a religiosidade a que vive.

Lélia, por sua vez, afirma que após a sua entrada ao Ilê Axé Egun sentiu grandes mudanças em sua personalidade, como afirma: “*Eu mudei muito. O meu comportamento, o meu humor*” (LÉLIA, 2020). Segundo a interlocutora, antes de conhecer o barracão ela tinha um temperamento enérgico, se apresentando constantemente mal-humorada, revoltada e era capaz de “*jogar praga*” quando alguém lhe fazia algo que não lhe agradava. Além disso, ela não aceitava que as pessoas lhe corrigissem de modo algum, reagindo com nervosismo a essas tentativas alheias. Por outro lado, ela conta:

Depois que eu entrei para lá, eu comecei a aprender que não é assim, que a gente tem quem rege a nossa cabeça, se a pessoa te fizer mal aqui, você não precisa devolver, porque quem te rege está vendo, sabe se está errado, se está certo, vai te ajudar. Eu mudei muito, muito, muito. (...) Eu falo, como que eu mudei. Hoje em dia eu estou até boba, porque os outros falam as coisas comigo e eu: ‘hã?’ (LÉLIA, 2020).

Ainda relatando sobre a sua experiência com a religiosidade, Lélia relata sobre a segurança que sente ao saber que a sua vida está sendo regida por forças sagradas:

A confiança que você tem nos seus Orixás, nos seus caminhos, te dá aquela: ‘eu posso, eu não vou passar por cima, mas eu posso e eu tenho quem me rege e quem me ajuda’. Então te dá aquela coisa de eu sou capaz. (...) A umbanda na realidade é pregada para ser humildade, carinho, paz, amor. A umbanda para mim é isso, na minha vida ela faz sentido e fez muito e faz até hoje (LÉLIA, 2020).

Assim como Lélia, Mercedes também relata que seu temperamento era forte antes de seu ingresso nas comunidades de terreiro e que hoje se sente transformada a tal ponto de se ver como uma nova pessoa. Assim ela relata:

Eu tinha um geniozinho do cão, do cão. Então, eu sou outra mulher, outra pessoa, outro ser humano. Hoje, por exemplo, se eu tiver que te dar uma má resposta, eu penso duas vezes antes de eu fazer. Para eu chegar e te falar alguma coisa, eu já faço naquele intuito assim, fiz para não te pedir desculpas. Por exemplo, se eu falar uma palavra séria contigo. Fiz consciente daquilo que eu estou fazendo. Eu penso muito. E peço muito a ele [divindade] para passar na frente para eu não te ferir e nem te machucar. Ai se eu falar alguma coisa eu falo consciente, não é para te prejudicar, te ferrar, ou para mostrar que eu sou mais (MERCEDDES, 2020).

Rita, bem como Mercedes, conta que a religiosidade lhe ajudou a diminuir sua impulsividade, favorecendo que pense melhor antes de determinar suas ações. Além disso, ela relata que foi a vivência no âmbito religioso que lhe ajudou, também, a compreender a dualidade do bem e do mal existente no mundo, como relata:

Eu não via maldade no mundo. (...) Eu confiava muito nas pessoas, eu não via maldade no ser humano. Então, me ensinou a ver esse lado, que o ser humano tem o lado bom e também tem o lado ruim. Me ensinou a ver o caminho. Eu era muito impulsiva, agia muito sem pensar, hoje eu penso. Hoje eu penso no que eu vou falar. As vezes se você fala, você ofende, você magoa (RITA, 2020).

Relatando sobre os impactos da religião em sua vida, Rita diz que: “o meu filho hoje está com saúde, eu estou empregada, estou bem, não choro mais com tanta frequência, não fico tão desesperada com tanta frequência” (RITA, 2020). Sendo assim, conclui a interlocutora, “parece que acalmou a minha alma, acalmou o meu espírito. Não estava mais aquela pessoa desesperada sem saber o que fazer, sem dormir, sem saber o que pensar” (RITA, 2020).

Por sua vez, Dandara, ao contrário das últimas mulheres citadas, menciona que após o seu ingresso ao barracão ela se sentiu mais encorajada a responder as pessoas com firmeza, mudando uma personalidade que era mais sensível para uma de maior enfrentamento, como relata: “todo mundo falava comigo uma coisa que não era para mim fazer eu abaixava a cabeça e não fazia. Agora minha filha, ninguém passa em cima de mim não. Se eu falo não é não, se eu tenho que bater eu bato pra lá, não quero nem saber. Eu bato é de frente” (DANDARA, 2020). Um dos episódios narrados por Dandara, em que fica evidente esse seu posicionamento firme, recai sobre a relação estabelecida entre ela e o pai de seu filho.

Segundo a interlocutora, o ex-marido, com quem mantém certa relação, não gosta que ela e o filho frequentem o terreiro. Mas, sobre essa situação, ela comenta: “comigo é assim, quem tá mandando sou eu, eu que sou a mãe, eu que fiz tudo, então vai aonde eu for. Não adianta falar, por mim vai entrar em um ouvido e sair pelo outro (DANDARA, 2020). Ainda relatando sobre as mudanças em sua personalidade, Dandara relata como se transforma durante os rituais que acontecem coletivamente no barracão e assim comenta: “As meninas falam que quando eu entro ali, parece que eu me transformo em outra pessoa. Que não sou a mesma mais, ainda mais quando eu incorporo, que eu não sou mais a mesma (...)A minha fisionomia muda. Muda o meu jeito” (DANDARA, 2020).

Dandara atribui à sua experiência religiosa não apenas as mudanças que aconteceram em seu temperamento, como, ainda, a sobrevivência de seu filho que nasceu com paralisia neuropsicomotora. Ela acredita, ainda, que é a religião que lhe traz forças para lidar com os desafios enfrentados nos cuidados com a criança, como relata: “*nem eu sei como que eu faço isso menina, nem eu sei. Eu falei que eu não ia ter força para nada, mas, Deus está me dando força e os Orixás também, enquanto eles puderem me guiar, eu tô indo*” (DANDARA, 2020).

Ao analisar as narrativas aqui expostas, é notório que as alterações sobre as personalidades das mulheres que vivenciam a experiência religiosa no Ilê Axé Egun é algo comum a todas. Todavia, há um outro elemento transformador que pode ser percebido na fala dessas mulheres que vai além de suas mudanças de temperamentos – me refiro a uma ideia de um sentido de vida que foi adquirido a partir da inserção dessas mulheres no campo afro-religioso. Algo mais sutil que, no entanto, foi capaz de mudar as suas formas de se sentirem vivas e conectadas ao mundo ao redor. Foi nesse sentido que, em todas as entrevistas que realizei, recebi como resposta a palavra “*tudo*” ou “*o todo*” ao indagar o que a religião representa em suas vidas, como pode ser conferido nos seguintes relatos:

Dalmaci de Oyá: “*Eu posso dizer que a minha religião é a minha vida. Porque eu vivo, respiro e durmo religião. Ela é o todo!*” (DALMACI DE OYÁ, 2019). Jussara: “*Para mim, hoje, [o omolocô] é a base de tudo*” (JUSSARA, 2020). Lélia: “*A humildade das pessoas, ensina a ser humilde, ensina a ser mais tolerante, é o que a umbanda faz no meu caminho. Ela é tudo!*” (LÉLIA, 2019). Rita: “*Hoje, ela é tudo! A religião me salvou. Ela me salvou não foi uma vez, ela me salvou várias vezes*” (RITA, 2020). Dandara: “*Tudo! Tudo. Agora, lá principalmente, é tudo. Tudo! Não troco lá por terreiro nenhum*” (DANDARA, 2020). Mercedes: “*Tudo! Tudo, tudo, tudo. Quer dizer, eu saio da minha casa, entrego a ele [divindade], volto, minha casa está perfeita. É o meu tudo! É a minha sombra, é a minha alma, é o meu tudo!*” (MERCEDDES, 2020). Através dessas narrativas, nota-se como a religião ganha um lugar central na trajetória dessas mulheres, sendo a experiência religiosa o pilar que sustenta toda a estrutura de vida que as mantêm erguidas. Segundo Eliade,

o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão (ELIADE, 1992, p.21).

Para a filósofa Ivone Gebara (2017), a religião é poder. Segundo a autora, o poder pode ser entendido como uma capacidade presente em todos os seres vivos, e de modo específico nos seres humanos, quando esses vão em busca dos melhores meios de sobrevivência. Assim, de acordo com a autora, é nessa linha que a religião pode ser posta como “uma expressão do poder da humanidade de se dar sentido e respostas às questões que chamamos comumente de “questões limite”, ou simplesmente às questões de sobrevivência física ou psíquica” (GEBARA, 2017, p.165). Ou seja, “a religião é uma resposta que damos a necessidades nossas. É uma arte entre outras que nos ajuda a viver, embora muitas vezes se transforme em dominação e opressão” (GEBARA, 2017, p.165).

Ainda segundo Gebara, o reconhecimento de um sentido para a vida é, em si, uma forma de poder. Esse poder pode ser adquirido através da religião, pois, “a religião, por meio de suas múltiplas práticas e devoções, oferece cordas para os fieis se agarrarem e não caírem no precipício obscuro do não sentido ou do desespero diante da crueldade e incerteza da vida” (GEBARA, 2017, p.167). Desse modo, a crença de que o que vivemos decorre de uma vontade maior, boa e poderosa, traz um certo conforto e aceitação para as contradições da vida, “a vida se torna mais do que a vida ordinária com seus pequenos sabores e dissabores. Adquire uma grandeza que foge do trivial” (GEBARA, 2017, p.167).

A filósofa salienta que esses poderes, provenientes de um sentido religioso, podem ser encontrados na vida de muitas pessoas, mas estão especialmente na vida das mulheres que buscam um alívio para os diversos males que lhes atormentam. Assim, afirma a autora, “impressiona-nos observar como a pertença a uma crença religiosa dá a muitas mulheres uma identidade distinta, reveste-se com certo poder (...)” (GEBARA, 2017, p.168). E prossegue dizendo que, “é como se necessitássemos de um regaço materno, de um ombro forte ou de um ouvido atento que pudessem acolher os nossos lamentos. A religião tem essa função e esta aparece como uma forma de poder, em particular de poder feminino” (GEBARA, 2017, p.172).

Sobre o poder que é adquirido pelas mulheres, especificamente no âmbito das vivências afro-religiosas, Sueli Carneiro e Cristiane Cury avaliam que, a partir do contato com as Entidades espirituais, há uma mudança significativa nas experiências dessas mulheres. Assim, para as autoras, essas mulheres adquirem uma nova postura diante do mundo e demonstram maior força e segurança para lidarem com os problemas apresentados na sociedade que as circundam. Nesse sentido, de acordo com as autoras:

São inúmeras as histórias contadas por filhas de santo sobre seus cotidianos, onde, seja pela intervenção direta dos orixás, caboclos ou erês, seja através dos conhecimentos auferidos na prática religiosa que lhes instrumenta a manipular as diferentes situações e problemas que a vida lhes coloca. A força do orixá, o conhecimento das forças contidas nos elementos naturais, os banhos de ervas sagradas, os ebós, etc., o medo que impõe aos leigos essas práticas carregadas de mistério, faz com que elas se sintam investidas de um poder que elas põem à prova em todas as circunstâncias de vida (CARNEIRO; CURY, 1993, p.35)

Portanto, no caso do Ilê Axé Egun, é possível perceber que a experiência religiosa que ali é vivenciada é portadora de fonte de energia para as trajetórias das mulheres que ali atuam, transformando-se, também, em fonte de poder. No barracão, e através do convívio com as Entidades, os Orixás e a família de santo, essas mulheres transformam os seus modos de ver o mundo, adquirem maior empatia e compaixão pelo próximo, se sentem mais realizadas, se enxergam mais humildes e calmas, adquirem maior força espiritual e paz interior, se encontram mais protegidas, amparadas e acolhidas. A religião se torna, assim, um sustento da vida (GEBARA, 2017).

Por fim, no presente capítulo discuti como a experiência com o sagrado vivida de forma coletiva no Ilê Axé Egun é capaz de transformar as mulheres em suas profundezas, alterando as suas identidades e as formas de se verem enquanto pessoas. Associando esse tema ao que foi tratado no capítulo anterior, é possível perceber que as trajetórias dessas mulheres são múltiplas, como diferentes linhas que correm seus cursos em direções espontâneas e flexíveis, mas que se encontram em um emaranhado de fios e caminhos que compõe uma teia (INGOLD, 2011). Nessa teia, as diferenças existentes entre as mulheres não são extintas, mas sobressaem os pontos que lhes unem em um sentido comum, professar a sua fé na experiência com o sagrado e, junto a isso, desfrutar a segurança e o apoio oferecido na família de santo. Estão presentes, ainda, nessa teia, não apenas as linhas de vida das mulheres, como também as energias das divindades que habitam o barracão e que coabitam a individualidade dos sujeitos que ali atuam. É a soma de linhas presente nesse emaranhado que traz poder à vida das mulheres do Ilê Axé Egun.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo das religiões afro-brasileiras é bastante amplo e diverso, dado às interfaces religiosas e culturais existentes em seu processo de composição pré e pós diaspórico. Nesse sentido, a presente pesquisa dialogou mais diretamente com o candomblé e a umbanda, desencadeando na associação de ambos que se faz presente no omolocô. Todavia, embora existam vários segmentos derivantes da matriz religiosa africana, é consenso nas pesquisas desenvolvidas até a atualidade que, de modo geral, as mulheres e as representações do feminino ganham caráter singular nas expressões religiosas que dessa matriz se originam, ocupando nelas lugares de destaque. A justificativa para essa imponência pode ser associada à própria mitologia afro-brasileira, como também aos papéis ocupados por mulheres negras nas sociedades africanas e a forma como as mesmas atuaram em suas novas realidades após o processo de vinda forçosa para o Brasil Colônia.

A mitologia afro-brasileira apresenta, assim, a presença de Orixás veneradas como grandes deusas. Essas são descritas sob aspectos associados à noção do feminino que, a partir de tal cosmovisão, estaria ligada a características tais como: docilidade, sentimentos maternos, sensualidade, agressividade e os poderes de criação e destruição. Desse modo, dentro dos contos mitológicos, não existe sobreposição de homens em relação às mulheres, uma vez que tanto os polos masculinos quanto femininos apresentam forças e potencialidades. Logo, as Orixás femininas são temidas e respeitadas, a exemplo das Grandes Mães Ancestrais. As Iami Oxorongá representam o poder feminino concentrado em uma só personificação, associando-se à ideia de uma grande mãe, que é também feiticeira e deusa possuidora de um poder extraordinário. Cabe a elas o surgimento da vida e também a decisão sobre o seu fim, sendo assim grandes criadoras e destruidoras. Além disso, as forças das Iami estão presentes na vagina das mulheres que, no mundo físico, dão continuidade aos poderes de suas grandes mães. Desse modo, os reflexos desses poderes femininos refletem nas sociedades iorubanas, onde as mulheres ocupam espaços privilegiados em determinadas atividades que lhes proporcionam uma maior autonomia.

Nos mercados iorubanos, por exemplo, as mulheres são maioria em relação aos homens e o trabalho neles desenvolvido é gerador de subsistência para as suas famílias, além do acúmulo de lucros que as tornam financeiramente independentes. Além disso, os mercados possibilitam retornos que vão além das questões econômicas, uma vez que neles ocorrem diferentes relações sociais e trocas simbólicas entre as pessoas que por ele circulam,

aumentando os canais de comunicação e intercâmbios entre essas mulheres. Em sentido similar, estudos indicam as posições de destaque de mulheres no plano social e econômico de Angola, onde, além de atuarem como boas comerciantes, se destacaram no exercício do poder civil e da guerra. Também no Reino do Daomé, atual Benim, existiram mulheres que, assim como os homens, atuaram no exército regular.

Sendo assim, a forma de atuação das mulheres nas diferentes sociedades africanas trouxe reflexos para o modo como elas se inseriram no Brasil no contexto pós diaspórico. Aqui, trabalhando no comércio como escravas ganhadeiras, muitas conseguiram comprar suas próprias alforrias. Por sua vez, no período pós abolição, essas mulheres negras continuaram trabalhando como comerciantes ou desempenharam diversas outras atividades que lhes rendiam retornos financeiros, enquanto muitos homens negros caíram em uma situação eminente de desemprego, decorrente da substituição de seus serviços pelos trabalhos de imigrantes europeus.

Por conseguinte, detentoras de suas próprias economias, muitas vezes sustentando a si e às suas famílias, as mulheres negras construíram estruturas matrifocais nas quais eram elas que se apresentavam no pilar dos grupos domésticos. Desse modo, a lógica do patriarcado não ganha o mesmo sentido para a trajetória desses grupos de pessoas que foram escravizadas e que, aqui no Brasil, se adaptando à realidade a qual foram inseridas, desenvolveram seus próprios meios de organizarem seus núcleos sociais. E foi nesse movimento, de reorganização de seus núcleos, que essas mulheres deram continuidade às suas práticas religiosas, aqui reelaboradas, formando as suas famílias de santo e dando continuidade a uma estrutura matrifocal na qual as mães de santo criavam uma rede de cuidados junto aos seus filhos e filhas.

Foram, portanto, as mulheres negras que idealizaram e fundaram os primeiros terreiros de candomblé nagô documentados no Brasil, a exemplo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Iyá Omi Axé Yámassê - Terreiro do Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá, todos eles situados em Salvador, Bahia. Além disso, essas mulheres estão presentes não apenas no processo de instauração das primeiras casas de culto de matriz africana renomadas no Brasil, mas ainda se somam como maioria no sacerdócio das comunidades de terreiro existentes em todo o país.

Nas comunidades de terreiro as mulheres ocupam o topo da hierarquia, sendo respeitadas pelas pessoas que ali compartilham as suas vivências. Nesses cargos, essas lideranças religiosas assumem, além do poder religioso, poderes políticos e econômicos. Além disso, aquelas mulheres que não assumem os cargos de zeladoras, executam diversas funções que são valorizadas e sacralizadas dentro dos cultos, a exemplo dos cuidados com os Orixás e com o preparo dos alimentos que são servidos às divindades e às e aos participantes que estão presentes nos ritos religiosos.

A partir do que aqui foi investigado é possível afirmar, portanto, que as mulheres de terreiro vivenciam realidades na esfera religiosa que são distintas de outros espaços sociais onde emerge o patriarcado, a exemplo da ocupação dos postos de liderança na hierarquia religiosa. Apesar disso, não isento a constatação de que, ao estarem inseridos em uma sociedade preponderantemente machista, alguns terreiros ou situações específicas neles vivenciadas corroboram para a propagação de atividades e pensamentos sexistas que privilegiam aos homens em detrimento das mulheres. No entanto, enquanto matriz e visão totalizante, as religiões afro-brasileiras atribuem imponência às mulheres e aos aspectos entendidos em sua cosmovisão como atributos femininos, o que pode ser notado tanto em seus mitos como em suas práticas rituais.

O Ilê Axé Egun, terreiro sobre o qual se debruça o estudo de caso dessa pesquisa, é um desses espaços no qual a figura da mulher está no alicerce de seu funcionamento. Liderado pela Iyalorixá Dalmaci de Oyá, o barracão surge como uma determinação da Entidade Baiano Zé Capoeira e como um caminho pelo qual a religiosa entendeu ser possível conciliar suas maiores influências religiosas. Nesse sentido, a trajetória de vida de Dalmaci é composta por um trânsito religioso, sendo marcantes os caminhos vividos na umbanda, cuja inspiração inicial veio de seu berço materno, e aqueles percorridos por iniciativa pessoal no candomblé. Assim, erguendo uma casa de culto omolocô, se fez possível reverenciar às suas Entidades e aos seus Orixás.

Dalmaci de Oyá, tempestiva como sua mãe de cabeça Oyá / Iansã, se apresenta ressaltando seus aspectos de autoridade e seu apreço pela hierarquia. Em suas falas, a zeladora evidencia o medo que as pessoas têm sobre seus poderes religiosos e enfatiza que exige respeito de todos e todas que a cercam. Ao mesmo tempo em que demonstra firmeza e certa braveza em sua fala, a Iyalorixá é afetuosa, gentil e atenciosa aos seus filhos e filhas e não lhes poupa sorrisos e cuidados. Ela também ressalta o sentimento maternal perante essas pessoas,

afirmando-se mãe daqueles e daquelas que vivenciam as experiências de sua comunidade de terreiro e salienta a sua disposição em protegê-los frente a qualquer risco.

Embora não haja restrição ao ingresso no Ilê Axé Egun a partir dos gêneros, a Iyalorixá destaca que o seu barracão é uma casa de mulheres, evidenciando apreço pela participação das filhas e visitantes mulheres. São elas, inclusive, a maioria significativa entre os membros da casa e entre a assistência. Desse modo, os cargos ocupados por elas na casa são Iyalorixá, Iyakekerê, iyabassé, ekede e médiuns, além das consulentes que fazem visitas esporádicas e das familiares da zeladora que, ora ou outra, ocupam algumas atividades específicas que ajudam na manutenção do terreiro. Sobre as funções executadas na casa, cada uma das seis mulheres entrevistadas para essa pesquisa atribui uma significância específica às atividades que desempenham no barracão salientando, de modo geral, o cuidado concedido por elas às Entidades e aos Orixás.

Ao escutar as narrativas das interlocutoras dessa pesquisa foi possível perceber que as mulheres que sustentam o Ilê Axé Egun, em sua dinâmica de vivacidade, apresentam caminhos múltiplos que lhes conduziram até aquele barracão. Todavia, embora cada qual tenha seu ponto de partida, elas possuem similaridades em suas trajetórias de vida que se associam aos objetivos em comum para chegarem até aquele centro. Nesse sentido, é muito comum em suas narrativas a descrição de que o que as levaram àquele barracão, ou as religiões de matriz africana de modo geral, teve origem relacionada a alguma doença desenvolvida por elas próprias ou em algum ente querido da família. Outra justificava comum presente em seus relatos, a essa opção religiosa, está vinculada ao resgate de suas raízes cujas origens são afrodescendentes. Desse modo, a maioria das interlocutoras dessa pesquisa evidencia que chegaram até as comunidades de terreiro com o intuito de encontrarem tratamentos de saúde e direcionamentos espirituais, além de buscarem por locais que lhes oportunizassem uma maior conexão com as suas identidades afro-brasileiras.

Além desses pontos, identificados nos relatos das mulheres entrevistadas, foi possível perceber que temas tais como trânsito religioso e intolerância religiosa também se mostraram recorrentes em suas trajetórias. A respeito do primeiro caso, há uma variedade de segmentos religiosos anteriormente vivenciados pelas entrevistadas, sendo que alguns deles deixaram marcas positivas, outros, no entanto, lhes impactaram negativamente, afastando-as por certo tempo da espiritualidade de modo geral. Ao que indicam as narrativas, o Ilê Axé Egun parece ter sido um local propício às suas satisfações pessoais, uma vez que ali essas mulheres se

sentiram acolhidas pela Iyalorixá, recebendo uma atenção que lhes foi confortável em suas dificuldades pessoais. Além disso, a coletividade vivenciada nesse barracão lhes proporcionou um sentimento de pertencimento que foi adequado às necessidades que buscavam quando ali chegaram.

Por sua vez, em relação ao preconceito religioso, as mulheres relataram vivências em diferentes esferas de suas vidas, entre elas o âmbito familiar e profissional, o que interfere na forma como elas preferem se posicionar, ou não posicionar, publicamente sobre a religiosidade a qual praticam. O problema enfrentado por elas está ancorado no racismo estrutural presente em nossa sociedade que tende a pré-julgar e demonizar as religiões originalmente praticadas pela população negra. Os desdobramentos dos atos de intolerância religiosa podem ser identificados em suas formas físicas, como ataques aos terreiros ou violência aos e às praticantes dos cultos, assim como às camadas mais subjetivas da individualidade dessas pessoas.

Por fim, atingindo o objetivo principal dessa tese, a presente pesquisa analisou os modos pelos quais as mulheres que atuam no Ilê Axé Egun vivenciam a sua experiência religiosa, observando de que forma as experiências com o sagrado impactam na construção de suas identidades pessoais e coletivas. Nesse sentido, ficou evidente que há uma relação de convívio profunda e indissociável entre as religiosas e os Orixás e Entidades que pertencem ao panteão afro-brasileiro. Esses convívios estão presentes nas sessões rituais, nas quais a comunicação com as divindades é realizada de forma literal, através da incorporação, ou através de cantos, danças e toques de instrumentos musicais sacralizados. Por outro lado, existem momentos em que o alcance a essas divindades extrapola os limites dos terreiros. Sendo assim, a experiência religiosa está presente nos cotidianos dessas mulheres quando, através de intuições, sinais ou sonhos, as energias das Entidades e Orixás são sentidas na vida e no próprio corpo dessas mulheres.

Desse modo, suas atitudes são referenciadas e guiadas pelas orientações das divindades. Essas, por sua vez, lhes ajudam em momentos de agruras ou lhe castigam quando não estão agindo conforme o desejado pelo mundo espiritual. É possível perceber, ainda, que há uma identificação entre as religiosas e seus Orixás de cabeça, sendo a maioria Orixás femininas, tais como Yemanjá, Oxum, Nanã e Iansã. Essas divindades são referências nos cotidianos dessas mulheres que, diante de suas dificuldades, reatualizam o passado mítico invocando as forças das Iabás.

Além dos elos estabelecidos entre as mulheres e o sagrado, há, ainda, uma forte afinidade entre elas e a sua família de santo, tendo como referência principal a Iyalorixá Dalmaci de Oyá. É válido pontuar que proximidades entre os adeptos e adeptas, tais como são vivenciadas no Ilê Axé Egun, são comuns nas comunidades de terreiro nas quais a totalidade da experiência religiosa é atingida quando, também, são compartilhadas as redes de sociabilidade e laços de reciprocidades característicos das famílias de santo.

No caso do barracão aqui estudado, especificamente, estão associadas à figura da zeladora, pelas suas filhas, as noções de cuidado, de proteção e segurança. Assim, na comunidade religiosa muitas delas encontram compensações às ausências que sentem de apoio e afetividade advindas de suas famílias consanguíneas. Portanto, naquela casa, esse movimento caminha em dois sentidos, de um lado há a proteção e zelo oferecidos pela Iyalorixá a todas as suas filhas e, de outro lado, está o respeito, a admiração e a retribuição em forma, também de cuidados, por parte de suas filhas. Ao final, o que se vive na coletividade do Ilê Axé Egun são redes de apoio, laços de solidariedade que, junto à vivência com o sagrado, corroboram na construção de suas identidades pessoais e coletivas. Esse fortalecimento, entretanto, não exclui as desavenças, divergências de opiniões e chamadas de atenção que ora ocorrem no convívio entre as religiosas, o que uma delas ressaltou ser parte do próprio processo de formação de uma família. Nesse sentido, cabe salientar que não foi o objetivo dessa pesquisa analisar os conflitos e tensões que são vivenciados nas experiências das mulheres atreladas a esse barracão, sendo esses, temas que extrapolariam o estudo central dessa tese.

Analisando mais especificamente a construção das identidades a partir dos efeitos da experiência religiosa vivenciada no Ilê Axé Egun, muitas mulheres relataram que, quando entraram para o barracão, eram uma pessoa e hoje se veem totalmente outras. As mudanças são percebidas em suas personalidades, na autoconfiança, nas atitudes perante aos desafios da vida, nas perspectivas quanto a um futuro melhor. Além disso, algumas das entrevistadas relataram melhoras em seus estados de saúde, ou de algum ente querido, desde que elas começaram a desenvolver seus trabalhos religiosos naquele terreiro. Relataram, ainda, casos em que atribuem a sua própria sobrevivência ou a de seus filhos e netos à intervenção dos Orixás. Por razões como essas, tais religiosas colocam a experiência com o sagrado como o ponto central em suas vidas, da qual se desencadeiam o desenrolar de suas trajetórias.

É possível perceber, assim, que as mulheres encontram no Ilê Axé Egun respostas existenciais para as suas jornadas. Nesse sentido, o terreiro responde às demandas dessas

religiosas, lhes nutrindo e alimentando através das subjetividades e não a partir do dogmatismo. As verdades são, portanto, construídas pela oralidade e pela experiência do sentir. Por um lado, no plano terrestre, a religião atua como uma comunidade existencial. Por outro lado, a vida está entregue, assim, aos santos e a eles cabe a condução de seus destinos.

Portanto, conclui-se que a experiência religiosa vivenciada no Ilê Axé Egun está presente no mundo natural e sobrenatural, nos convívios que são estabelecidos entre as religiosas e as Entidades e Orixás e nos elos que compõem a família de santo. Essa conexão holística entre diferentes esferas lhes traz força de sustentação em seus cotidianos. Por fim, é possível identificar que a experiência religiosa é capaz de transformar as mulheres em suas profundezas, alterando as suas identidades, as formas de se verem enquanto pessoas, de conviver em grupo e de interpretar e vivenciar o mundo ao redor. Ou seja, a religião é experimentada e vivenciada como um sustento da vida, uma fonte de poder.

Após abrir e fechar o meu campo de estudos em dias de gira de Exu, ouvindo as gargalhadas das Pombas-gira e bebendo a cachaça do Zé Pelintra, findo a pesquisa com a impressão de que essa tese está no centro de uma encruzilhada por onde perpassam diversos caminhos. Assim, aqui se encontram os pontos que interconectam o candomblé e a umbanda, a antropologia, a história e a ciência da religião, os Orixás, as Entidades e a família de santo, os meus caminhos entre Juiz de Fora e Belo Horizonte e as múltiplas histórias de mulheres que saíram de diferentes destinos e se encontram no meio, naquele centro, naquele barracão. Entretanto, esse ponto de encontro não está fechado, havendo, ainda, múltiplas trilhas⁷⁶ abertas nessa encruzilhada, por onde as linhas da vida, a qualquer momento, podem se escapar formando-se novas relações e novas trajetórias.

⁷⁶ (...) a relação não é *entre* uma coisa e outra – entre o organismo “aqui” e o ambiente “lá”. É, antes, uma trilha *ao longo* da qual a vida é vivida. Nem começando aqui e terminando lá, nem vice-versa, a trilha serpenteia através ou pelo meio como a raiz de uma planta ou de um córrego por entre as suas margens. Cada uma dessas trilhas é simplesmente um fio em um tecido de trilhas que juntas compreendem a textura do mundo da vida (INGOLD, 2011, p.118 – grifo do autor).

Figura 31 - Mulheres de pés descalços e pulsos fortes. Foto: Kelly Rabello, 2021.



REFERÊNCIAS

A DONA DO TERREIRO. Direção de Deisy Anunciação. São Paulo, Salvador, 2016.

Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I&fbclid=IwAR0QJ3UCW8u3pF2ceL8FnQrdvKO4nU4fNGd_R1baSAwehmvRHsS8P0zY9A0. Acesso em 28 set. 2019.

ACCIOLI, Nilma. **O sagrado e o profano:** Vivências negras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Appris, 2019.

AGIER, Michel. Exu e o Diabo em ruas de carnaval: as identidades negras em questão (Brasil, Colômbia). In: BIRMAN, Patrícia (org). **Religião e Espaço Público.** São Paulo: Attar, 2003, p.41-62.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. **Fronteiras semânticas:** o dialogismo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas – uma análise das expressões gestuais. 2018. (Tese) Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2018.

ALMEIDA, André Luiz Monteiro. **A Música Sagrada dos Ogãs no Terreiro De Umbanda “Ogum Beira Mar E Vovó Maria Conga” da Cidade Goiana de Itaberaí:** Representações e Identidades. 2013. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. São Paulo em Perspectiva, **São Paulo**, v.15, n.3, jul./set.2001. p.92-100.

AMARAL, Adilson. Mulher, Mãe e Macumbeira: As Sacerdotisas da Umbanda. **Religião, Raça e Identidade:** Anais do VIII Simpósio da ABHR, 2006.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre Ataques e Atabaques:** intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Aché, 2017.

AUGRAS, Monique. Maria Padilla, reina de la magia. **Revista Española de Antropología Americana**, n.31, 2001, p.293-319.

_____. **O Duplo e a Metamorfose:** A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na Umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô. **Revista Transversos**. n.13. mai./ago. 2018.

BANDEIRA, Lourdes. A contribuição da crítica feminista à ciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.16, n.1, jan./abr., 2008.

BARBARA, Rosamaria. **A Dança das Aiabás:** Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 2002. Dissertação (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARROS, Cristiane. **Iemanjá e Pomba-Gira:** Imagens do feminino na umbanda. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

BARROS, José Flávio. **Na Minha Casa:** Prece aos Orixás e Ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, Sullivan Charles. As Entidades ‘Brasileiras’ da umbanda e as faces Inconfessadas do Brasil. **ANPUH**, 2013, p.1-16.

BASTOS, Ivana Silva. A visão do Feminino nas Religiões Afro-basileiras. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, set. 2009, p.156-165.

_____. **“Mulheres Iabás”:** Liderança, sexualidade e “transgressão” no candomblé. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás** – um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, Mulheres e Mães:** Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: Arole Cultural, 2019.

_____. O Candomblé e o Poder Feminino. **REVER** – Revista de Estudos da Religião, n.2, 2005, p.1-21.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

_____. **O que é umbanda?** São Paulo: Editora Brasiliense. 1985.

_____. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et al. umbanda e política. Rio de Janeiro: Marco Zero, **Cadernos do ISER**, n. 18. Rio de Janeiro: ISER e Marco Zero, 1985.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. Umbanda e política. **Cadernos do ISER**, n. 18. Rio de Janeiro: ISER e Marco Zero, 1985.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade.** Rio e Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CAMPOS, Zuleica. De Mãe de Santo a Mulher: Invenção e Reinvenção de Papeis. **Revista Mandrágora**, v.17, n17, 2011, p.17-37.

CAMPOS, Zuleica; GOMES, Andrea. O Culto as Iami Oxorongá na Região Metropolitana do Recife. In.: ANDRADE, Péricles (org.). **Polifania do Sagrado: Pesquisas em Ciências da Religião no Brasil.** Sergipe: Editora UFS, 2015.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? In.: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: a afirmação de uma área acadêmica.** São Paulo: Paulinas, 2001.

CANCHERINI, Angela, A escuta sensível como possibilidade metodológica, **Anais IV SPIEQ**, Santos, 2020.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In.: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. **Cadernos Geledés**, n.4, 1993, p.19 – 36.

CASTRO, Sebastião Luís. **O cruzeiro e suas histórias cruzadas**: devoções e experiências entre a umbanda e o catolicismo em Juiz de Fora. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda. **Religião e Sociedade**, Petrópolis, n. 13/2, jul. 1986, p.84-101.

CHIZZOTI, A. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

COLLINS, Patrícia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v.5, n.1, jan./jun. 2017.

CORDOVIL, Daniela. Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.110, 2016, p.117-140.

_____. **Religiões Afro**: Introdução, Associação e Políticas Públicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

CORDOVIL, Daniela (org.). **Religião, Gênero e Poder**. Estudos Amazônicos. Fonte Editorial, 2015.

COSTA, Wagner; LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino. **Iniciação à umbanda**. São Paulo: Madras, 2017.

D'ÁVILA, Maria; LAGES, Sônia. Vida Cigana: Mulheres, Possessão e Transgressão no Terreiro de umbanda. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del Rei, n.2, mar./ago., 2007, p. 12-17.

DANDARA; LIGIÉRO, Zeca. **Umbanda**: paz, liberdade e cura. Rio de Janeiro: Nova Era, 1998.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1972.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, 2005, p.155-161.

FERRETTI, Mundicarmo. Religiões afro-brasileiras e saúde: Diversidades e semelhanças. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n. 25, 2003, p.12-15.

FILHO, Antônio Gracias. **Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro**: as disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e umbanda. 2006. (Dissertação em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **MANA**. V.24(3), 2018, p.124-150.

_____. **Narrativas, Relações e Emaranhados**: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. 2014. (Tese em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FLORIANO, Maria da Graça. **As Reuniões de Dona Xzinha**: trânsito religioso e espaço secreto, entre modernidade e tradição. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2002.

_____. **Religiões de Matriz Africana em Juiz de Fora**: trajetórias, alianças e conflitos. 2009. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

FLORIANO, Maria da Graça; TAVARES, Fátima Regina. Do canjerê ao candomblé: notas sobre a tradição afro-brasileira em Juiz de Fora. In.: TAVARES, Fátima R. Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres (Org). **Minas das devoções**: diversidade religiosa em Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Epistemologia feminista: contribuições para o estudo do fenômeno religioso. **Paralellus** – Revista Eletrônica em Ciências da Religião UNICAP, 2015.

_____. Fenomenologia Feminista: contribuições para o estudo das religiões. **Religare**, v.13, n.1, jul., 2016, p.04-26.

_____. Perspectivas de gênero nos estudos da religião: contribuições das ciências feministas. **Interações**. Belo Horizonte, v.13, n.23, p.115-131, jan./jul.2018.

GABARRA, Larissa O. **O Reinado do Congo no Império do Brasil: O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central.** 2009. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GAMA, Ligia. **Kosi Ejé Kosi Orixá: Simbolismo e representações do sangue no candomblé.** 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, Religião e Poder: Ensaio Feministas.** São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

_____. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal.** Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

_____. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o conhecimento e a religião.** São Paulo: Olho D'Água, 1997.

GIL, Gilberto; VELOSO, Caetano. As Ayabás. In.: BETHÂNIA, Maria. **Pássaro Proibido.** Rio de Janeiro: Philips, 1976. 1 disco sonoro.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Esboços (UFSC)**, v. 23, 2011, p. 107-118.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade.** V.12(1), 1985, p.22-54.

_____. **A Possessão e a Construção Social da Pessoa no Candomblé.** 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia, **Cadernos de Campo**, .13, 2005, p.149-153.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v.46, 2003, p.445-476.

GOMES, Andrea. Histórias dos Pássaros Noturnos: Representações de Iami Oxorongá na Literatura Contemporânea. **Anais do III Congresso Nordestino de Ciência da Religião**, Recife, nov., 2016, p.48-71.

_____. **O Culto à Iami Oxorongá nos Templos de Candomblé**: Um fenômeno Contemporâneo na Cidade do Recife. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In.: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GRECO, Carlo. **A Experiência religiosa: essência, valor, verdade**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GUIMARÃES, Marco Antônio. Mãe-criadeira: a construção do cuidado e do respeito pelo humano e pela vida nas tradições religiosas de matriz africana. In.: FONSECA, Denise; LIMA, Tereza (orgs.). **Caminhos de Luz**: apostolados afrodescendentes no Brasil. Rio de Janeiro: PUC RIO, 2007.

HALL, Gwendolyn. **Escravidão e Etnias Africanas nas Américas**: Restaurando os elos. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HAYES, Kelly. Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pombagira. **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, 2005, p. 82-101.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In.: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, Bell. **Mulheres negras**: moldando a teoria feminista. Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, jan./abr., 2015, p. 193-210.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes. 2011.

KELLER, Evelyn FOX. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? **Cadernos Pagu**, Campinas, v.27, jul./dez., 2006, p.13-34.

LAGES, Sônia. Saúde da população negra: A religiosidade afro-brasileira e a saúde pública. **Psicologia Argumento**, n. 69, 2012.

_____. Possessão e Inversão da Subalternidade: Com a Palavra, Pombagira das Rosas. **Psicologia e Sociedade**, n.24 (3), 2012, p.527-535.

LAGOS, Nilza. “**Arreda Homem que aí Vem Mulher...**”: Representações de gênero nas manifestações da Pombagira. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2007.

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

LE MOS, Carolina Teles. Religião e Patriarcado: Elementos Estruturantes das Concepções e das Relações de Gênero. **CAMINHOS**, Goiânia, v.11, n.2, jul./dez. 2013, p.201-217.

LIGIÉRO, Zeca. Batucar-cantar-dançar desenhos das performances africanas no Brasil. **Revista Aletria**, v. 21, n.1, 2011a, p. 113-146.

_____. O conceito de “motrizes culturais” aplicado às práticas performativas afro-brasileiras. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, 2011b.

LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de candomblé. Estratificação, Senioridade e Hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In.: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

MAFFIA, Diana. Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**. Caracas, v.12, n.28, jun, 2007.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Há sempre confiança de ser e estar ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil.** 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MARCOS, Marlon. **Oyá - Bethânia: Os Mitos de um Orixá nos Ritos de uma Estrela.** Salvador: Pinaúna, 2016.

MARIOSA, Gilmara. **Memória e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana.** 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MARIOSA, Gilmara; Claudia Mayorga. Negras memórias: tradição religiosa de matriz africana no Brasil. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.16, n.1, jan./jun., 2019, p.363-379.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa: A experiência humana do divino.** Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

MESQUITA, Luisa. A aldeia e suas linhas: entre entidades, pessoas, “coisas” e lugares. **ANAIS 30º RBA**, 2016, p.1-17.

MISSAGGIA, Juliana. Fenomenologia e Feminismo: introdução e defesa de um diálogo fecundo. In.: PACHECO, Juliana (org.). **Mulher e filosofia, as relações de gênero no pensamento filosófico.** Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MORAIS, Mariana Ramos. **Nas teias do sagrado: Registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte.** Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. Salve o rei do movimento: a performance do caboclo no ritual de umbanda. **Cadernos Virtuais de Pesquisa em Artes Cênicas**, Rio de Janeiro, 2007, p. 34-38.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O Método Fenomenológico na Pesquisa.** São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

MOTA, Clarice Santos; TRAD, Leny Alves Bonfim. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. (Vol. 20). São Paulo: **Saúde e Sociedade**, 2011.

MUSSKOPF, André. Políticas de Justiça de Gênero. In.: SANTOS, Naira Pinheiro dos; SOUZA, Sandra Duarte de (orgs.). **Estudos Feministas e Religião: Tendências e Debates**. Curitiba: Editora Prismas, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

MUSSKOPF, André. **Via(da)gens Teológicas Itinerários para uma Teologia Queer no Brasil**. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social – Revista de Sociologia USP**, São Paulo, 5 (1-2), 1993, p.113-122.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Etiene. **Umbanda de Pretos-Velhos: A tradição popular de uma religião**. 2005. (Dissertação em Ciências da Religião) – UNILASALLE, Niterói, 2005.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, set. 2009, p.60-85.

OMULU, Caio. **Umbanda Omolocô: Liturgia, Rito e Convergência na Visão de um Adepto**. São Paulo: Editora Ícone, 2002.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 68, dez/ fev 2005-2006. p.319-332.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Religião e Sociedade**, São Paulo, n.1, mai. 1977, p.43-50.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2 ed. Ver. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PIMENTEL, Bruno; PORTUGAL, Filipe. **Breves considerações sobre os caminhos da umbanda**. Revista África e Africanidades. Ano IV, n.14/15, ago. - nov. 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **Herdeiros do Axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RABELO, Miriam. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In.: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIES, Julien. **Mito e Rito: As constantes do sagrado**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

ROCHA, Sanara. No candomblé Mulher Toca! A Tradição Reinventada. **Anais do IV Congresso Internacional sobre Culturas, Memórias e Sensibilidades**, Cachoeira, nov., 2018.

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do Conceito de Interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. **Anais Eletrônicos Seminário Internacional Fazendo Gênero 10**, Florianópolis, 2013, p.1-12.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não *nasceu*: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **V ENECULT**, Salvador, mai. 2009.

ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, n.16, 2001, p.79-96.

SAMPAIO, Dilaine. **“De Fora do Terreiro”**: O discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

SANTOS, Irineia. Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. **Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n.2, dez., 2008, p.59-81.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Egun na Bahia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

SANTOS, Jaqueline. **“Mulheres de santo”**: gênero e liderança feminina no candomblé. N’GANHU. v.01, 2018.

SANTOS, Maria Stella. **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Milton. **Tradição e Tabu**: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

SARDENBERG, Cecília. Da crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? **Labrys**. Estudos Feministas, v.11, 2007.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In.: **Performance studies**: an introduction. New York, London: Routledge, 2006, p.28-51.

_____. “Ritual (do Introduction to Performance Studies)”. In: Zeca Ligiéro (org). **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.2, n.20, jul./dez., 1995, p.71-100.

SCOTT, Russel. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. **Cadernos de Pesquisa**. Fundação Carlos Chagas: São Paulo. v.73. n.38-47. mai./1990.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In.: MOURA, Carlos (org.). **Candomblé: Religião do Corpo e da Alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

____. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: Editora UnB, 2005.

SERRA, Ordep. Ilê Axé Iyá Nassô Oká / Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. **Laudos Antropológicos**. UFBA, 2008. Disponível em:

<http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2020.

SERRA, Ordep. Terreiro do Gantois, Ilê Axé Iá Omin Iamassê. **Laudos Antropológicos**. UFBA, 2008. Disponível em: <http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2020.

SILVA, Eronildo José da. **Maringá de Todos os Santos: Presença das Religiões Afro-Brasileiras**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SILVA, Rubens Alves. **Negros católicos ou catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SILVA, Vagner G. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVERSTEIN, Leni. M. Mãe de Todo Mundo: Modos de Sobrevivência nas Comunidades de candomblé da Bahia. **Religião e Sociedade**, n. 4, 1979, p.143-169.

SLENES, Robert. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, n.12, 1992, p.48-67.

SOARES, Cecília. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. **Afro-Ásia- CEAQ, UFBA**, n. 17, 1996, p.57-71.

SOUZA, Sandra Duarte. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. **Caminhos**. Goiânia, v.6, n.1, jan./jun, 2008, p.13-32.

_____. Estudos Feministas e Religião: percursos e desafios. In.: SANTOS, Naira Pinheiro dos; SOUZA, Sandra Duarte de (orgs.). **Estudos Feministas e Religião: Tendências e Debates**. Curitiba: Editora Prismas, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

VERÇOSA, Thaís Cristina. “Entre Caboclos e Orixás”: Relações e Modos de Fazer de um Terreiro de Candomblé na Região Metropolitana de Salvador. **32ª Reunião Brasileira de Antropologia**, nov. 2020.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In.: **Culturas Africanas: Documentos da Reunião de Peritos sobre as Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina**. UNESCO: São Luis do Maranhão, 1985.

_____. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. Revista **USP**, n.6. ago. 1990.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 07-72.