

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ADRIANA LUZIA LIMA

FILHOS-DE-SANTO, HISTÓRIA E CANDOMBLÉ:
Narrativa e Experiência do Xangô em Alagoas

MACEIÓ
2016

ADRIANA LUZIA LIMA

**FILHOS-DE-SANTO, HISTÓRIA E CANDOMBLÉ:
Narrativa e Experiência do Xangô em Alagoas**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Lins Caldas

MACEIÓ
2016

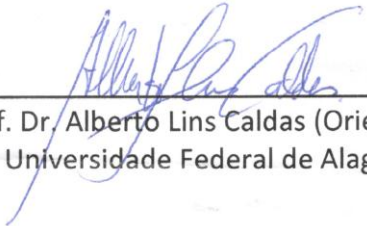
Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

L732f	<p>Lima, Adriana Luzia. Filhos-de-santo, história e candomblé: narrativa e experiência do xangô em Alagoas / Adriana Luzia Lima. – 2016. 237 f. : il.</p> <p>Orientador: Alberto Lins Caldas. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2016.</p> <p>Bibliografia: f. 229-237.</p> <p>1. Candomblé. 2. Xangô (Culto) - Alagoas. 3. Religiões de matrizes africanas. 4. Filhos-de-santo. 5. História oral. I. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 930.2:299.6</p>
-------	--

ADRIANA LUZIA LIMA

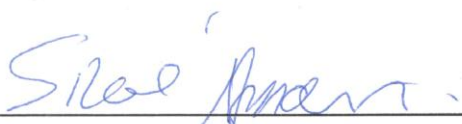
**FILHOS-DE-SANTO, HISTÓRIA E CANDOMBLÉ:
Narrativa e Experiência do Xangô em Alagoas**

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 24 de março de 2016.




Prof. Dr. Alberto Lins Caldas (Orientador)
Universidade Federal de Alagoas

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim (Examinador Externo)
Universidade Federal de Alagoas



Prof^a. Dr^a Maria de Lourdes Lima (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Alagoas

Dedico à Vida que tem me abençoado incessantemente e aos meus filhos queridos e amados, Adara e Gabriel. Meus amores, a razão de minha força e persistência. Aos meus avós, em respeito a minha ancestralidade. Ao meu tio João (*in memoriam*), tivemos tão pouco tempo, mas foram tantos os ensinamentos em nossas conversas...

AGRADECIMENTOS

Meu caminhar durante esse mestrado foi de intensa dificuldade, incluem-se aí o cansaço, o trabalho, a falta de tempo, os filhos, a presença solicitada pela família e pelos amigos, a correria do dia a dia, as pessoas que não acreditavam em mim. Tudo isso não é fácil! Mas enfim, chegou a hora de agradecer por tudo, até mesmo por essas dificuldades.

De diferentes maneiras preciso, agradecer a quem me acolheu e a quem me rejeitou nessa trajetória da dissertação. Isso faz parte da vida de todos nós e me serviu como gratificante experiência, pois tiro de todas as situações lições importantíssimas para mim.

Mas preciso agradecer acima de tudo ao Criador de todas as coisas e aqui não o denominarei: deixarei à critério do leitor.

Não poderia deixar de agradecer aos orixás, pois é sobre eles que falo e seguindo a fé no candomblé, abrindo os caminhos, ei de agradecer primeiramente a Exu, seguido de Ogum (deus da guerra, do fogo e da tecnologia), Oxossi (deus da fauna, da caça e da fartura), Obaluaê (deus das doenças, médico dos pobres), Ossaim (deus das folhas, da vegetação e das ervas medicinais), Oxumaré (deus da chuva e do arco-íris), Xangô (deus do fogo e do trovão), Oxum (deusa do amor e da fertilidade, das águas doces, do ouro e do jogo de búzios), Yansã (deusa dos ventos e das tempestades), Nanã (deusa da lama e do fundo dos rios), Yemanjá (mãe dos orixás, deusa dos mares e oceanos) e Oxalá (deus da criação, quem criou os homens).

Ao caríssimo e brilhante orientador, Alberto Lins Caldas, a quem admiro e sou imensamente grata. Um homem inspirador.

À Clara Suassuna, que foi uma força especial para mim. Sem sua direção e sem ela, parte do que conquistei não teria sido possível.

À Universidade Federal de Alagoas, nas figuras dos membros docentes do Programa de Pós-Graduação em História e de seu corpo técnico, em especial as Professoras Arrisete Cleide Lemos Costa e Maria de Lourdes Lima.

À Fundação de Pesquisa e Amparo do Estado de Alagoas – FAPEAL, meu respeito e meu compromisso estão firmados.

À banca avaliadora dessa pesquisa: Professora Maria de Lourdes Lima e Professor Silóé Soares de Amorim e aos membros suplentes: Professores Oswaldo Batista Acioly Maciel e Emerson Oliveira do Nascimento.

Aos professores Alexandre Carvalho, da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Clébio Correia de Araújo, da Universidade Estadual de Alagoas, por suas impressões ao trabalho que foram extremamente importantes.

Aos meus colegas de sala de aula: Ana Beatriz de Melo, Carine Pinto, Izabela Santos, Jeferson Vidal, José Luiz Xavier, Josian Paulino, Marta Amorim, Simone Lopes e Simoneide Correia. Sofremos e nos divertimos juntos. Fomos uma turma parceira inigualável! Unimos nossas forças nessa etapa da vida chamada MESTRADO. Sentirei saudades de todos os nossos momentos, mas eu acredito que ficou uma amizade que permanecerá.

Aos queridos e amados José Lima e Josefa Carlos Lima, pai e mãe, verdadeiras pérolas em minha vida. Agradeço ao imenso acolhimento, cuidado, apoio e paciência, comigo e com meus filhos.

Aos meus irmãos, Cláudia Lima e Lima Neto, por estarem sempre dispostos em me ajudar e por me aceitarem como sou.

Aos meus filhos, pela paciência e companheirismo. Até mesmo pelas interrupções em meio aos estudos. Pelo gostinho de ser mãe e saber que minha dedicação a eles nesses últimos vinte anos foi imprescindível para eu ser quem sou e para eu chegar aqui nessa etapa da vida.

Aos bons e velhos amigos sabedores de meus sonhos, que nesta empreitada estiveram comigo me mostrando que eu não estava sozinha: Andrea Souza, se não fosse você, nem teria sabido da inscrição do mestrado, isso sem falar no “Migaaa” todo especial sempre. Francisco Rosário, quem primeiro abriu as portas para eu lecionar no ensino superior; Daniela Leite, por nossas longas conversas virtuais, por me entender em tão pouco tempo de amizade; Djair Cavalcante, pela confiança e admiração, inesperadas, em mim. Não sabia que tinha fã; Elizete de Araújo Santos, a docilidade em pessoa e quando precisei de um descanso, foi em sua casa, tão gentilmente cedida; Jairo Meira, desde sempre meu admirador, sempre com aquela palavra de força e encorajamento, um amigo para poucos; Joelma Alves (Jota), pelas dicas de impressão que foram imprescindíveis; Laudemi Oliveira, parceria de fotos, companhia de festas, amizade despreziosa, um carinho por mim que nem sei descrever; Madja Albuquerque, por sua tradução do resumo e orações; Noaide Reis, amiga a quem pude e posso recorrer sempre, “pau pra toda obra”; Patrícia Costa, por sua força fé, por nossas conversas sérias e triviais, por nossa cumplicidade; e Valéria Cristina, uma amiga daquelas que nos faz sentir segura e estar a postos, como uma verdadeira policial. Na verdade, é impossível resumir o nível de importância que esses amigos tiveram nessa etapa da minha vida. Aqui foi apenas uma tentativa.

Aos que me deram pouso na correria dos eventos aos quais participei: D. Maria Amorim, mãe de Marta, colega de mestrado; Sandro Medeiros, um *gentleman*; Cecília Flávia, prima-irmã que amo e Wanda Santos, amiga que sabe ouvir sem críticas.

Aos meus narradores, essências do meu estudo: Wellington Fernando dos Santos, Paulo Victor de Oliveira, Edson de Lima Santos, Clébio Correia de Araújo e Igbonan Rocha. Sem eles esse trabalho simplesmente não existiria. Além de terem sido meus colaboradores, tornaram-se pessoas imprescindíveis para o andamento da dissertação, me disponibilizando fotos e tirando minhas dúvidas.

A Jadilson, por seu desprendimento em me auxiliar sobre a festa da Jurema Sagrada e aos pais-de-santo Alex e Célio por terem aberto as portas de “suas” casas para mim. A esses eu afirmo meu compromisso de retorno da pesquisa.

Aos meus ex-alunos, que sempre me perguntavam sobre o mestrado com o interesse peculiar da adolescência, principalmente aos que silenciosamente me confessavam pertencer à umbanda ou ao candomblé. E a todos os meus ex-colegas de trabalho, em especial Zózima Tavares, pelo apoio dado em minhas necessárias ausências.

O candomblé sobrevive até hoje porque não quer convencer as pessoas sobre uma verdade absoluta, ao contrário da maioria das religiões.

(Pierre Verger)

RESUMO

Através das cápsulas narrativas, uma linha da História Oral autônoma, essa pesquisa buscou desenvolver leituras e reflexões que narrassem aspectos do xangô alagoano. Parte do princípio da espontaneidade dos entrevistados, que têm a liberdade de construir sua narrativa sem a intervenção de um pesquisador, que poderia fazer perguntas de interesse próprio. Aqui, o pesquisador, no momento da entrevista, se coloca como um espectador. A liberdade da fala do entrevistado o torna protagonista da pesquisa e a partir dela, é tecida toda a pesquisa. Os narradores abordam temas relevantes como a sociedade da década de 1960, o Quebra de 1912 na capital alagoana e seu centenário em 2012. Também trata de questões particulares de cada narrador, como a família, os estudos e o ingresso ao candomblé, formando uma teia de relações e, por vezes, contradições entre eles. Desperta para a autoestima dos filhos-de-santo que vem sendo construída num processo lento e corrente. As narrativas registradas não fazem parte do anexo dessa pesquisa, muito pelo contrário, elas compõem o corpo do trabalho como texto base dando ainda mais ênfase às falas de seus protagonistas.

Palavras-chave: Candomblé. Xangô Alagoano. Religiões de Matriz Africana. Filhos-de-santo. História Oral.

ABSTRACT

Through of the narratives capsules, a line of the autonomous oral history, This research aimed to develop readings and reflections that narrate aspects of the xangô of the Alagoas. Parte of the principle the spontaneity of the respondents, who have the freedom to build their narrative without the intervention of a researcher who could ask questions of self-interest. Here, the researcher at the time of interview, is placed as a spectator. The freedom of talks of the interviewee makes him the protagonist of the research and thencefroth, it woven all the research. The storytellers, discusses relevant topics such as society of the 1960s, the Break 1912 in the capital of Alagoas and its centenary in 2012. Also addresses particular issues of each narrator, like the family, studies and admission to the candomble, forming a web of relationships and sometimes contradictions between them. Awakens to the self esteem of the children of saint which is being built in a slow, ongoing process. The registered narratives not part of the annex of this research, quite the contrary, make up the body of the work as a base text giving even more emphasis to talks of its protagonists.

Keywords: Candomble. Xango of the Alagoas. African Matrix Religions. Children of saint. Oral History.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – A expansão do islã e os impérios africanos.....	25
Figura 02 – Obatalá, orixá da criatividade.....	38
Figura 03 – Deus do trovão da Nigéria.....	39
Figura 04 – Exus de ferro.....	41
Figura 05 - Nanã.....	44
Figura 06 - Yemanjá.....	46
Figura 07 – Mamãe Oxum.....	47
Figura 08 – Tráfico de africanos para o mundo árabe-muçulmano e Ásia oriental.....	61
Figura 09 – Os tráficos negreiros nos séculos XV-XVIII.....	66
Figura 10 – Principais rotas marítimas de abastecimento de africanos para o porto do Rio de Janeiro.....	71
Figura 11 – Castigos físicos.....	73
Figura 12 – Preta Velha.....	89
Figura 13 – Exus.....	92
Figura 14 – Saudação às mães.....	107
Figura 15 – Entrada de Yemanjá.....	108
Figura 16 – Mesa de doces.....	109
Figura 17 – Brincadeiras infantis.....	110
Figura 18 – Boiadeiro.....	112
Figura 19 – Altar de Yemanjá.....	114
Figura 20 – Cortejo das oferendas.....	115
Figura 21 – Jangada com as oferendas.....	116
Figura 22 – Filhos-de-santo e oferendas.....	117
Figura 23 – Oferendas a caminho.....	118
Figura 24 – Yemanjá em avenida.....	119
Figura 25 – Ritual da muzenza.....	120
Figura 26 – Anúncio da adjína do orixá.....	120
Figura 27 – Ritual do dedobé – saudação ao orixá.....	122
Figura 28 – Ritual da posse do cargo e de louvação do orixá pelo iniciado.....	123
Figura 29 – Louvação.....	124
Figura 30 – Banquete dos orixás.....	125
Figura 31 – Limpeza das mãos.....	126
Figura 32 – Cartaz de divulgação do Festival de Cultura do Jacintinho.....	205
Figura 33 – Cartaz de divulgação da celebração em memória do Quebra de 1912.....	221

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Características dos orixás	48
Quadro 02 – Orixás segundo suas nações	51
Quadro 03 – Estrutura hierárquica de um terreiro	56
Quadro 04 – Analogia entre os orixás o os santos do catolicismo	82

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 A RELIGIOSIDADE DO MUNDO AFRICANO: TRADIÇÃO, ISLAMISMO E CRISTIANISMO	23
3 ORIXÁS.....	34
3.1 Divindades africanas	34
3.2 Culto aos orixás no Brasil	52
4 O TRÁFICO DE ESCRAVOS AFRICANOS	60
4.1 O comércio árabe-muçulmano	60
4.2 O comércio no Atlântico.....	65
4.3 A escravidão no Brasil.....	69
5 HIBRIDISMOS NO BRASIL.....	78
5.1 As apropriações e adaptações do candomblé.....	78
5.2 Novos padrões de religiosidade	86
6 HISTÓRIA ORAL E A CONSTRUÇÃO DA CÁPSULA NARRATIVA	94
6.1 Experiência de campo	99
6.1.1 A trajetória da pesquisa	99
6.1.2 A experiência das cápsulas	102
6.1.3 As festas visitadas.....	105
7 NARRATIVAS	128
7.1 Wellington Fernando dos Santos	128
7.2 Paulo Victor de Oliveira	132
7.3 Edson de Lima Santos	141
7.4 Clébio Correia de Araújo.....	146
7.5 Igbonan Rocha	168

8 LEITURA	178
8.1 Laços familiares	178
8.2 Trajetória estudantil	187
8.3 A religiosidade	195
8.4 Contexto e comunidade religiosa	212
9 CONSIDERAÇÕES FINAIS	224
REFERÊNCIAS	229

1 INTRODUÇÃO

Trata-se de um estudo vinculado à linha de pesquisa em História Cultural, Representações e Historiografia, sob a perspectiva da História Oral, objetivando uma historiografia construída a partir de filhos-de-santo e história do candomblé, dando ênfase ao xangô em Alagoas, ao qual foram geradas cápsulas narrativas com filhos-de-santo de casas de culto de Maceió¹ e Arapiraca², consolidando um arcabouço documental direto com os que vivem a experiência dessa religião.

As cápsulas narrativas permitem um encontro fundamental na construção do texto, mantendo uma relação imediata com o presente, com as formações discursivas, as classes, os grupos, as singularidades, as falas, o discurso, o texto, a ficcionalidade das nossas maneiras de existir, tentando garantir *eticamente* a fala dos narradores em sua estrutura temporal, vivencial e narrativa (CALDAS, 2013).

A partir das narrativas, meu objetivo é perceber a compreensão e as percepções dos narradores, os quais são filhos-de-santo, de sua religiosidade e do contexto ao qual ela está inserida.

É Chartier (1987) quem nos diz que o principal objeto da história cultural é nos fazer entender “o modo como os diferentes lugares e momentos numa determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler” (CHARTIER, 1987, p. 16). É nesse sentido que adentraremos ao universo da religião.

Não irei problematizar o conceito, mas é necessário definir a etimologia: deriva do latim, podendo significar religar, reler ou reeleger. “Em todas está presente a ligação da humanidade com a divindade. Aparece então a primeira característica da religião: a ligação do homem com algo superior ou transcendente, o seu objeto” (COUTINHO, 2012, p. 176).

É de fundamental clareza, a definição dada por Coutinho para a pesquisa em questão, visto que iremos adentrar à religião candomblé.

Etimologicamente, o termo Candomblé é de origem bantu, da língua kikongo. Provém da palavra *ka-ndón-id-é* ou *kán-domb-ed-é*, derivada do verbo kulomba ou kandomba, o que indica a ação de venerar, adorar, orar e evocar (LIGIÉRO, 1993).

A religião candomblé é baseada no culto aos orixás. Os orixás são deuses que representam as forças da natureza: terra, fogo, água e ar. Não têm corpo material e sua força se materializa em seus adeptos: os filhos-de-santo.

¹ Município brasileiro da região Nordeste, capital do estado de Alagoas.

² Município brasileiro do estado de Alagoas, principal cidade do interior do estado.

Prandi (2001) faz uma análise sobre o conceito do candomblé e atenta para o fato que a literatura em si não dar conta de uma definição, mas nos diz que: “muitos aspectos das religiões afro-brasileiras podem ser melhor compreendidos quando se consideram as noções básicas de origem africana que os fundamentam (PRANDI, 2001, p. 43). Sob esse prisma, desenvolvo nas seções dois, três e quatro uma trajetória da história do homem africano para dar conta desse entendimento.

Dando seguimento à pesquisa, estudo esse ser religioso e africano, sob a ótica do candomblé, religião que se origina no Brasil no início do século XIX, na Bahia, tendo como grande influência as tradições iorubanas e fons, basicamente, e tendo como contrapartida o xangô de Pernambuco. Ambos se proliferaram por todo o Brasil dando seguimento aos diferentes ritos e nações (PRANDI, 2001). Em Alagoas, pela proximidade geográfica com Pernambuco, o que nos leva a denominá-los de estados-irmãos, não só pela geografia, mas também, pelas confluências políticas e culturais, a religião também passou a ser denominada xangô.

Partindo de Carneiro (1974)³ e Moura (2013) os significados acerca do termo Candomblé ainda permanecem, respectivamente, vinculados à ideia da *Festa* em lugar da *Celebração*, esta mais usual na literatura quando discute o *sagrado*, ao contrário daquela que recorre ao *profano*, no caso da Festa. Assim, como a vinculação do termo candomblé, no texto de Moura, está atrelado a termos pejorativos, a exemplo de “*tralha*”, derivada de processos judiciais que, necessariamente, passavam pelo registro policial. Ainda no contexto, do texto fornecido por Moura, a palavra *possessão* assume um destaque flagrante. Logo, vamos considerar o conceito de candomblé a partir da segunda opção conceitual dada por Moura que se assemelha ao texto de Prandi comentado acima, pesquisador contemporâneo tido como referência acadêmica ao tema pesquisado:

2. Culto africano às divindades africanas, os orixás. Hoje está espalhado por quase todo o Brasil, mas durante a escravidão foi religião de escravos. Atualmente sua maior concentração encontra-se na Bahia, onde as casas de culto, muitas delas centenárias, conservam a tradição. Duas características desses cultos são a *possessão* pela divindade, isto é, a divindade se apossa do crente dos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para comunicação com os mortais, e o caráter pessoal da divindade. A *possessão* pela divindade torna inconfundíveis os cultos de origem africana e exerce não sobre todos os crentes, mas sobre alguns eleitos, especialmente do sexo

³ As grandes festas anuais da religião negra. Hoje, porém, *candomblé* já é o próprio terreiro, sendo mesmo a expressão preferida. As festas anuais chamam-se hoje *obrigações*. Além destas grandes festas anuais, há ainda as festas particulares, de *dar comida ao santo*, realizadas intra-muros, festas das quais somente as filhas-de-santo e o pai ou a mãe-de-santo participam (CARNEIRO, 1974, p. 64-65). (grifos da fonte).

feminino. No candomblé são inseparáveis o oráculo e o mensageiro, isto é, Ifá (oráculo) e Exu (mensageiro) (MOURA, 2013, p. 81). (grifos da fonte).

Estudar o candomblé, sua história e suas práticas, tem gerado muito interesse por parte dos historiadores, o que anteriormente era visto apenas no campo da Antropologia. A ideia e o conteúdo, dessa pesquisa em história, estão distribuídos em oito seções, com exceção das Considerações Finais, que serão comentadas no momento oportuno:

PRIMEIRA: Introdução, que discorre sobre os aspectos do tema de uma maneira geral e sua estrutura, além de deixar claro a relevância da narrativa para o estudo das religiões tradicionais africanas, sob a perspectiva de Roger Chartier. Esboçamos sobre a História Oral e a Micro História, necessárias para o desenvolvimento metodológico da pesquisa.

A **SEGUNDA** consiste numa descrição, resultado de leituras fundamentais para nosso estudo sobre a religiosidade do mundo africano, abordando as três principais religiões do continente: a tradicional, o islamismo e o cristianismo. Nessa seção, discuto alguns conceitos significativos, como os de Jacques Le Goff sobre memória étnica característica de populações sem escrita; os de Mircea Eliade, que trata do mito e sua importância como história verdadeira; e de Marcel Mauss sobre os ritos.

A **TERCEIRA:** Orixás. Subdivido em: Divindades Africanas e Culto aos Orixás no Brasil. Em Divindades Africanas, utilizo a obra de Ki-Zerbo para enfatizar a importância da tradição oral africana, tendo como característica principal a utilização da história dos mitos, que dá todo o embasamento para o aporte historiográfico da África tradicional. Recorri a autores do início do século XX, como Nina Rodrigues e Arthur Ramos para discorrer sobre o ser supremo das religiões afro-brasileiras: Olorum, ao mesmo tempo em que utilizo Edson Carneiro, Volney Berkenbrock e Rubens Saraceni, com o mesmo intuito. O teórico Mircea Eliade embasa fundamentalmente a leitura, revelando o grau significativo de um ser supremo para as culturas tradicionais. Ainda discorro sobre orixás do panteão mitológico, não num todo, mas aos que me pareceram relevantes, no sentido de que, no Brasil, são os mais cultuados, utilizando a obra de Gaarder, Hellern e Notaker, Arthur Ramos e Roger Bastide. Nessa subseção, considere relevante apresentar dois quadros: um sobre as Características dos Orixás e outro sobre os Orixás e suas expectativas nações; em Culto aos Orixás no Brasil, mais uma vez utilizo a obra de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, precursores das pesquisas sobre o negro e sua religiosidade no país. Apresento, nessa subseção as questões políticas que envolveram o Quebra de 1912 em Alagoas, me reportando as explicações de Douglas Apratto Tenório e Ulisses Rafael. Roger Bastide também irá fornecer informações fundamentais sobre

as religiões africanas no Brasil, elucidando as diferenças entre os cultos na Bahia e Pernambuco.

A QUARTA PARTE: o Tráfico de Escravos Africanos, faço uso amplamente da obra de Elikia M'Bokolo para tratar a respeito do comércio árabe-muçulmano e o comércio no Atlântico, com algumas considerações de Knight, Talib e Curtin, da obra História Geral da África. Nessas primeiras duas subseções apresento os mapas do tráfico de africanos para o mundo árabe-muçulmano e Ásia oriental e os tráficos negreiros nos séculos XV-XVIII. Em escravidão no Brasil, terceira subseção dessa quarta parte, disponho mais uma vez das elucidicações de Volney Berkenbrock para discutir a introdução do homem africano como escravo em terras coloniais portuguesas. O mapa de Manolo Florentino apresenta as rotas marítimas principais de abastecimento de africanos para o Porto do Rio de Janeiro, àquela época o principal porto de chegada de escravos no Brasil. Berkenbrock relata sobre a forma de tratamento dada ao africano e as consequências para a vida e a saúde desse indivíduo, a qual ilustro os castigos físicos, utilizando imagem da obra de Carlos Haag. Com a obra de Emilia Vioti da Costa, sirvo-me dela para descrever as atividades de trabalho que esses homens, sendo escravos se inseriam quando chegavam ao Brasil.

A QUINTA seção trata dos hibridismos no Brasil. Utilizo hibridismo com base nas leituras de Roger Chartier e Canclíni, buscando um termo mais contemporâneo para as questões do sincretismo religioso no Brasil. Nessa seção, os autores Arthur Ramos, Volney Berkenbrock, Roger Bastide são referenciados. Falo das perdas, apropriações e adaptações que o candomblé sofreu e de como os cultos afros se espalharam pelo Brasil. Apresento um quadro de analogias entre os orixás e os santos católicos adaptado da obra de Rober Bastide. Sobre a ideia de raça, utilizo a obra de Nina Rodrigues, que discute sobre a inferioridade racial no início do século XX. Finalizo com as elucidicações de Edward Said que esclarece sobre as questões de supremacia de raça no embate entre ocidente e oriente. Em novos padrões de religiosidade, a ênfase é dada ao surgimento da umbanda, religião com aspectos característicos do catolicismo, religiões indígenas, espiritismo kardecista e candomblé. A discussão gira em torno do embranquecimento dos orixás e cristianização das entidades espirituais, tais como os pretos velhos e pombas-giras, que dão um caráter dual entre o bem e o mal, respectivamente.

A SEXTA seção trata da História Oral, enquanto campo de saber de onde se extraem os principais conceitos metodológicos e de procedimentos para gerar a construção das cápsulas narrativas. Como parâmetros, utilizo os conceitos de José Carlos Sebe B. Mehy e Alberto Lins Caldas, colocando em evidência na construção da História Oral, o narrador. Na

seção, relato a trajetória da pesquisa, desde o início do mestrado, passando pelo entendimento da construção das cápsulas narrativas, até as visitas realizadas durante as festas dos terreiros, onde tive a oportunidade de registrar alguns momentos que traduzo em algumas imagens que estão distribuídas na seção.

A SÉTIMA parte caracteriza o eixo principal do trabalho: são as cápsulas narrativas, propriamente ditas. Consiste nos textos construídos pelos narradores num total de cinco filhos-de-santo. A quantidade e o gênero dos narradores ocorreram de modo espontâneo, conforme a oportunidade foi surgindo. Quando consegui as cinco narrativas, e as transcrevi, eu e meu orientador, percebemos que tínhamos um volume de histórias de vida bastante intenso. O fato de todos serem homens também não foi premeditado. Tive mais acesso a eles. As mulheres se mostravam mais tímidas quando abordadas. Registrei as narrativas das experiências desses atores e em momento algum interferi, questionei, expus minha opinião ou direcionei suas falas, assim mantendo sua narrativa, sua temporalidade, sua maneira de ordenar e expor como indica essa perspectiva de História Oral. As cápsulas narrativas são o eixo documental da dissertação e seu momento de maior valor, pois eticamente estão ali algumas narrativas de vida que dão conta da existência de uma religião que vive à margem da sociedade e que aqui dizem livremente sobre suas vidas, crenças, experiências e opiniões dos narradores. São elas um momento de uma religião, numa cidade específica, em relações específicas.

A OITAVA seção consiste numa análise, ou leitura, sobre os aspectos pessoais das narrativas (família, estudos e religião) e as relações vitais entre os aspectos históricos, pessoais, religiosos que são abordados nas falas dos narradores relacionando esse trajeto com a bibliografia e as fontes.

O problema da pesquisa consiste em construir, a partir dos textos gerados, as leituras e a partir delas buscar um significado religioso e histórico e estabelecer, através de uma interpretação singular os motivos pelos quais levaram esses indivíduos a se tornarem filhos-de-santo, ao mesmo tempo em que identificamos também o conhecimento histórico acerca da religião nesse discurso. Ouvindo-os podemos extrair esse conhecimento? É possível construir uma pesquisa direcionada para o estudo histórico das religiões de matriz africana a partir das narrativas de filhos-de-santo, analisando-as? Esse é, justamente, o problema maior do estudo: em primeira ordem, registrar as narrativas de filhos-de-santo, pois é delas que nasce a problemática da pesquisa; num segundo momento, identificar na história de vida dos narradores, elementos significativos para a história do candomblé. Não faremos uma mensuração dos resultados obtidos, haja vista que o trabalho estuda vidas particulares, mas

será possível uma comparação entre elas. Temos três narradores que tiveram os mesmos motivos para estarem no candomblé: nasceram no terreiro; e dois deles tiveram motivos relativamente semelhantes: o de identificar-se com a religião, seja pelo acolhimento, seja pela busca individual a um pertencimento.

Obviamente que foram necessárias leituras de um referencial básico, daí a existência das cinco PRIMEIRAS seções do trabalho e, nesse sentido, fiz questão de descrever sobre a importância das tradições africanas, da importância mitológica, da escravidão no Brasil e dos hibridismos no país, porque é a partir delas que se forma e embasa o candomblé.

É salutar destacar, que tinha a ideia de que os narradores teriam uma visão sobre o valor histórico da religião ao qual eles pertencem e da relação das suas vidas com a religião. Essas respostas serão construídas ao longo da “Leitura”, onde apresento aspectos comuns e contraditórios das narrativas com a bibliografia.

É inegável a contribuição da oralidade para o estudo da África tradicional e do mesmo modo que não posso dissociar, também, as religiões tradicionais da África da história desses povos, não posso dissociar a palavra da preservação de suas religiões.

Conseqüentemente, essa máxima também é válida e garante a manutenção das religiões de matriz africana no Brasil, mesmo que tenham passado por várias questões como o sincretismo religioso e o surgimento da umbanda, o candomblé mantém-se resistente. De fato, apropriou-se de representações típicas do catolicismo, inseriu entidades⁴ espirituais da umbanda, como os caboclos, os pretos velhos, as pombas-giras, mas têm mantido a valorização de seus orixás.

A história do candomblé vai ser construída dessa forma, tanto em seu território de origem, como em terras brasileiras: através da palavra. Aliás, a palavra para as culturas africanas de tradições orais tem um alto nível de significação. “A proibição da mentira deve-se ao fato de que a principal condição para a realização dos atos rituais é oficiante estar em harmonia antes de manipular as forças da vida, e a mentira corrompe o rito” (SILVÉRIO, 2013, p. 58).

Partindo desse princípio, da representatividade da palavra, busco estabelecer, a partir das narrativas dos filhos-de-santo, um roteiro para pesquisas históricas, pois acredito que essas narrativas estão impregnadas de saberes históricos repassados e vivenciados por esses narradores.

⁴ Espíritos de mortos que descem ao plano material através da incorporação de médiuns.

Assim como na África, onde a educação tradicional começa no seio da família, a qual é responsável pelas primeiras lições de vida, e pais, mães e pessoas mais velhas são responsáveis por ministrarem essas lições, os terreiros, miniaturas da representação dessa cultura, também valorizam essas tradições, repassando muitos dos ensinamentos através da oralidade, respeitando-se os mais velhos e a ordem hierárquica familiar do terreiro.

Vale, para essa pesquisa, o papel significativo da tradição oral para os estudos científicos. Em nosso caso, as narrativas não são apenas uma fonte, mas também a metodologia e a essência estabelecida para dar um sentido de originalidade aos nossos estudos.

Tenho como objetivo geral: investigar os aspectos históricos apontados nas narrativas, relacionando-as com as fontes e a bibliografia. Especificamente, nossos objetivos são: (1) compreender a tradição oral, os mitos, a importância da palavra e a cosmovisão africana (o que é o homem, o universo, a divindade). Nessa cosmovisão, verificar o suporte para a construção da pessoa no candomblé, relacionando-a com a África tradicional, dando ênfase à herança afro-brasileira-religiosa e apresentar como esses mitos reforçam a ideia de ser humano conectado com a divindade e como pessoa, elemento central da vida, entrelaçado com seu criador; (2) traçar um percurso histórico do africano escravizado até sua chegada ao Brasil, abordando os aspectos religiosos que lhe sucederam, ao ponto de surgirem no país, o sincretismo religioso, a umbanda e por fim a apropriação desses elementos na religião de origem: candomblé. Abordo também o xangô em Alagoas a partir do evento Quebra dos Terreiros de 1912 e o que decorreu a partir desse acontecimento na construção do culto religioso e nos aspectos dos indivíduos que a ele pertence. (3) Entender como se estrutura a noção de pessoa na relação com Deus, observando qual o sentido de religiosidade para o africano e para o brasileiro, como a pessoa é vista nessa relação com o divino e o que isso tem a ver com a identidade dos filhos-de-santo e do candomblé, em específico o xangô em Alagoas; (4) elaborar análises a partir de leituras realizadas e vinculadas às narrativas dos filhos-de-santo, traçando um panorama particular, histórico e religioso a fim de contextualizar e embasar cientificamente essas narrativas.

Trata-se de uma pesquisa que tem como proposta inicial uma linha específica em História Cultural, baseada em narrativas de histórias de vida valorizando as subjetividades da palavra construída inteiramente pelo narrador.

Posso destacar três teses de doutorado, todas da Universidade de São Paulo (USP) com direcionamento semelhante ao dessa dissertação, as quais considero salutar o destaque, em se tratando da utilização da História Oral:

- Calama: uma comunidade no rio Madeira, de Alberto Lins Caldas (2000);
- Seringueiros da Amazônia: sobreviventes da fatura, de Nilton Santos (2002);
- Experiência e memória: a palavra contada e a palavra cantada de um nordestino na Amazônia, de Fabíola Holanda Barbosa (2006).

Sob essa perspectiva, desenvolvi esse estudo, acreditando no significado que ele terá não apenas sob o ponto de vista histórico-cultural que será apontado pelos narradores, mas também pela ênfase teórico-metodológica na História Oral.

Essa investigação está inserida nos campos da História Cultural e da História Oral cujos protagonistas são filhos-de-santo de nações jêjes e nagôs. Entendo que a partir de suas narrativas posso construir leituras históricas as quais estão, em algum momento, sem qualquer intervenção de minha parte, relacionadas às religiões de matriz africana. Dessa maneira, irei construindo uma trajetória significativa do que representa o candomblé para esses narradores.

Deixo claro, aqui, o sentido da narrativa (dos filhos-de-santo) e seu papel significativo nesse estudo, dado por Chartier (1987) visto, inclusive como um retorno a ela (à narrativa), face a estrutura intelectual e científica, portanto documental, dada até então, mas que o autor retoma, dando-lhe valor e representatividade:

[...] esse retorno à narrativa significa uma renúncia às explicações coerentes e científicas [...]. Por um lado, onde se pensa identificar um regresso do relato a uma história que o teria desqualificado e abandonado, é necessário reconhecer, com Ricoeur, o inverso, isto é, a plena pertença da história, em todas as suas formas, mesmo as mais estruturais, ao domínio da narrativa. Toda a escrita propriamente histórica constrói-se, com efeito, a partir das fórmulas que são as do relato ou da encenação em forma de intriga (CHARTIER, 1987, p.81).

A História Oral nesse estudo recebe um espaço muito particular, haja vista que seu contexto não se assemelha ao que normalmente é trabalhado em diversas outras pesquisas: o de estabelecer e ordenar procedimentos de trabalho, portanto, a apresento num capítulo à parte, abrindo um espaço para desenvolver esse tema, em particular, com ênfase na construção da cápsula narrativa. Não se trata, também, de utilizar fragmentos de fontes orais ou entrevistas de pessoas, mas de enaltecer a história de vida dos narradores e perceber que, através dessas narrativas, consegui construir um roteiro historiográfico capaz de abordar temas importantes ao qual se propõe a pesquisa.

A História Oral é uma metodologia de pesquisa voltada para o estudo do tempo presente e se baseia na voz de testemunhas, com o objetivo de escutar e compreender o pensamento dos atores sociais que vão, ao narrar,

construindo ao mesmo tempo a sua história pessoa e a da sua comunidade (LIMA, 2004, p. 137).

Aqui a História Oral faz aproximadamente o papel da Micro História⁵, tocando “vidas menores” para compreender redes históricas, sociais, linguísticas e antropológicas mais vastas.

O objeto de estudo do micro-historiador não precisa ser, desta maneira, o espaço micro-recortado. Pode ser uma prática social específica, a trajetória de determinados atores sociais, um núcleo de representações, uma ocorrência (por exemplo, um crime) ou qualquer outro aspecto que o historiador considere revelador em relação aos problemas sociais ou culturais que está disposto a examinar. Se ele elabora a biografia ou a “história de vida” de um indivíduo (e frequentemente escolherá um indivíduo anônimo) o que o estará interessando não é propriamente biografar este indivíduo, mas sim os aspectos que poderá perceber através do exame micro-localizado desta vida (BARROS, 2007a, p. 169). (grifos da fonte).

A elucidação de Barros (2007a) a respeito do objeto de estudo do micro-historiador, tem a ver com minha percepção investigativa, haja vista que, irei, a partir das cápsulas narrativas, elaborar uma compreensão historiográfica sobre os fatos narrados.

Tanto a História Oral quanto a Micro História traz uma perspectiva de quebra de paradigma, no momento em que rompe com o tradicionalismo e o positivismo. Esse novo fazer historiográfico preocupa-se não mais com os grandes heróis e seus feitos, mas com o personagem anônimo e os modos de viver singulares. A História Oral humaniza a História, enquanto a Micro História torna possível a historiografia dos anônimos.

⁵A Micro História é uma escola historiográfica italiana, que deu seus primeiros sinais de vida na década de 1970, com os artigos publicados e intitulados “*Quaderni Storici*”. Em seguida, Carlos Ginzburg e Giovanni Levi organizam uma coleção intitulada “Micro História”. Tem como aspecto marcante o rompimento com as abordagens marxistas, estruturalistas e econômico sociais. Em contrapartida, aproxima-se da Antropologia, dando espaço à cultura (LEVI, 2000; BURKE, 2008).

2 A RELIGIOSIDADE DO MUNDO AFRICANO: TRADIÇÃO, ISLAMISMO E CRISTIANISMO

Na África pré-colonial, as religiões encontradas eram: as cristãs, pelo contato com o mundo católico; a muçulmana, do contato com o mundo islâmico e as religiões animistas, que não eram nem cristãs, nem muçulmanas, ditas, também, religiões tradicionais africanas. Nesse período pré-colonial, que antecede a chegada dos navegadores europeus ao continente, a partir do século XVI, afim de explorar a mão de obra negra e escrava, já se reconhece a importância dessas três vertentes religiosas.

Devido, possivelmente, à diversidade religiosa existente, as religiões animistas tendiam a ser caracterizadas pelo politeísmo, enquanto as religiões cristã e muçulmana eram monoteístas. No entanto, percebe-se que ocorreu uma tendência à redução dessa pluralidade a poucos tipos religiosos:

Uma divindade suprema, geralmente um deus solar e muitas vezes explicitamente identificado a Rá; uma deusa-consorte, que é o Olho de Rá; o deus-filho guerreiro, como Hórus-Anhur; um deus morto, como Osíris (Seker, Seph etc.) (SILVÉRIO, 2013, p. 165).

No século III da era cristã, a presença de romanos na Núbia, norte do continente africano, dá início ao processo de cristianização na região. Silvério (2013, p. 213) afirma que “a religião cristã já se infiltrara aos poucos na Núbia bem antes da sua conversão oficial em 543” e a essas alturas, o Egito também já tinha, em parte, se convertido ao cristianismo. O fato, é que os egípcios também influenciaram os núbios nessa conversão. E nesse processo, já no século VI, tínhamos uma Núbia cristã.

Na Etiópia, o cristianismo foi iniciado no século IV, em muito influenciado por religiosos vindos do Império Bizantino, auxiliados por religiosos nativos e estrangeiros.

A conversão oficial de Axum⁶ ao cristianismo monofisita⁷, no começo do século IV da Era Crista, é um evento de grande importância histórica. Ligações muito estreitas foram nutridas com a primeira potência cristã da época: o Império bizantino (SILVÉRIO, 2013, p. 404).

⁶ Cidade do norte da Etiópia.

⁷ O Império Bizantino se dividiu entre duas teorias religiosas: a matriz do cristianismo ortodoxo, oficialmente reconhecido pela corte imperial bizantina e pela cúria romana e a igreja monofisita, que surge no sul do império e que defende um só Deus absoluto e uma só natureza, rejeitando a tríade divina. O cristianismo monofisita facilitou a aproximação, mais tarde, com o islamismo (MONTEIRO, 2004).

Os que se converteram ao islamismo devem-se ao fato do contato com o mundo árabe ter-se estabelecido a partir do século VII, através das conquistas do Egito e da Cirenaica (atual região da Líbia), no Norte da África.

Mais tarde, no século VII, surgem os primeiros emigrantes muçulmanos na Etiópia, o que influenciou essa região a uma nova fé: o islamismo. Ao mesmo tempo, o Egito, também no século VII, volta-se ao islamismo, por influência dos árabes, isolando a Núbia do comércio com o Mediterrâneo. Foi um período que a Núbia se defendia das invasões árabes, construindo muralhas ao redor das cidades. Portanto, o período que vai do século VII ao século XI caracterizou-se pela difusão do islamismo, em decorrência do avanço comercial e político do Império Árabe. E assim, o cristianismo e as religiões tradicionais vão perdendo seu espaço para o islamismo. Aliás, o cristianismo desaparece de todo o norte da África, sobrevivendo uma pequena minoria na Núbia, Etiópia e Egito (SILVÉRIO, 2013).

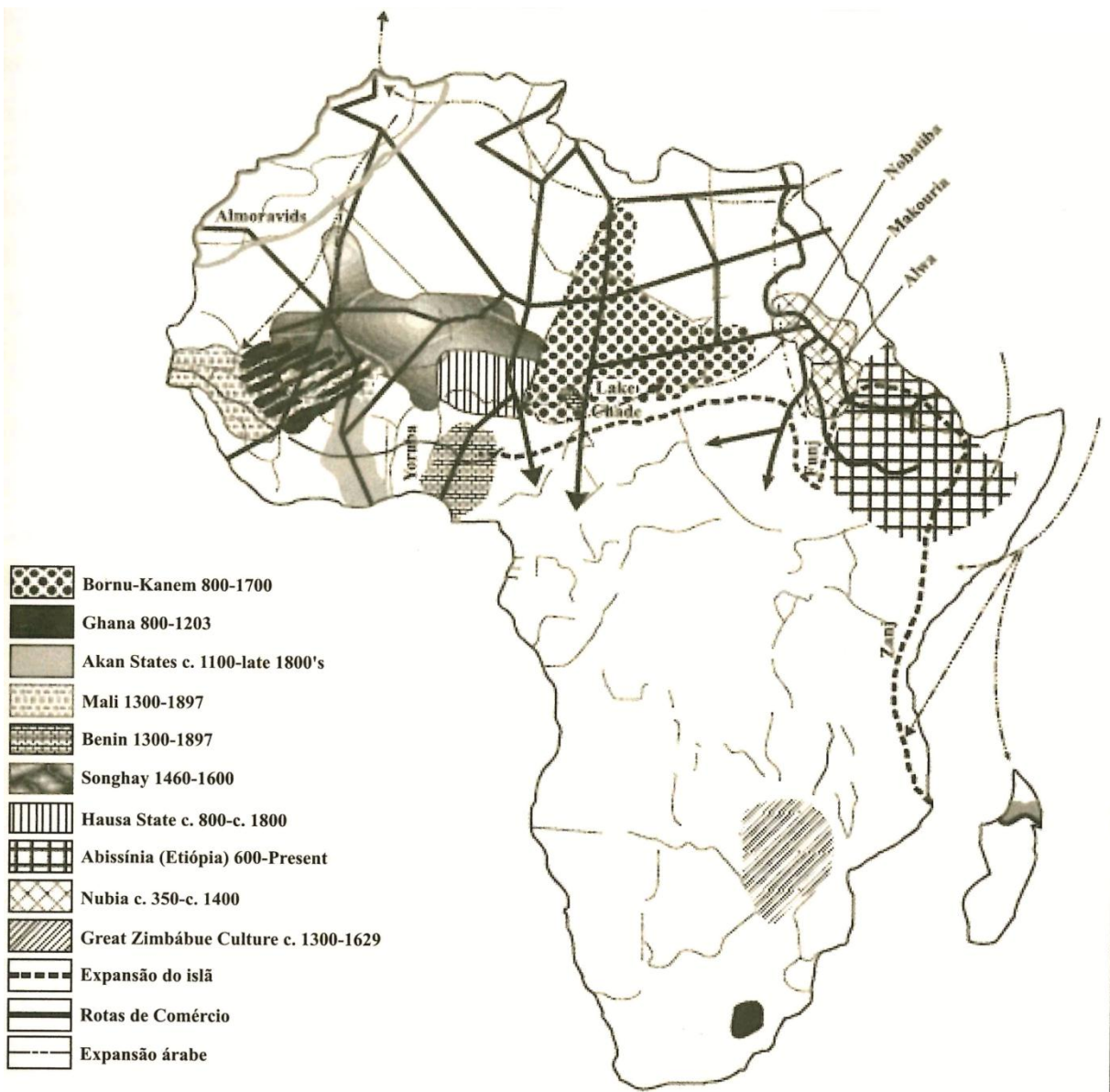
No século VIII, todo o litoral africano do Mediterrâneo fazia parte do mundo islâmico. Aos poucos, avançaram para o sul e os tuaregues (filhos do deserto) também foram convertidos, mas mantendo algumas tradições animistas.

Entre os séculos XI e XII, a parte ocidental e central do Sahel e litorais do mar Vermelho e Somália foram convertidas. Nessa época, o norte de Moçambique já fazia parte do mundo islâmico. Ao longo dos séculos, conforme Visentini, Ribeiro e Pereira (2013), foram convertidas as regiões que vão do Golfo da Guiné ao Senegal até o centro da Nigéria e Tchad, no centro do Sudão, na Eritreia e parte norte de Moçambique e Madagascar.

Em fins do século XVI e início do século XVII, Portugal lançou sobre parte do continente africano sua força católica. Enquanto isso, o Egito tinha se tornado o centro cultural do mundo muçulmano. Vale ressaltar, como bem destaca Silvério (2013), que tanto o cristianismo, como o islamismo assumiram características muito peculiares à personalidade africana, ou seja, as religiões monoteístas eram africanizadas.

A Figura 01 vai destacar a expansão do islã e os impérios africanos apresentando a movimentação que vai ocorrer a partir do século VII no continente africano. Percebe-se que cem anos depois da presença muçulmana, todo o norte da África, o litoral mediterrâneo, estava tomado pelos povos islâmicos. Com isso, deu-se a conversão dos povos que ali habitavam. Ao longo dos séculos essa expansão vai tomando espaço para outras regiões e em direção ao centro do continente.

Figura 01 – A expansão do islã e os impérios africanos



Fonte: VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2013, p. 37.

A África moderna⁸ apresenta um quadro semelhante ao da África pré-colonial em relação às principais religiões. São elas: o cristianismo, que abrange, principalmente, a parte sul e litorânea do leste e oeste do continente; o islamismo, na parte setentrional árabe; e as religiões primais, as quais, segundo Gaarder, Hellern e Notaker (2013) são difundidas, mas sofrem o processo de desaparecimento.

⁸ O termo designado corresponde ao período iniciado no século XV. Vale salientar, que esse termo faz parte de uma divisão histórica do Ocidente, e a utilizo, nesse contexto, devido ao seu uso na obra dos autores Gaarder, Hellern e Notaker (2013). O termo é propício, visto que utilizo, também, “África pré-colonial”, se referindo à África antes do período caracterizado pelo início da chegada dos europeus.

Vissentini, Ribeiro e Pereira (2013, p. 20) nos revelam que, o cristianismo é “a crença mais difundida”, e o islamismo “são as principais religiões” do continente, e que “cerca de 15% dos povos africanos ainda praticam religiões animistas ou locais, e grande parte da atividade cultural africana concentra-se na família e no grupo étnico”.

Alguns reinos, como por exemplo, o reino Congo, se converteram ao catolicismo, devido ao contato que tiveram com missionários, mercadores e colonos. Franz (2012) destaca que o catolicismo, no reino Congo, adotou propriedades próprias do catolicismo europeu e associou-o à religião tradicional centro-africana, assimilando para si apenas o que era interessante para eles, daí ela utilizar em sua pesquisa, o termo catolicismo africano. Da região Congo-Angola vieram muitos indivíduos para o Brasil, principalmente durante o século XVII, para a exploração do ouro nas Minas Gerais. Desse contato e das relações estabelecidas, ocorreu mais uma influência cristã no continente africano.

As religiões tradicionais africanas têm sido mitigadas ao longo de séculos, tendo dificuldade na sobrevivência, principalmente por seu fundamento ser baseado no repasse de forma oral, ou seja, de pai para filho, de família para família, de povo para povo. Essa forma de oralidade está presente, de uma maneira geral, em toda a sociedade do continente africano. Tudo se passa pela oralidade. Nas tradições africanas, “a palavra falada tinha caráter sagrado, vinculado a sua origem divina e as forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, **[a palavra]**⁹ era utilizada com prudência” (SILVÉRIO, 2013, p. 56).

Le Goff (2003) trata desses aspectos em suas elucidações sobre memória e para isso, diferencia-a de acordo com as sociedades: “sociedades de memória essencialmente oral e sociedades de memória essencialmente escrita” (LE GOFF, 2003, p. 423). No que cabe às sociedades de tradição oral, como as da África que aqui me reporto, ele define-a como memória étnica, predominante nas sociedades sem escrita, ditas “selvagens”, fundamentalmente baseadas na existência das etnias ou das famílias, construídas em torno dos mitos de origem, que têm nas figuras dos seus homens-memória, a guarda de suas tradições históricas, muito embora, funcione com eficiência, a memória coletiva.

Nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa (LE GOFF, 2003, p. 427).

⁹ Grifo meu.

A questão da palavra, na África tradicional, é ou faz parte de um contexto social, religioso e mágico, por assim dizer, é preferível a morte que o descumprimento da palavra dada. “Aquele que falta a palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta” (SILVÉRIO, 2013, p. 57). A questão da herança ancestral, a valorização da ancestralidade e das pessoas idosas, é o que há de mais valoroso nas tradições africanas.

Os aspectos que envolvem a vida, desde o conhecimento à recreação, fazem parte da experiência, da oralidade e da totalidade do indivíduo. Para o homem africano, todas as coisas interagem e se relacionam. Estão ligadas num todo, que fazem parte do mundo. Além da importância da tradição oral, vale ressaltar que o olhar do homem africano para as coisas do mundo está imbuído e envolvido sob um aspecto religioso, e sob esse prisma, não se violam as leis sagradas. Dessa forma, regem esse olhar religioso, forças ocultas, ou ação mágica, possíveis de serem manipuladas na intenção de serem restabelecidos o equilíbrio e a harmonia, sejam externos ou internos ao homem. Essa ação mágica, essa magia, pode ser benéfica ou maléfica, conforme o direcionamento dado. Nesse sentido, essa relação da religiosidade com a magia, não foi, nem entendida, nem aceita pelo colonizador europeu, visto a palavra “magia” ter, para o povo europeu, uma conotação negativa.

Existem pesquisas sobre os grandes impérios africanos do norte: “os primeiros trabalhos sobre a história da África são tão antigos quanto o início da história da escrita” (SILVÉRIO, 2013, p. 25), porém, aqui, minha preocupação não se remete ao estudo da história ou da religiosidade dessa parte do continente africano, a qual foi bastante explorada por historiadores do velho mundo mediterrâneo e os da civilização islâmica medieval, que amplamente disseminaram o cristianismo e o islamismo.

Interessa-nos a história da África baseada nas tradições orais, da África mergulhada no tempo mítico e da África contada a partir do século XV, após o contato com o Ocidente, no período de expansão marítima da Europa, onde ela não é mais contada por nativos africanos, mas por relatos das observações feitas por mercadores, colonizadores e missionários, os quais mantinham contato com parte da África e tinham um olhar diferenciado, ocidental e europeizado daquelas regiões. Interessa-nos, também, uma África descoberta pelos pesquisadores, a partir do início do século XX, e os que trataram de abordar o culto religioso desses povos aqui no Brasil.

Algum avanço tem ocorrido no estudo da história da África, visto que antropólogos, sociólogos e historiadores modernos se debruçam ao estudo dela, e apesar de ainda ser uma visão externa, os métodos utilizados por esses pesquisadores são mais modernos e nos aproximam um pouco mais da genuinidade das tradições religiosas africanas.

A respeito das religiões primais, ou tribais, uma das maneiras mais utilizadas para esse repasse é, justamente, as histórias contadas ao longo de centenas de anos, através das gerações, valendo-se da memória coletiva. Na África de tradições orais, tudo é narrado de forma mágica, mitológica e está relacionado com a religião. Até mesmo as guerras fazem relação com a religião “por ser a arte da guerra, em parte, um exercício de magia”. Baseada nas histórias contadas concentram-se as histórias mais relevantes e significativas, que é o homem.

Conforme Silvério (2013, p. 58):

O mito foi feito com uma parcela de tudo o que existiu antes dele. Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) encontram-se nele. A iniciação o fará descobrir a sua própria relação com o mundo das forças e o conduzirá ao autodomínio, sendo a finalidade última tornar-se um “homem completo”.

Os mitos que sobreviveram através da tradição oral retratam de modo uníssono uma variação religiosa, que possivelmente não retrata, em sua gênese, a riqueza religiosa de todos os reinos¹⁰ existentes no continente africano. No entanto, na medida em que esses reinos se comunicavam entre si, eles também se deixavam influenciar. “Sua história fala de diversas migrações, dos contatos que cruzaram as divisões tribais e da formação de grandes Estados” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 98).

O mundo tradicional africano deriva de um grande número de mitos, ritos e crenças. Para essas sociedades, o mito designa uma história verdadeira, além de possuir um caráter sagrado, exemplar e significativo. Essa visão entrou em conflito com o mundo judeu-cristão, pois nele, o mito foi relegado ao campo da falsidade e desacreditado, passando a ser verdade apenas o que estava contido no velho e no novo testamento (ELIADE, 1994).

Eliade (1994) defende a compreensão das estruturas mitológicas das diversas sociedades arcaicas, as quais tinham no mito uma forma de conduta similar, que por sua vez, elucidava os fenômenos culturais existentes nessas sociedades:

Somente quando encaradas por uma perspectiva histórico-religiosa é que formas de conduta similares poderão revelar-se como fenômenos de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo (ELIADE, 1994, p. 9-10).

¹⁰ Tribo é o termo empregado por Gaarder, Hellern e Notaker, mas preferi utilizar outro conceito, partindo do princípio das elucidações de Silvério (2013, p. 424) dada à justificativa apontada por ele: “As cidades-Estado são, na verdade, reinos reduzidos às dimensões de uma cidade e seus arredores. As cidades hauçá e as cidades ioruba do Benin constituem os casos mais típicos, com instituições bastante elaboradas e uma corte formada por funcionários e pela aristocracia. A comunidade cultural é o cimento que une esses Estados, frequentemente em guerra entre si. Assim, banimos do nosso vocabulário as expressões ‘sociedade sem Estado’ e ‘sociedade segmentar’. Também banimos termos como ‘tribo’, ‘camita’”.

Existe toda uma complexidade em torno da compreensão do mito em Eliade (1994). O autor atribui funções ao mito, como as de contar uma história sagrada ou de relatar um acontecimento primordial, a gênese, o princípio, mas de maneira fabulosa:

[...] o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. [...] o mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. [...] Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo (ELIADE, 1994, p. 11). (Grifos da fonte).

Portanto, o mito trata de uma verdade, de uma história verdadeira, visto ser uma história religiosa, uma história sagrada. Refere-se ao real, ao Cosmos, à origem do mundo e da morte, fatos sagrados e sobrenaturais. No mito, os personagens não são seres humanos. São deuses ou heróis civilizadores. As realidades são sagradas e reais por excelência (ELIADE, 1992).

Enquanto Eliade (1992) diz que é preciso celebrar o mito, demonstrar o conhecimento sobre ele, Silvério (2013) aponta as formas como ele é celebrado: por meio de epopeias ou crônicas, cantadas pelos grupos sociais, ao som dos tambores, numa celebração que une canto, música e dança. Há toda uma interpretação lúdica envolvendo a história, a botânica, a psicologia, fisiologia, religião etc. das tradições africanas.

Através dos mitos e dos entes sobrenaturais foram desenvolvidos comportamentos que mais tarde serão adotados pelo homem, ou seja, o mito é verdadeiro, porque ele é sagrado, e sendo sagrado não pode ser falso, e porquanto nosso comportamento existe, porque primeiro existiu os entes sagrados e sobrenaturais, os quais apenas os imitamos:

O mito conta a história da primeira pescaria, efetuada por um Ente Sobrenatural, e dessa forma revela simultaneamente um ato sobre-humano, ensina aos homens como devem efetuá-lo por seu turno e, finalmente, explica por que essa tribo deve nutrir-se dessa maneira (ELIADE, 1992, p. 16).

Por outro lado, o que está relacionado às iniciativas do homem, sem possuir um modelo mítico, pertence, segundo Eliade (1992), à esfera do profano. Tanto mais distante o homem for do Ser sagrado, mais distante do real ele se coloca. O homem profano escreve sua história utilizando-se da história humana. O homem sagrado utiliza-se da história sagrada revelada pelos mitos. Por isso, estão na esfera do mito, os modelos de todos os ritos

pertencentes ao reino, de representações significativas, como: “alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc.” (ELIADE, 1992, p. 51). A partir daí, o homem imita e reproduz suas ações, imita os deuses:

[...] Ao imitar os deuses, o homem mantém-se no sagrado e, conseqüentemente, na realidade; (2) por outro lado, graças a reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo (ELIADE, 1992, p. 52).

Nas religiões tradicionais africanas, o respeito ao clã é mais significativo que o respeito ao indivíduo. No reino, a valorização está imbuída de valores muito mais amplos que os valores dados à família, haja vista que nesse caso, fazem parte não só os vivos, como também os mortos. Os ancestrais tornam-se espécie de divindades e o dever dos vivos é cultuá-los e se responsabilizar pela manutenção da preservação e organização das tradições da família. Daí a importância da família gerar muitos filhos: para que o laço entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos se perpetue.

O clã ou linhagem é a forma rudimentar do Estado; seus membros reconhecem um ancestral comum e vivem sob a autoridade de um chefe eleito ou de um patriarca, cuja função essencial é zelar por uma divisão equitativa dos ganhos do grupo; é pai provedor e pai justiceiro. O clã vive num território de limites precisos ou possui uma área de reserva no caso de seus membros praticarem a pecuária itinerante. [...] O reino congrega vários clãs, sendo o rei, frequentemente, um chefe de clã que impôs sua autoridade a outros clãs [...] (NIANE, 2010, p. 40).

Cada clã possui seu rei, ou seja, seu chefe. Seu poder varia, a depender do clã ao qual esteja inserido e pode sofrer, ao longo do tempo, mudanças. Esse fator foi muito comum durante o período da colonização da África pelas potências europeias. Cabe ao rei às decisões políticas, de justiça e de segurança e religiosas, pois ele é também o sacerdote. Nota-se, aqui, que não há distinção entre as tarefas de um rei. Elas são cumulativas e ele é o representante dos deuses na Terra, por isso tantas responsabilidades (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013).

Baseada em mitos, a religiosidade do reino possui seu deus supremo, individualmente, recebendo uma variada denominação. Ao deus supremo cabe: o poder de conceder a fertilidade; a responsabilidade pela criação de todas as coisas vivas existentes no mundo, desde os animais ao ser humano; a criação das leis que o reino deve obedecer e se responsabilizar, inclusive, pelo destino de cada ser vivo; governar a vida do ser humano e controlar a fortuna boa ou má dela.

Há uma relação da natureza com o sagrado, que é facilmente compreensível e identificável num mundo em que a criação divina é responsável por todo o Cosmo sacralizado, imbuído de organicidade real, viva e sagrada. Os deuses são representados por elementos naturais, seja o Céu, a Terra, ou uma Pedra. “Para o homem religioso, o ‘sobrenatural’ está indissolúvelmente ligado ao ‘natural’” (ELIADE, 1992, p. 59).

Em narrativas sobre esse deus supremo, havia uma época, quando tudo era bom, que ele se mantinha mais próximo do ser humano. No entanto, após um desentendimento, entre ambos, o deus se afastou. Como consequência desse afastamento, o homem passou a procurar deuses ou espíritos menores para que lhe socorresse (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013).

De acordo com a tradição, esses deuses permanecem nas florestas, nas planícies e nas montanhas, nos rios e nos lagos. Estão associados aos raios, trovões, cachoeiras, enfim, aos fenômenos naturais:

A religião ganda, praticada pelo povo Baganda, de Uganda, tem um *deus supremo* chamado Katonda, porém o culto mais importante se dirige a uma constelação de divindades menores. Uma delas é o *deus da água*, Mukasa, o qual governa a fertilidade e a saúde. Há ainda o *deus da guerra*, Kibuka, que no passado exigia sacrifícios humanos. Também é costumeiro tratar os espíritos dos mortos com respeito; o culto aos antepassados é um dos aspectos mais típicos da religião africana (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 100).

Acreditava-se que os antepassados assumiam a mesma aparência de quando vivos e que no mundo dos mortos, os espíritos permaneciam num mundo semelhante ao dos vivos. Os mortos podiam se revelar aos vivos tanto com uma aparência humana, quanto com uma aparência animal.

Existe uma hierarquia dada ao espírito ancestral, que está relacionada ao papel ou função que este assumia em vida na família, ou seja, o pai fundador de uma família era cultuado como um deus acima dos outros deuses.

A relação dos ancestrais, tornado deuses, mantém-se pela força das oferendas, dos sacrifícios feitos pelos vivos, os quais são representados por um patriarca nesses rituais. Se os espíritos dos ancestrais não recebessem as oferendas, eles cessariam a sua existência:

Fazer um sacrifício a um ancestral pode ser algo bastante simples. Um membro da tribo vai até o túmulo de seu pai, por exemplo, oferece uma pequena quantidade de comida e bebida, e pede ajuda para resolver uma situação difícil (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 101).

As oferendas são basicamente comida e bebida, que são colocadas frente ao túmulo do morto, acompanhadas de um pedido de proteção. Quando há a necessidade de pedir uma boa caça, ou uma boa safra, o pedido e a oferenda são feitos pelo chefe do clã. É a chamada oferenda familiar coletiva,

[...] comandada pelo chefe da família que presta homenagem aos pais já falecidos, os espíritos mais proeminentes. Ter status é fundamental, e o chefe da família é o único que tem o direito de fazer esse sacrifício; só que ele o faz, em nome de toda a família (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 101).

Nessa situação, os primeiros frutos colhidos são oferecidos aos espíritos dos chefes. São realizadas orações, cantos, danças e os participantes se enfeitam com máscaras e adornos. Esses ritos são considerados sagrados, ou um dom da divindade. De modo que o sangue dado por sacrifício representa um conforto aos ancestrais, da mesma maneira que as oferendas são para os parentes já falecidos, uma maneira de serem auxiliados para não “viverem” no mundo dos modos da generosidade dos mais ricos (KI-ZERBO, 2010).

As concepções de Marcell Mauss (2007) sobre sacrifício partem da análise que o autor realiza a respeito sobre o sacrifício e a dádiva, o sacrifício e o alimento e o sacrifício e o contrato, baseado nas antigas populações. No candomblé, ao contrário do cristianismo, o sacrifício é pago antes de a dádiva ser recebida. Doravante, no cristianismo, o pedido (promessa) é feito, e se realizado, é pago. Em ambos os casos, o princípio é o mesmo: estabelece-se um contrato. A diferença é que no caso do candomblé, o orixá faz a cobrança ao fiel e a dádiva é sempre renovada. O orixá não se satisfaz, ao mesmo tempo em que outros orixás também podem fazer seus pedidos.

Os ritos, os quais podem ser mágicos, são elementos da magia, mas não podem ser confundidos com os ritos religiosos, muito embora, nas religiões tradicionais africanas, são detectados alguns ritos mágicos, como os ritos de passagem¹¹.

O candomblé é uma religião mágica. Segundo Prandi (2004) pressupõe o uso de forças sobrenaturais para a intervenção nesse mundo “[...] o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático [...]” (PRANDI, 2004, p. 228). Diz Mauss (2007) que a magia constitui toda a vida mística e científica do homem primitivo. Cabe-nos entender o que Mauss (2007, p. 55) compreende como magia:

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional;

¹¹ Os ritos de passagem, ou ritos de iniciação, ou feitura de santo representam um renascimento.

chamamos *representações mágicas* as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos mágicos*. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos. (Grifos da fonte).

Essa compreensão confere aos ritos mágicos e à magia, o *status* de fatos de tradição, ou seja, precisam ser repetidos e acreditados por todo o grupo ao qual pertence.

Os ritos mágicos e os ritos religiosos se diferenciam, porque os indivíduos que o fazem não podem ser os mesmos. Se um sacerdote faz magia ele dá as costas para a sua função de origem, para o sagrado.

Enquanto o rito mágico é realizado às escuras, o rito sagrado é feito à luz do dia. O rito mágico é antirreligioso, não faz parte do culto. A magia é definida “pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais” (MAUSS, 2007, p. 61).

Por hora, fiquemos com essas elucidações. Retomarei a discussão em torno do rito em “Culto aos Orixás no Brasil”. Passo ao entendimento sobre os orixás e sua mitologia, em “Divindades Africanas”.

3 ORIXÁS

Não é pretensão abordar a mitologia dos orixás, tal qual Reginaldo Prandi o fez em sua obra magnífica “Mitologia dos Orixás”. Um volume completo, editado pela companhia das Letras, composto por 591 páginas que narra as lendas e a mitologia sobre Exu, Ogum, Oxóssi, Erinlé, Logum Edé, Otim, Ossaim, Iroco, Ocô, Orô, Oquê, Nanã, Obaluaê, Oxumarê, Euá, Xangô, Oiá, Obá, Oxum, Iá Mi Oxorongá, Ibejis, Yemanjá, Olocum, Onilé, Ajê Xalugá, Odudua, Oraniã, Orunmilá, Ajalá, Ori, Oxaguiã, Oxalá¹², muito embora, utilizo a obra como uma de minhas referências (PRANDI, 2001a). Cabe-me mais apresentar, nessa ocasião, de forma muito mais sucinta, a mitologia dos orixás, para um entendimento do significado e do papel do que poderíamos considerar como uma das bases da religião africana tradicional, em conjunto com a magia, o rito e a tradição oral.

3.1 Divindades africanas

A tradição oral africana não trata apenas de um relato mitológico ou histórico, ou lendas, mas de aspectos que fazem parte de uma grande escala da vida, onde espiritual e material não se dissociam. A tradição oral é ao mesmo tempo: “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação” (KI-ZERBO, 2010, p. 169).

A oralidade não é apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que se confere à história do continente africano uma notável originalidade (KI-ZERBO, 2010, p. 35).

Conforme Ki-Zerbo (2010) a história de todos os povos tem como base as questões mitológicas, visto toda história e origem ter seu cunho sagrado. Há, no homem africano, uma relação muito forte com seu antepassado. Essa relação faz com que seus ancestrais sejam evocados, vinculados à história dos seus orixás, seus “deuses”: uma visão religiosa concebida por todas as tradições africanas. Essas histórias foram repassadas tradicionalmente, quer dizer: de forma oral, numa herança que vai se perpetuando de geração a geração. O contexto mágico-religioso e social reflete a herança dos ancestrais, o respeito pela pessoa idosa e por sua palavra, caracterizando um patrimônio na formação de um povo.

¹² Essa obra de Reginaldo Prandi é fruto de consulta a centenas de títulos, entre livros, artigos, teses etc., que tratam sobre as religiões dos orixás.

A história do homem da África tradicional faz parte, significativamente, da simbiose entre todas as histórias, “uma vez que, segundo o mito, foi feito com uma parcela de tudo o que existiu antes dele. Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) encontram-se nele, conjugados a forças múltiplas e a faculdades superiores” (KI-ZERBO, 2010, p. 184).

A história dos mitos trata das questões das forças da natureza e dos fenômenos naturais, aceitando todas as imagens e lendas legadas pela tradição. O legado das tradições orais, que explica as lendas de origem do povo iorubá, decerto não foi cientificamente comprovado e em alguns casos, os trabalhos arqueológicos já trataram de confirmar as tradições orais.

Darei atenção à religiosidade da tradição iorubá, a qual explica as relações da natureza e de seus fenômenos com a origem do mundo e da humanidade e que, com a força da oralidade, chegou até o continente americano trazida pelos africanos, os quais, por sua vez, eram trazidos pelos portugueses, forçadamente, nos navios negreiros.

Nos flancos sonoros dos navios negreiros vieram não só os filhos da Noite, mas também os seus deuses, os orixás dos bosques, dos rios e do céu africano. É verdade que, no cais dos portos brasileiros, o capelão esperava os nagôs, os jejes, os angolas – capelães das cidades, capelães dos engenhos, para lhes ensinar as preces latinas e os batizar com o Espírito Santo. Os negros confundiriam suas divindades sombrias com os santos católicos, mas continuariam, por meio dos cantos e das danças tradicionais, a adorar os deuses de além-mar. E assim nasceu o candomblé, perdurando até os nossos dias, apesar das muitas transformações por que passou (BASTIDE, 2001, p. 327).

Segundo a tradição iorubá, o mundo foi criado e é governado por Olodumare ou Olorum, dito o Ser Supremo. São deuses responsáveis por aspectos da natureza e algumas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. Não existe descrição para Olorum. Segundo Saraceni (2014, p. 27), visto ele ser “o princípio da Criação, da vida, e o criador de todos os Orixás”. Outros adjetivos são dados a Ele, como: Sagrado, Divino Criador, Criador de tudo e de todos, Onipresente, Criador e gerador de todos os espíritos, Criador e gerador das energias originais em todos os seus padrões, Criador e gerador de todas as formas (SARACENI, 2014). Olorum está acima de todos os demais orixás, portanto, a comunicação entre os homens e ele, só se dá através das divindades secundárias: os orixás (RAMOS, 2001).

Na visão de Carneiro (1936), aqui, no Brasil: “[...] há por cima de todos os orixás, o grande deus Ôlôrún hoje confundido com o Deus dos cristãos, sob a influência dos missionários” (CARNEIRO, 1936, p. 32). Ramos (2001, p. 39) diz que: “*Olorum* é quase um deus semelhante ao das religiões monoteístas [...]”. Na opinião de Nina Rodrigues (2010), um

dos primeiros pesquisadores sobre a religião negra no Brasil, num olhar preconceituoso do início do século XX, Olorum era considerado uma “concepção da minoria inteligente” (RODRIGUES, 2010, p. 242).

De acordo com as pesquisas de Ramos (2001), em meados da década de 1930, Olorum já era uma divindade esquecida, na Bahia e no Rio de Janeiro, no entanto, há pesquisadores que alegam que Olorum¹³ não tenha desaparecido dos terreiros de Alagoas, talvez, o povo-de-santo apenas tenha esquecido seu significado e recebido outra denominação. Nas palavras de Eliade (1992, p. 61-62):

Os seres supremos de estrutura celeste¹⁴ têm tendência a desaparecer do culto; “afastam-se” dos homens, retiram-se para o Céu e tornam-se *dei otiosi*. Numa palavra, pode-se dizer que esses deuses, depois de terem criado o Cosmos, a vida e o homem, sentem uma espécie de “fadiga”, como se o enorme empreendimento da Criação lhes tivesse esgotado os recursos. Retiram-se, pois, para o Céu, deixando na Terra um filho ou um demiurgo, para acabar ou aperfeiçoar a Criação. Aos poucos, o lugar deles é tomado por outras figuras divinas: os Antepassados míticos, as Deusas Mães, os Deuses fecundadores etc. [...].

Berkenbrock (2012) nos explica que Olorum é um ser supremo e é quem dá a responsabilidade para orixás regerem o Aiyé¹⁵. A força dos orixás e do Aiyé é de Olorum. Diz a mitologia africana, que Olorum é auxiliado por Obatalá, Orixalá, Oxalá, ou Oxalufã. É o grande orixá responsável pela criação do mundo natural, a humanidade e o mundo social. Criou o homem, o princípio da vida, da respiração, do ar. É o Céu-Deus, o maior de todos os santos. Tem um caráter bissexual. Simboliza as energias produtivas da natureza (RAMOS, 2001).

Obatalá nas culturas tradicionais africanas substituiu Olorum na função de cuidar, concluir e governar a criação:

[...] o grande deus Celeste, o Ser supremo, criador e onipotente, desempenha um papel insignificante na vida religiosa da tribo. Encontra-se muito longe, ou é bom demais para ter necessidade de um culto propriamente dito, e invocam-no apenas em casos extremos. Assim, por exemplo, o Olorum (“Proprietário do Céu”) dos iorubas, depois de ter iniciado a criação do mundo, confiou a um deus inferior, Óbatalá, o cuidado de concluí-lo e governá-lo. Quanto a Olorum, retirou-se definitivamente dos negócios terrestres e humanos, e não há templos, nem estátuas, nem sacerdotes deste

¹³ Em “Narrativas”, o narrador Clébio Araújo, filho-de-santo da Casa de Xangô, em Arapiraca, em determinado momento da sua fala, agradece a Olorum. O narrador Wellington Fernando também o menciona, quando pede a Deus e a Olorum.

¹⁴ Assim como Olorum: “O Deus do Céu dos iorubas, da Costa dos Escravos, chama-se Olorum, literalmente proprietário do Céu” (ELÍADE, 1992, p. 60).

¹⁵ Mundo terrestre.

Deus supremo. Todavia, é invocado, como último recurso, em tempos de calamidade (ELIADE, 1992, p. 62).

Obatalá casou-se com Odudúa, a Terra, e tiveram dois filhos: Aganjú, a terra firme, e Yemanjá, as águas. Aganjú casa-se com Yemanjá e nasce Orungan, o ar. Orungan se apaixona por Yemanjá e é perseguida por seu filho até a morte. Dos seios de Yemanjá nascem dois rios, e do seu ventre nascem Dadá, deusa dos vegetais. De acordo com Carneiro (1936), essa lenda sequer é conhecida na Bahia. Em vez de Obatalá, o orixá mais conhecido na Bahia, é Oxalá¹⁶, o que para Nina Rodrigues (2010) simboliza a riqueza e a fecundidade.

A Figura 02 refere-se à estatueta feminina iorubá consagrada ao culto de Obatalá, o orixá da criatividade. Comumente vestida com um tecido branco, tal como os sacerdotes e os adoradores desse deus; porta uma pulseira de ferro; um colar de contas brancas, como um pingente. O recipiente que segura é destinado a receber a oferenda do sangue branco do caramujo, símbolo da paz e da calma. Representa o elemento feminino do orixá, e o masculino é figurado por uma estatueta segurando um leque e um enxota-moscas (SILVÉRIO, 2013).

¹⁶ Orixá do equilíbrio emocional, considerado o maior de todas as divindades, o pai de todos os orixás. Deus supremo. São símbolos: os tecidos em algodão e a cor branca. Na umbanda, os médiuns não incorporam Oxalá. Recebe os nomes de Obatalá e Orixalá. É associado a Jesus Cristo. Sexta-feira é dia de Oxalá, dia de vestir branco, de ter paz (MELO, 200-).

Figura 02 – Obatalá, orixá da criatividade



Fonte: SILVÉRIO, 2013.

Xangô, deus do trovão e do raio. É um dos mais poderosos do panteão. Orixá da vida, da proteção, da justiça e do fogo. Caracterizado, principalmente, por sua virilidade e justiça. Nos rituais, Xangô é complementado por Yansã (Ele o raio, ela a tempestade), uma de suas esposas. Governador da justiça, Xangô foi um dos primeiros reis de Oyó, cidade iorubana. Patrono do candomblé e da umbanda, religiões dos orixás no Brasil.

Figura 03 – Deus do trovão da Nigéria



Fonte: Domínio Público, 2011.

Obs.: Escultura em madeira. Obra executada por Lamidi Olonade Fakeye (1928-2009).

O culto a Xangô é tão forte que em algumas regiões do Brasil, como Alagoas e Pernambuco, é sinônimo do próprio culto. Na explicação de Roger Bastide (1971, p. 267): “O Xangô foi assim chamado pelos brancos em razão da importância que nêle aí exerce o deus

Shangô”. Do mesmo modo que o xangô, o candomblé também é uma denominação dada pelos brancos.

[...] o candomblé designa primitivamente tôda dança de negros, tanto profana quanto religiosa; o sentido da dança profana é o único que permaneceu no extremo sul do Brasil, no Uruguai e na Argentina. É provável que os escravos tenham disfarçado seus cultos de início, [...] atrás dessas danças profanas (BASTIDE, 1971, p. 267).

Yansã (Oiá), deusa do rio Niger, deusa dos raios, trovões e das tempestades (no Brasil, recebeu a incumbência de dirigir o vento, as tempestades e a sensualidade feminina; senhora do raio e soberana dos espíritos mortos), senhora dos eguns, da água e da sensualidade. Simboliza as pessoas guerreiras, determinadas e vivazes. Em alguns rituais é chamada de Oiá. É representada pelo chifre de búfalo e um alfange.

São considerados os filhos de Oxalá: Oxaguiã ou Ajagunã. Falam Gaarder, Hellern e Notaker (2013, p. 23-24):

[...] Oxaguiã ou Ajagunã é o criador da cultura material, inventor do pilão que prepara o alimento e é quem rege o conflito entre os povos. É considerado no Brasil uma invocação de Oxalá quando jovem e guerreiro. Odudua é o criador da Terra, ancestral dos iorubás e, juntamente com Oraniã, o responsável pelo surgimento das cidades.

Odudua, no Brasil, quase que desapareceu por completo. Alguns de seus aspectos são confundidos com os do próprio Oxalá. Desse grupo fazem parte: Ajalá, responsável pelo destino dos homens, seja bom ou mau; fabrica a cabeça dos homens e das mulheres, por isso tal responsabilidade; Ori, portador da individualidade de cada ser humano, por isso, divindade da cabeça.

Obá, deusa do rio Obá (no Brasil, dirige a correnteza dos rios e a vida doméstica das mulheres) (CARNEIRO, 1936; GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013).

Segundo Ortiz (apud RAMOS, 2001, p. 42), Exu “é um Orixá temido e respeitado”. Seu aspecto impõe respeito, provavelmente por sua associação com o raio e o trovão e esse caráter destruidor desses dois elementos da natureza.

Carneiro (1936) registra Exu como o orixá das trevas, representante das forças inimigas ou contrárias do homem. Ele mora nas encruzilhadas, ruas e estradas. Gaarder, Hellern e Notaker (2013) tem uma visão diferenciada de Exu: dizem que este orixá tem a função de mensageiro, é o elo de comunicação entre os orixás e os humanos e sua participação é imprescindível, visto que, sem ele, “não existe movimento, mudança ou

reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 21).

Figura 04 – Exus de ferro



Fonte: PRANDI, 2001b.
Obs.: Bahia, anos 1950.

Berkenbrock (2012) diz que Exu é a figura central do candomblé e a ele é dada a função de mensageiro e mediador, de tal forma que todas as atividades religiosas no

candomblé precisam da sua presença e iniciam-se, sempre os trabalhos, com uma oferenda a Exu. Tamanha é sua importância que:

Toda existência individualizada tem seu Exu. Cada Orixá tem inclusive seu Exu [...]. Cada pessoa, cada cidade, cada povo, cada coisa, cada existência tem seu Exu individual e pessoal (BERKENBROCK, 2012, p. 232).

O orixá só mantém contato com seu acompanhante se houver Exu. Sem Exu, ele existe, mas não mantém contato com seus filhos. A ele é dado vários nomes: Bará, Êlêgbá e Êlêgbará (Nina Rodrigues); Senhor Lêba (Arthur Ramos). Ramos (2001) diz que os afro-baianos o assimilam à figura do demônio dos católicos, e que mesmo assim o temem e o respeitam, sendo objeto de culto.

Segundo Silva (2005, p. 13):

Os cultos afro-brasileiros, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos [...] têm sido associados a certos estereótipos como “magia negra” [...] superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. Alguns desses atributos foram, inclusive, reforçados pelos primeiros estudiosos do assunto que, [...] viam as religiões de transe como formas “primitivas” ou “atrasadas” de culto [...].

No entanto, os autores Gaarder, Hellern e Notaker (2013) explicam o fato de Exu estar associado ao mal, ou ao diabo: os europeus cristãos, primeiros missionários que tiveram contato com o povo ioruba na África, trataram de associá-lo ao diabo, o que o faz carregar essa característica pejorativa até os dias de hoje. Bastide (1971) também aborda esse lado dúbio de Exu. Ele diz:

Todas as divindades são ambivalentes, tanto podem fazer o bem como o mal, e se Exu é uma personalidade particularmente maliciosa, protege também seus próprios fiéis e serve àqueles que lhe oferecem sacrifícios [...] (BASTIDE, 1971, p. 348).

Os traços dessa ambivalência são apontados pelo autor, em nota:

- 1º. É deus-guia – intermediário entre dois mundos, mensageiro das orações dos homens. É quem primeiro recebe o sacrifício.
- 2º. Divindade de orientação – abre e fecha caminhos.
- 3º. Deus manhoso – gosta de brincar, de pregar peças más nas pessoas, de irritar os melhores amigos ou de armar confusão nas reuniões, apesar de ter bom coração.
- 4º. Patrono dos mágicos – devido a sua força.

Bastide (1971) também aponta os motivos pelos quais o orixá se desenvolveu dessa forma no Brasil:

1°. Por conta da escravidão. No Brasil colonial, os negros utilizavam-se de Exu para lutar contra os brancos, devido ao seu caráter de feiticeiro, portanto, o lado sinistro se sobrepôs ao lado mensageiro do orixá, tornando-se um deus que mata, envenena, enlouquece, ao mesmo tempo em que, para seus fiéis, torna-se o protetor, o salvador e o amigo.

2°. Apesar da abolição da escravidão, o caráter diabólico de Exu não foi abandonado, visto as perseguições policiais sofridas pelos negros e por seu culto religioso, a que Bastide, diminutivamente, denomina de seitas africanas, portanto o sacrifício (ebó) oferecido a Exu permaneceu do mesmo modo que da época do colonialismo.

Na mitologia, Exu é escravo de Ogum¹⁷, deus das lutas e da guerra (CARNEIRO, 1936); Ogum governa o ferro, a metalurgia e a guerra. Em sua origem é dada a ele o papel de dono dos caminhos, da tecnologia, da caça e da pesca, que eram atividades essenciais aos povos mais antigos, sendo assim tinha uma proximidade com Oxóssi (deus dos caçadores), Erinlé, Logum Edé e Otim, que são orixás caçadores, ou donos da vegetação e da fauna (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013). Na Bahia e no Rio de Janeiro, Ogum, conforme Ramos (2001), é um dos orixás mais populares, porém seu papel vinculou-se à imagem do guerreiro, cortador de cabeças, brutal e briguento. As imagens do orixá Ogum da África e do que permaneceu no Brasil passou por um processo de mudança significativa, dada à inexistência de suas representações de origem no novo espaço geográfico, ou seja, aqui no Brasil, os africanos não possuíam sua agricultura ou seu artesanato de ferro, o que lhe deu uma outra função.

O regime servil tornou-se uma espécie de batalha sem trégua entre as duas raças, as duas grandes armas que o negro utilizou foram Exu e Ogum, Exu ou a magia, Ogum ou a revolta. [...] a camaradagem dessas duas divindades na mesma luta contra o branco assegurou sua união indissolúvel. [...] (BASTIDE, 1971, p. 351).

O saber ancestral está sob a égide de Nanã. Ela e outros orixás fazem parte do panteão da Terra, como Onilé (Mãe Terra e senhora do planeta). Onilé está presente em velhos candomblés, em um rito ou outro, mas não é com frequência que é encontrada. Nanã quem recebeu suas atribuições. Dona da lama do fundo dos lagos que modelou o ser humano, dona da água parada, é o orixá mais velho do panteão da América. Foi uma das primeiras

¹⁷ É simbolizado pelo azul escuro ou verde, mas podem ser encontradas cores distintas dessas, a depender da casa que o cultue. Possui como características: a determinação, a liderança, mas também a impulsividade e a violência. Tem como missão: proteger os pobres e injustiçados. É associado, no sincretismo, a São Jorge, que é santo guerreiro, mas pode aparecer ligado a São Sebastião e a Santo Antônio (MELO, 200-).

divindades a surgir na criação do mundo. Tem a missão de proteger os mortos e velar pelas novas vidas.

Figura 05 – Nanã



Fonte: VERGER, 1997.

É da mesma família de Oxumarê (o arco-íris; deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e propicia as boas colheitas), Omulu ou Obaluaê, ou ainda Xapanã e

Sapatá (senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa. Conhece os segredos e a cura dessas doenças).

Omolu¹⁸ é um orixá malfazejo, conforme Ramos (2001) e Euá (preside o solo sagrado onde repousam os mortos).

Iroco também pode fazer parte desse panteão, mas, no Brasil, seu culto é raro. Iroco é a árvore centenária e em sua copa habitam aves misteriosas, temidas portadoras do feitiço (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013).

Faz parte do culto aos orixás femininos, Yemanjá. Senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens, dos peixes, rege o equilíbrio emocional e a loucura. Orixá discreto e maternal. Tem relação com as espumas das águas salgadas e a missão de proteger os homens que tiram o sustento do mar. Possivelmente o orixá mais conhecido no Brasil, onde é a soberana dos mares e oceanos. Definida como a rainha das águas e a grande mãe. Veste-se com roupas na cor azul claro e carrega seu abebê (espelho e leque). Recebe também os nomes Iara, Indaiá, Janaína, Ynaê, Estrela do Mar. Na África, os mares e oceanos são regidos por Olocum, que no Brasil não é cultuado. Há também, na África, o orixá do mar, Ajê Xalugá, porém, no Brasil, o culto é inexistente, exceto por alguns candomblés que cultivam a busca de raízes culturais antigas. É o orixá regente da conquista da riqueza, da prosperidade material, dos negócios lucrativos (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013). Yemanjá, além de compor o panteão feminino, compõe também o panteão dos orixás das águas e seu estudo merece uma pesquisa única, visto sua importância para os iorubanos, para o candomblé no Brasil e o próprio sincretismo religioso¹⁹ brasileiro.

¹⁸ Orixá da Terra, da vida e da morte, da cura e da doença. Na umbanda, os filhos de fé não incorporam Omolu. Ele manifesta-se através da possessão mediúnicamente de espíritos desencarnados ligados aos pretos velhos, símbolos da sabedoria. Recebe as denominações Obaluaíê e Xapanã. Quando recebem espíritos devotos de Omolu, os filhos encurvam o corpo quase até o chão. Omolu representa a vida e a morte (MELO, 200-).

¹⁹ Conforme Cacciatore (1988) é uma mistura de pensamentos ou opiniões diversas para formar um único. Eclétismo. Assimilação. Integração. No caso dos cultos afro-brasileiros, assimilação de um orixá, vodun ou divindade bântu a um santo católico, formando uma só divindade. Ex.: Oxalá = Sr. do Bonfim (BA); Ogun = São Jorge (Rio) etc.

Figura 06 – Yemanjá



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2014.

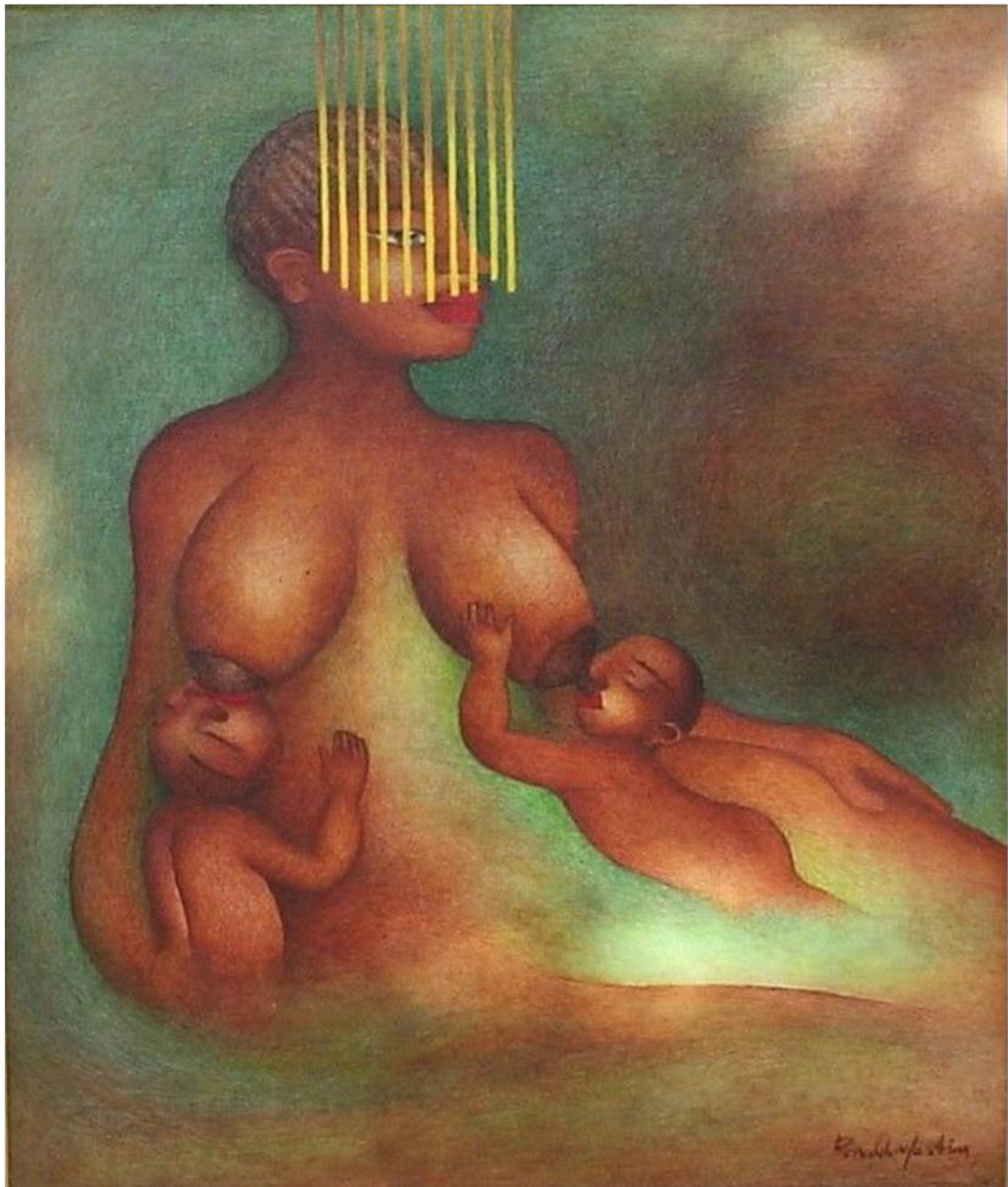
Obs.: Imagem de loja do mercado de Maceió.

Yansã ou Oiá, como é conhecida na Bahia, é um orixá das águas, dos ventos e das tempestades. Mulher de Xangô. Deusa do ouro e do amor, do esplendor, da fertilidade, da

paixão e da água doce, de onde nasce a vida. Traz em suas mãos o abebê, espelho e leque. É simbolizada pelas vestes na cor amarela ou dourada. Tem como características a beleza, a vaidade, a sensualidade, a determinação, a força de vontade e a perseverança, mas também é vista como tímida e imaculada.

Oxum também faz parte do panteão dos orixás das águas (rios e cachoeiras). Deusa do rio Oxum, na África; no Brasil, preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces. Oxum também faz parte do panteão dos orixás das águas (rios e cachoeiras). Conforme Ramos (2001) confunde-se com Yemanjá.

Figura 07 – Mamãe Oxum



Fonte: MARTINS, 2008.

As figuras femininas representam uma força mais íntima e mais próxima da vida. Representam a sexualidade, a fecundidade, a Terra, enfim, denotam um significado ao mesmo tempo sagrado, ao mesmo tempo concreto. “As grandes Deusas Mães e os Deuses fortes ou os gênios da fecundidade são claramente mais ‘dinâmicos’ e mais acessíveis aos homens do que o era o Deus criador” (ELIADE, 1992, p. 63).

Quadro 01 – Características dos orixás

ORIXÁ	CARACTERÍSTICAS
OXALÁ	Senhor da força; senhor do poder da vida.
EXU	Orixá mensageiro.
OXUM	Orixá das águas doces.
YEMANJÁ	Orixá rainha dos peixes das águas salgadas.
YANSÃ	Orixá dos ventos, das chuvas fortes, dos relâmpagos.
XANGÔ	Orixá da força do trovão e o fogo provocado pelos relâmpagos quando chegam à Terra (diz a lenda que “sem Yansã, Xangô não faz fogo)
OGUM ou OGUN	Senhor dos caminhos, desbravador dos caminhos, senhor do ferro.
OXOSSÍ	Orixá Odé, orixá caçador, senhor da fartura à mesa, senhor da caça.
OSSÃE ou OSSAIM	Orixá das folhas e, sem folhas, nada é possível na umbanda ou no candomblé. O dono, preservador das matas e florestas, das folhas medicinais, das ervas de culto.
OBÁ	A guerreira, a força da liberdade.
NANÃ	Senhora do lodo, das águas lodosas da junção entre o rio e o mar, fonte de vida. Senhora da morte.
OBALUAYÊ	“O dono da Terra, o Senhor da Terra”. O orixá das doenças, senhor dos mortos. (Conta a lenda que Obaluayê foi o único orixá que dominou a morte – Iku). É aquele que tira a doença, mas também aquele que dá a doença.
OXUMARÉ	Orixá do arco-íris. Um dos pontos de ligação entre o Aye (Terra) e o Orun (Céu). Também representa a fartura, o bem estar.

Fonte: BAPTISTA; FORTUNATO, 2013.

Seguem-se outros orixás: (1) Orô, espírito da floresta. É cultuado na África por uma sociedade secreta que é encarregada de punir bandidos, feiticeiros e mulheres adúlteras; (2) Oquê, montanha, elevação que nasce do oceano, a segurança da terra firme, base da vida humana; (3) Orunmilá ou Ifá é o conhecedor do destino dos homens, detentor do saber do oráculo, ensina-nos a resolver nossos problemas e aflições; é o orixá adivinho, diz Ramos (2001). Os sacerdotes de Orunmilá na África são os babalaôs²⁰, sábios que usam seus mistérios para resolver problemas e curar pessoas. Esse orixá é mais cultuado em Pernambuco, ou em terreiros que têm a pretensão de recuperar as tradições que se perderam ao longo do tempo; (4) Ossaim, cura pelo poder mágico das folhas. Sem Ossaim, nenhum remédio mágico funciona. Disputam com Orunmilá a cura dos males da saúde. No Brasil, seu culto é realizado em todos os templos, porém seus sacerdotes, que são os herboristas, não mais existem em nossa cultura (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013).

O que pode ser percebido, é que cada orixá pode multiplicar-se em vários. Suas invocações são das mais diversas. As devoções variam e com elas os ritos, os cantos, as danças, as vestimentas, adereços, preferências alimentares, enfim... uma diversidade, quase sem fim.

Para os iorubás, homens e mulheres descendem de um orixá, por isso a utilização “filho de Yemanjá”, “filha de Oxóssi”, e assim por diante... dessa forma, herdamos do orixá, do qual descendemos, suas características, que têm a ver com características comuns a personalidade humana, como o gosto pelo luxo, por exemplo.

Os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem (PRANDI, 2001a, p. 24).

As sociedades iorubanas explicam sua história, relatam seu passado, a partir da mitologia dos orixás, a partir de situações que envolvem homens e deuses, animais e plantas, natureza e sociedade. A origem de tudo é explicada e narrada pelo mito. [...] “é pelo mito que

²⁰ Aquele que além de pai-de-santo, recebe e guarda os segredos do ifá. O ifá é um sistema de jogo de búzios utilizado no candomblé para adivinhação.

se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 24).

Tudo isso transmitido oralmente, pois não havia escrita para os povos iorubanos. Dessa maneira, essa mitologia foi reproduzida na América e só a partir do século XIX, é que os pesquisadores e estudiosos estrangeiros, passam a estudar e escrever sobre os aspectos dessa cultura.

Diz-se que, aqui no Brasil, alguns cadernos com o conhecimento mítico, são guardados e mantidos em segredo pelo povo-de-santo, no entanto, segundo Gaarder, Hellern e Notaker (2013), a maioria desse povo no período pós-abolição, é ágrafo, embora sabe-se que alguns dos homens escravizados, principalmente dos centros urbanos, chegavam a aprender a ler e escrever. É o que apresenta, por exemplo, Wissenbach (2002) em sua pesquisa sobre cultura escrita e escravidão quando refere-se ao Tratado, datado do século XVIII, encontrado por Stuart Schwartz, historiador norte-americano, onde traz à tona um texto de autoria dos escravos do Engenho Santana de Ilhéus, na Bahia. Além desse texto, a autora refere-se a pequenos bilhetes, rezas e preces, que confirmam a existência de escravos alfabetizados na língua portuguesa.

Salienta-se que, o primeiro documento escrito que contém a mitologia dos orixás, foi escrito por Agenor Miranda Rocha, em 1928, na Bahia, no entanto, só no final da década de 1970 é que esse documento veio à tona.

No final do século XIX e início do século XX são realizadas algumas pesquisas sobre os mitos dos orixás e em meados da década de 1930, o registro passou a ser mais sistemático. Foi nessa época que os estudos de Artur Ramos acreditavam que a mitologia iorubá estava perdida (RAMOS, 1935), mas Roger Bastide, já nas duas décadas seguintes (1945 e 1958), percebe e descreve a presença significativa dos mitos.

[...] discerniu perfeitamente a presença viva dos mitos não só como narrativa, mas como substrato subentendido nos ritos mantidos nos terreiros, sobretudo nas danças, e na própria estrutura mental dos seguidores da religião dos orixás, tendo registrado inúmeros mitos (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2013, p. 26).

Entender a mitologia dos orixás, a história desses deuses africanos, é uma forma de compreender a estrutura ritualística do candomblé e sua forma expressiva de cultuar os orixás aqui no Brasil, que apresentou uma particularidade que fez com que esses orixás fossem cultuados de acordo com suas nações, atribuindo-lhes aspectos e por vezes até denominações diferentes. No Quadro 02 pode-se observar essa variação:

Quadro 02 – Orixás segundo suas nações

ORIXÁS (KETU)	ORIXÁS (NAGÔ)	VODUNS (JEJE)	INKICES		
			BANTU	ANGOLA	CONGO
OXALÁ	OXALÁ	OLISSASSA	LEMBA	LOMBARENGENGA ou CASSUNBENCA	LOMBA
YEMANJÁ	YEMANJÁ	ABOTÔ	DANDALUNDA	DANDALUNDA	PANDÁ KAIALA
EXU	EXU	ELEGBA ou LEGBÁ	BOMBOJIRO	ALUVAIS	BOMBOJIRA
OGUM	OGUM	GUM	ROXOMUCUMBÊ	ROCHA MUCUMBE	INCÔSSI MUCUMBE
XANGÔ	XANGÔ	HEVIOSO, SOBO (SOGBO) ou BADÊ	ZAZE	ZAZE, KIBUCO ou KIESSUBANGANGO	KAMBARANGUANJÊ
OXOSSI	OXOCÊ	AGUÊ (Bahia) ou	MUTAMBÔ	GONGONGBIRA	
		ODE (Recife)		MUTALOMBO	MUTACALOMBO
OSSAIM	OSSAIM	NEOSUMM	KATENDÊ	AGUE ou CATENDE	
YANSÃ	YANSÃ	ABÉ ou OIA	MAIONGA	MATAMBA	NUNVURUCOMABUVA
OXUM	OXUM	AZIRI	KISSUMBI		
OBÁ			OBACHI		
LOGUNEDÉ					
IBEJI		HOBO	VUNGE		
NANÃ		BURUCU	ZAMBARANDÁ		
OMULU	OMOLU	OBALUÊ	CAJANJÁ	CAVIUNGO CAJANJA	QUINCONGO
EWÁ		YEWA			
IROCO	IROCO*	LOKO	KITEMBO		
OXUMARÉ	OXUMARÊ	BESSEM ou OBÉSSEM	ANGOROMEA	ANGORÔ	ANGOROMEA
IFÁ		FÁ	KASSUMBENKA		
OLORUN	OLORUM	MAWINL-LISSA	ZAMBI	ZAMBI	ZAMBIAMPONGO

Fonte: BAPTISTA; FORTUNATO, 2013; BASTIDE, 1971.

*IROCO – A árvore sagrada

3.2 Culto aos orixás no Brasil

A religião na África ocupa um lugar de coesão e harmonia social, estabelecendo valores entre o homem e o mundo natural. Essa maneira de organizar a sociedade, própria das culturas iorubá e fon, juntamente com a tradição cultural do Congo, vêm formar o patrimônio cultural e religioso no Brasil. Iorubás e fons ficam conhecidos no Brasil como nagôs e jêjes²¹, respectivamente (LUZ, 2013).

Ramos (2001) pesquisou sobre os cultos e religiões negras no Brasil e os classificou como: religião jeje-nagô; culto malê; cultos de procedência bantu. O autor não acreditava em uma religião pura, face a interferência dos cultos entre si.

Apesar da importância de suas pesquisas, pois foram das primeiras a serem realizadas no Brasil sobre o tema, o autor trata a cultura negra, especificamente em nosso caso, a religião, como uma forma de representação não só primitiva, mas inferior. Para justificar seu discurso, fundamenta esse aspecto dos seus estudos em uma das obras de Niceforo: “*Antropologia dele classi povere*”, de 1908:

A etnografia das classes pobres é aproximada, página por página, à dos povos selvagens contemporâneos, e por consequência, ao pensamento, ao gesto, ao rito do homem pré-histórico, de que direta e lentamente provém, por via de sobrevivência (NICEFORO, 1908 apud RAMOS, 2001).

As observações feitas por Arthur Ramos são semelhantes às de Nina Rodrigues em relação às práticas religiosas realizadas no estado da Bahia, principalmente, e Rio de Janeiro, locais das pesquisas de ambos, quando se trata em concluir de onde vem toda a influência dos cultos: iorubá ou nagô do continente negro, sendo predominante ao culto jêje ou daomeanos e os tshis ou minas. Porém, Nina Rodrigues (2010) declara que, no Brasil, a prática maior é a jeje-nagô, daí o fato de mais tarde, Ramos (2001) defender a teoria da mestiçagem da religião e cultos negros.

Os estudiosos, nos séculos XIX e XX, sustentavam a ideia de raça e de hierarquização humana. Esse conceito era relacionado aos atributos físicos, morais e intelectuais, os quais justificavam as relações de poder existentes e naturalizavam as diferenças sociais. Só a partir de 1950, o conceito de raça começa a ser desconstruído, pois pesquisas no campo da genética provaram a não relação entre genes e comportamento, moral ou capacidade intelectual (TAMANO, 2013).

²¹ Prandi (1996) nos explica que a origem da palavra jêje vem do iorubá *adjeje* (estrangeiro, forasteiro). Em termos políticos não existe nação jêje. A nação jêje, aqui no Brasil, é formada pelos povos fons, mahins e axantis e também povos das regiões de Savalu e Abomei.

A mestiçagem foi tema recorrente para os intelectuais brasileiros do final do século XIX, início do XX. Os homens de ciência estudaram o grau de mistura racial do brasileiro e as suas consequências para o país, alertando para os males do cruzamento inter-racial, mas também buscando soluções que pudessem nos redimir. Os homens políticos, por sua vez, tinham a tarefa de fazer do país uma nação civilizada, fazê-lo progredir enquanto civilização nos moldes europeus. Destarte, o país oscilava entre o exemplo da inviabilidade total e da salvação por meio do branqueamento da população (TAMANO, 2013, p. 106).

Ramos (2001) atenta para a questão de que, no Brasil, a religião iorubá ainda iria se deparar com a religião católica, considerada pelo autor como crença superior. A mitologia primitiva dos orixás, ligada fortemente às forças da natureza foi aos poucos se afastando do fetichismo iorubá, dando espaço à religião católica, justificando o que é chamado de sincretismo religioso.

De acordo com Berkenbrock (2012), os terreiros são representações da realidade que viviam os africanos em seu continente, embora existam diferenças entre os terreiros brasileiros e os terreiros africanos. Vários elementos religiosos se perderam de lá para cá. Além disso, na África, cada terreiro cultua apenas um orixá, enquanto que no Brasil, um terreiro cultua vários. Do Carmo também faz referência a esse aspecto peculiar do candomblé brasileiro: “Na África, o culto aos orixás não tem a maleabilidade que se pode notar no Brasil. As seitas são determinadas pelo culto a um determinado orixá, e o templo dedicado a essa divindade não terá outros orixás. Há regiões inteiras dedicadas ao culto de um único orixá” (DO CARMO, 1987, p. 27). Justifica-se pelo fato de que, no Brasil, os negros de diversas regiões, concentravam-se num só espaço, urbano ou rural, mas que tratou se unir todos os orixás que ali se encontravam representados. Diferentemente do que acontece na África, que o indivíduo pertencia ao orixá protetor de sua cidade, no Brasil o que define essa relação é o jogo de búzios. É quem determina quem preside a vida do filho-de-santo (DO CARMO, 1987).

A perda dos elementos do culto afro faz parte das ligações da memória coletiva com o conjunto das imagens mentais. Isso significa dizer que os ritos são lembrados na medida em que o grupo ou a comunidade se reúne e retoma sua estrutura, porém, de acordo com Bastide (1971, p. 344-345):

O que preocupa de imediato o negro não é tanto o mito, mas o rito, não é tanto o significado intelectual das cerimônias, como seu valor prático. [...] A religião do candomblé é pragmática até em seus êxtases, no mergulho que dá na grande noite obscura do transe, porque a participação com o divino reforça a saúde, melhora a situação na vida, favorece a sorte. Um certo tipo de “saúde”, material ou social, individual ou coletiva, relaciona-se ao cumprimento regular e escrupuloso dos papéis constantes do todo ritual [...].

Arthur Ramos (2001) registra que os terreiros eram alocados em lugares mais afastados dos centros urbanos. Em “Animismo Fetichista” (1935), Nina Rodrigues diz que os terreiros eram escondidos, porque “obedecia a razões determinadas, como a necessidade de obtenção de efeitos sugestivos”. Por sua vez, Ramos (2001) alega que não havia nenhuma relação dessa teoria de Rodrigues com as tradições negras, pois “os negros não teriam inicialmente necessidade desses efeitos sugestivos para a realização de suas cerimônias” (RAMOS, 2001, p. 53), visto que “na África, elas são praticadas à luz meridiana e em lugares absolutamente públicos e abertos” (RAMOS, 2001, p. 53). Adiante ele afirma que o fato dos terreiros serem escondidos dá-se, principalmente, pela perseguição policial. Em Maceió, as questões eram mais políticas e os terreiros passaram a se esconder, principalmente após o Quebra de 1912, até então, eles se espalhavam abertamente em bairros da cidade. Após o Quebra, a situação dos terreiros na capital modificou.

Em meio a questões políticas que envolviam empresários, sociedade civil, militares, além de partidários contrários à chamada oligarquia dos Malta, representados pela figura de Fernandes Lima, o então governador do estado de Alagoas, Euclides Malta, acusado de permanecer no poder por ser “protegido” pelas divindades dos terreiros, enfrentou pressões de toda sorte, porquanto suas boas relações com os responsáveis pelo culto afro. Ao mesmo tempo, os terreiros da cidade se espalhavam por bairros, como Bebedouro, Pajuçara, Levada e Farol, e seus batuques eram um soar provocador aos ouvidos dos simpatizantes do movimento renovador, daí para uma ação contra os terreiros foi só uma questão mínima de tempo. O povo investiu contra o que eles denominavam “casas de bruxaria”. Toda a população e a Igreja acusavam os euclidistas de prática de feitiçaria e esse episódio, conhecido como Quebra de 1912, marca e extingue casas tradicionais de culto afro-brasileiro em Maceió (TENÓRIO, 1997). O Quebra se estendeu a outras localidades no estado, como os distritos e povoados próximos: Pratagy, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Alagoas, Tabuleiro do Pinto (RAFAEL, 2012).

Muitos pais e mães-de-santo foram embora, fugidos, perseguidos, apanhados em praça pública, envergonhados. Após certo tempo, retornam à capital e passam a realizar seus cultos em surdina, como consequência do Quebra, num momento que ficou conhecido como Xangô Rezado Baixo.

Convencionou-se chamar assim, Xangô Rezado Baixo, o modelo de culto que predominou em Alagoas, dispensando o uso de tambores e zabumbas. Não havia mais o

barulho das festas²² opulentas. Os cultos eram realizados sem danças, sem toadas, sem música, sem objetos litúrgicos, restritos a locais fechados, escondidos em casas simples que não podiam passar por suspeitas. Até mesmo o sacrifício dos animais foi atingido, tornando-se um momento mais trivial, sem toda a completude do ritual sagrado. A possessão e as orações também foram mascaradas, eram sussurradas, acompanhadas de palmas discretas (RAFAEL, 2012).

Antes desse evento de 1912, Rafael (2012) destaca que não foram encontradas notícias sobre os cultos negros na capital de Alagoas, com exceção de uma matéria publicada em 1904 referindo-se à festa de Santa Bárbara realizada no terreiro de Chico Foginho por ocasião das festividades do mês de dezembro, possivelmente à Yemanjá. O autor dar ênfase ao fato da matéria está repleta de aspectos que designam a origem negra da festividade (palavras em grifos). Nota-se, também, um tom depreciativo ao evento em algumas expressões utilizadas, como: “multidão que se acotovelava”, “lutou com dificuldades”, “danças macabras” e “repórter estava assediado”. Segue parte da matéria publicada na obra de Rafael (2012, p. 178-179):

O nosso repórter para ali se dirigio imediatamente e teve que passar sob os arcos de flores e folhas até à casa onde entrou parte da multidão que se acotovelava, carregando uma charola com o vulto mignon de uma santa que, na algaravia africana dos influentes da tal festa, era a Santa Bárbara. Mas isto não é tudo, porque o nosso representante luttou com dificuldades para entrar no recinto, onde a santa ficou em exposição.

[...] Depois, a reunião foi dispersando, e o nosso representante pôde entrar no recinto, sendo recebido com zumbaias de adufos e danças macabras, nas quaes uma creola nova fez taes piruetas que abateo-se estafada no solo.

Diversas africanas velhas, ornadas de rosários e colares de ouro, acudiram a limpar o rosto da pretinha com alvas toalhas rendadas.

A scena terminou n’uma sala contígua, onde a obsedada ficou deitada n’um catre coberto de cocha encarnada.

O nosso repórter teve que provar uma beberagem travosa, que lhe deo tia Maria, africana chefe. O nosso repórter estava assediado neste momento por uma turma de negros carapuças vermelhas, dando assim um aspecto do negus manelik (A Tribuna, 06/12/1904:2). (Grifos meus).

Muitas casas de culto afro-brasileiro mantêm-se discretas, pelo menos numa discrição física, funcionando em fundos de quintais, quase que anônimos e escondidos.

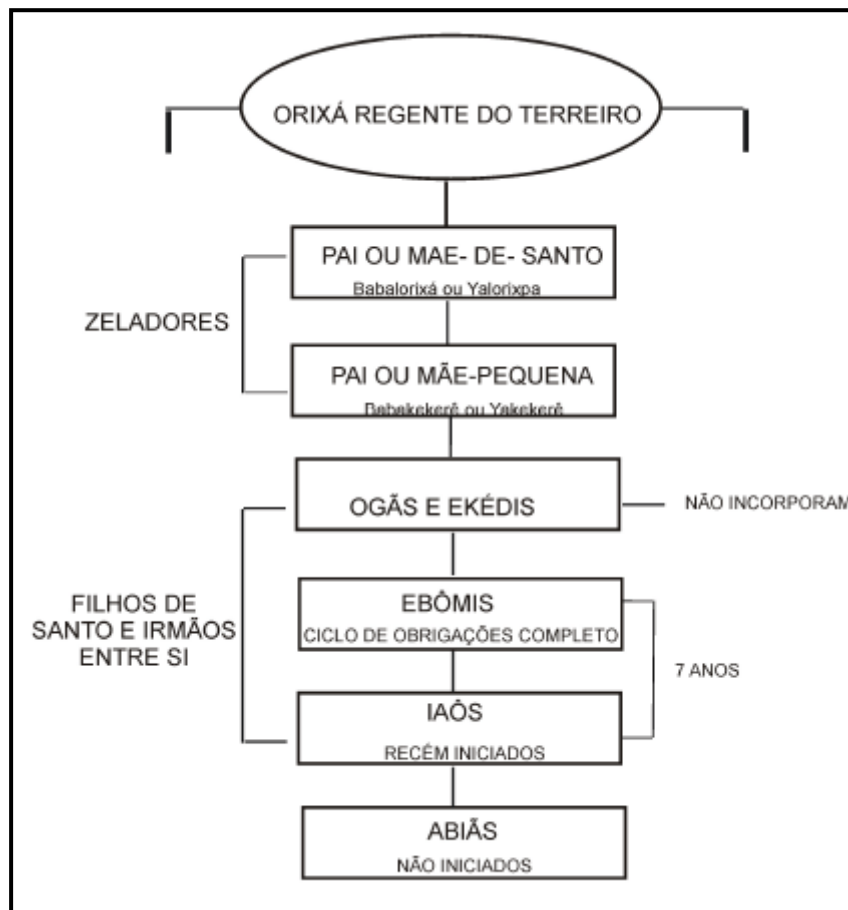
No Brasil, não se sabe quando surgem os primeiros terreiros. Há relatos de que africanos de uma mesma etnia fundaram os primeiros deles. Silva (2005, p. 57) diz que:

²² Celebração em homenagem a alguma entidade importante ou orixá do terreiro. Existem as festas oficiais da umbanda e do candomblé, como a de Yemanjá, e aquelas particularizadas por cada terreiro. Em meu relatório de experiência de campo registro algumas delas.

É difícil estabelecer a época em que as primeiras famílias-de-santo se formaram. [...] Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião dos 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.

A forma como se estruturou a família-de-santo dentro dos terreiros foi uma referência da escravidão: como não havia a possibilidade de uma organização familiar consanguínea, ou por sua origem étnica, os negros escravizados fundaram os terreiros e foram se organizando de acordo com a iniciação que a pessoa se submetia. Estava assim assumida a família-de-santo. No Quadro 03 apresento a estrutura hierárquica do terreiro.

Quadro 03 – Estrutura hierárquica de um terreiro



Fonte: PAIVA, 2009.

A organização dos cultos afros, de acordo com Santos (2008), se deu, inicialmente na Bahia, pela motivação das tradições orais dos nagôs baianos, com a construção do primeiro terreiro em centro urbano e fora do âmbito doméstico. O autor aponta que este terreiro situava-se “por trás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro histórico de Salvador” (SILVA, 2005, p. 7).

Os cultos não irão sobreviver aqui no Brasil, do mesmo modo que na África, mas eles se reinventam e vão se readaptando a nova realidade e introduzindo novos elementos, tanto os indígenas, quanto os cristãos. Um dos aspectos que vai permanecer dos cultos é a unidade do clã, seu sentido comunitário e a participação do indivíduo em comunhão com o universo. Outro aspecto são os ritos mágico-religiosos, com a intenção de manter o equilíbrio dinâmico das forças pela revitalização do axé.

Nos terreiros, quem preside os cultos é o babalaô, ou comumente chamado de pai-de-santo. São os sacerdotes iorubanos. Ramos (2001) atenta para o fato de que também são chamados de candomblezeiros e macumbeiros. No Nordeste, chama-se babalorixá²³. Há também as mães-de-santo²⁴. Na África, o culto não podia ser dirigido por uma mulher, devido a sua posição inferior ao grupo, mas no Brasil, a mãe-de-santo coordena as atividades de modo semelhante, sem distinção alguma em relação ao pai-de-santo. O pai ou a mãe-de-santo desenvolvem no terreiro as funções do culto, de conselheiro e de vidente.

Após iniciada, a pessoa passa a fazer parte da família-de-santo, tornando-se filho-de-santo. Diante disso, torna-se um adepto da religião e da família religiosa, com pai ou mãe-de-santo, irmãos, tios, tias e assim por diante. A partir desse momento de iniciado, o filho-de-santo assume um compromisso com seu orixá e deve respeito, amor e obediência aos membros da família, principalmente aos mais velhos.

Bastide (1971) traça um panorama sobre as religiões africanas no Brasil, elencando as diferenças dos candomblés (Bahia) e xangôs (Pernambuco, Alagoas e Sergipe) no Nordeste, ambos de influência iorubá, denominadamente diferentes, mas com aspectos semelhantes. As diferenças podem ser encontradas na *hierarquia sacerdotal*: os babalaôs desapareceram do Recife, sendo substituídos por sacerdotes ou sacerdotisas comuns.

Na Bahia, ainda existem, e trabalham ao lado de babalorixás. Os ogans²⁵, no candomblé protegem a religião; no Recife, existe apenas o axogan, o qual ajuda o sacerdote, ou pode vir a ocupar um lugar primordial, se o xangô for dirigido por uma mulher. No

²³ Líder religioso, popularmente conhecido como pai-de-santo. Preside a cerimônia da umbanda e do candomblé. É o responsável maior pela gira (espaço do terreiro no qual acontecem as rodas de danças para os orixás), onde recebe as entidades e transmite os ensinamentos aos filhos-de-santo. Conhecido, também, por pai-de-terreiro (MELO, 200-).

²⁴ Líder religiosa. Pessoa que preside a cerimônia da umbanda ou do candomblé. É a responsável maior pela gira, na qual recebe as entidades e transmite os ensinamentos aos filhos. Conhecida também por mãe-de-terreiro e ialorixá (MELO, 200-).

²⁵ É um nome genérico para diversas funções diárias dentro de uma casa de candomblé. É o sacerdote escolhido pelo orixá para estar lúcido durante todos os trabalhos. Também é o tocador dos atabaques durante as cerimônias rituais (MELO, 200-).

candomblé, equede²⁶ e ogan têm a mesma importância: ambos auxiliam os filhos-de-santo no momento do transe²⁷. No xangô, essa função cabe às Yaba; no culto privado, na Bahia, cada dia da semana é dedicado a um orixá. Seus filhos ou filhas-de-santo são orientados a prestar-lhes homenagem, rendendo-lhes oferendas, como alimentos em seus aposentos ou no peji, no candomblé.

Já em Recife, apesar dos orixás terem um dia específico, agruparam-se as homenagens em um único dia da semana, comumente a sexta-feira, onde rendem-se as devidas homenagens. As cerimônias encontradas na Bahia são mais suntuosas: as yawos dançam com suas vestes comuns e ao evoluir do transe, mudam seus trajes, enfeitam-se de acordo com seu orixá e voltam a dançar até o fim da festa. Em Recife, nos xangôs, os trajes utilizados pelas filhas-de-santo são à tradição baiana, conforme as cores das divindades, prevalecendo o branco. As filhas dançam até o fim da festa e só saem do salão para saudar as pedras sagradas; ou especificamente no luxo delas e na arquitetura das casas de culto. Tanto na Bahia, quanto em Pernambuco as casas de culto são semelhantes: caracterizam-se por um peji, ao qual encontram-se as pedras ou ferragens dos deuses; o salão de dança; os aposentos de iniciação; a casa dos mortos (ile-sahim, na Bahia e câmara de balê, em Recife). As diferenças ficam por conta de que na Bahia, Oxalá ou Xangô são adorados no peji interno da casa e Exu ou Omolu possuem templos externos e particulares. Em Recife, todos os orixás, inclusive Exu, encontram-se dentro da Casa. Outra diferença é o culto das almas: na Bahia está sob a responsabilidade dos eguns, enquanto que no Recife não existe corpo sacerdotal responsável por esse fim (BASTIDE, 1971).

O autor conclui que essas diferenciações, são aspectos muito próximos da realidade social e econômica de cada uma das regiões. Enquanto, no candomblé da Bahia, as condições econômicas eram maiores, nos demais estados, a exemplo da capital pernambucana, Recife, as condições eram mais precárias e os xangôs tiveram que se adaptar a esta realidade.

Ainda, em Bastide (1971), têm-se a divisão dos xangôs e candomblés. Em Recife, o autor identifica os cultos: jêje, igexá, egba, malê e angola. Na Bahia: ketu, igexá, jêje, angola, congo e os candomblés de caboclos (forma baiana de catimbó). Mais contemporâneo, Silva (2005) distingue dois ritos na forma de cultuar os orixás: o primeiro, o rito jêje-nagôe o segundo, o rito angola. As nações nagôs (ketu, ijexá etc.) e as jêjes (fon e mahi) recebem a

²⁶ O posto de equede é dado às mulheres que não são possuídas pelos orixás, mas que são responsáveis por cuidar dos deuses manifestados nos outros filhos-de-santo. As equedes também desempenham tarefas de organização e manutenção da casa-de-santo. Além disso, possuem uma posição diferenciada na ordem hierárquica do terreiro, sendo tratadas como mães, sem passar pela condição de yawo – que é a mais baixa categoria no quadro dos iniciados (EVANGELISTA, 2013).

²⁷ Momento no qual o adepto recebe o espírito.

influência das religiões sudanesas. Cultuam-se nesses terreiros os orixás, voduns²⁸, erês²⁹ e caboclos³⁰. Os terreiros onde se cultuam os orixás são chamados de candomblé ketu; os que cultuam os voduns são chamados candomblé jêje. A nação angola abrange as cerimônias congo e cabinda, enaltecendo as religiões bantu. Cultua os deuses dos bantus, chamada inquices, os orixás, os voduns, os vunjes e os caboclos. Os terreiros são chamados de candomblé de angola. Espalhou-se por quase todo o Brasil: no Espírito Santo, chama-se cabula; no Rio de Janeiro, macumba; na Bahia, candomblé de caboclo.

Hoje em dia, o candomblé não é mais exclusivamente uma religião de afrodescendentes, pessoas de outras etnias e classes sociais também passaram a frequentar e a pertencer às religiões de matriz africana. No entanto, o preconceito, a discriminação, a recusa em aceitá-la como religião ainda é muito forte.

²⁸ O termo vodun é utilizado para designar as divindades dos povos ewê-fons, designados jêjes no Brasil. No Maranhão, por exemplo, o tambor-de-mina faz uso da tradição religiosa do reino de Daomé, hoje República do Benim, que por sua vez, designa suas divindades com o termo. Na Bahia, é denominado candomblé jêje-mahim (PRANDI, 2005).

²⁹ Espíritos de crianças que gostam de ser presenteados com doces e brinquedos, além de se caracterizar pelo trejeito infantil e com brincadeiras. Entidades que se apresentam de maneira infantil. São normalmente muito irrequietos, barulhentos, às vezes brigões, não gostam de tomar banho, e nas festas se não forem contidos podem literalmente botar fogo. A criança na umbanda é apenas uma manifestação de um espírito cujo desencarne normalmente, se deu em idades infante-juvenis. Atuam, como os demais espíritos, em várias linhas de vibração. Eles são alegres e brincalhões. Se tem criança na gira, eles começam a brincar, pular. Mas não se engane, são capazes de conseguir coisas que um caboclo ou um preto-velho não conseguem (MELO, 200-).

³⁰ Entidades que constituem uma falange e, como tal, penetram em todas as linhas, atuando em diversas vibrações. Entretanto, cada um deles tem uma vibração originária, que pode ser ou não aquela em que ele atua. Existia a concepção de que todo caboclo seria um Oxóssi, ou seja, viria sob a vibração desse orixá. Porém, atualmente sabe-se que caboclos diferentes, possuem vibrações diferentes, podendo atuar sob a vibração de Ogum, de Xangô, de Oxóssi ou Omulu. Já as caboclas, podem se apresentar sob as vibrações de Yemanjá, de Oxum, de Yansã ou de Nanã. Os caboclos têm relação muito forte com a natureza e sua força (MELO, 200-).

4 O TRÁFICO DE ESCRAVOS AFRICANOS

O tráfico negreiro ocorrido na África não irá surgir, espetacularmente, apenas com o chamado período de expansão marítima. M'Bokolo (2009) apresenta que desde o século VII os africanos já se mostravam como objeto de um comércio regular de escravos: o tráfico árabe-muçulmano. Dava-se, primeiramente, via mar Vermelho e oceano Índico. Não demorou muito para o tráfico de escravos africanos tomar outras rotas, como é o caso do comércio no Atlântico. O interesse por homens vindos da África deram por vários motivos e partiram de várias partes do mundo, desde a Ásia à Europa. Nessa seção traço um panorama a esse respeito.

4.1 O comércio árabe-muçulmano

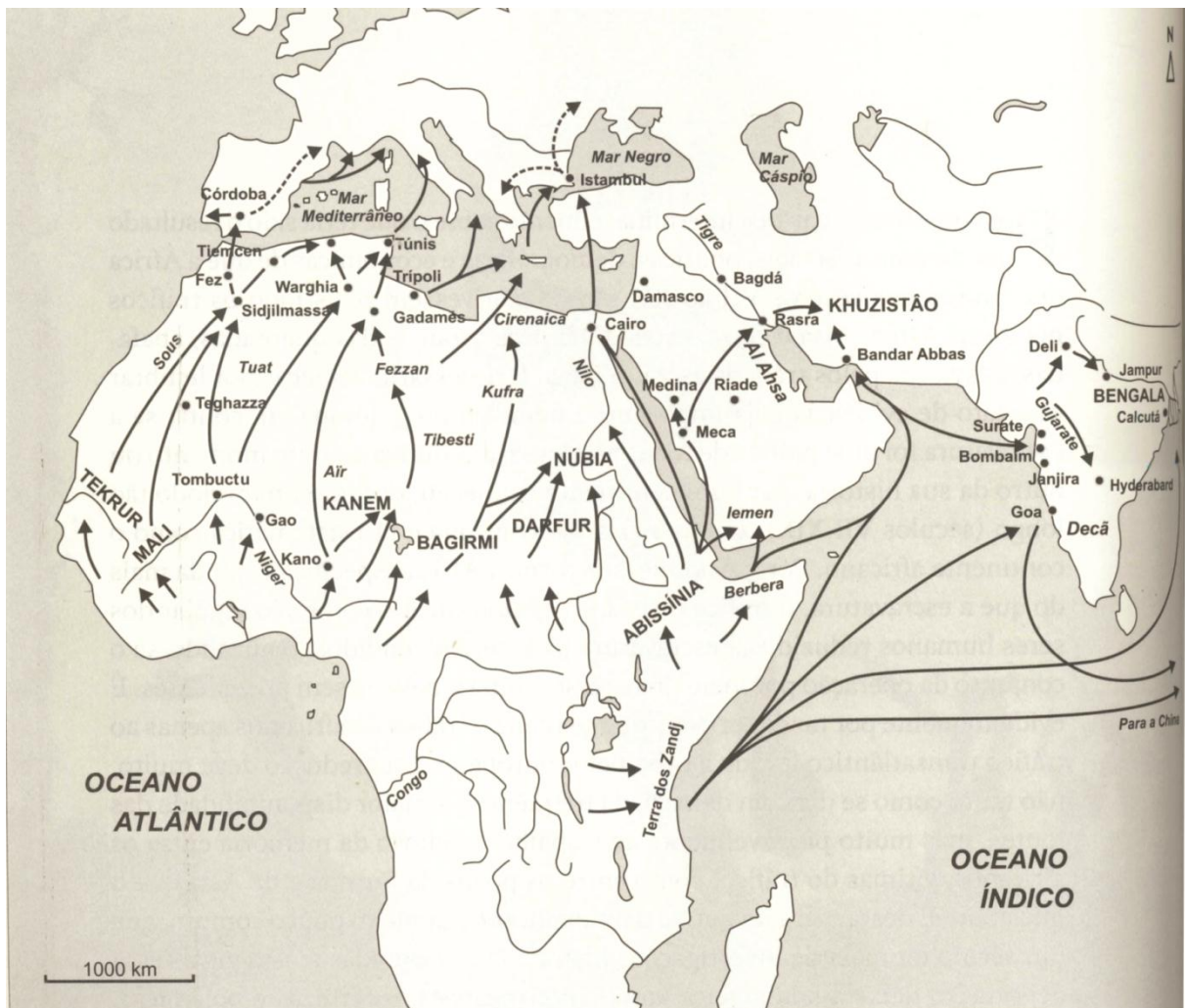
Para Knight, Talib e Curtin (2010), o século VII foi o apogeu do tráfico de escravos negros, tendo em vista que esse comércio já vinha sendo realizado há séculos:

O êxodo rumo à Ásia Menor e ao Levante Mediterrâneo é o mais antigo e durável dentre as correntes da diáspora africana. Provavelmente, ele teve início muitos anos antes da era cristã, conhecendo o seu apogeu a partir do século VII, no curso da expansão do islã. [...] (KNIGHT; TALIB; CURTIN, 2010, p. 875).

Em “História Geral da África”, volume VI, Knight, Talib e Curtin (2010, p. 872) relatam que o “tráfico de escravos constitui um dos acontecimentos dominantes da história da África e do mundo”.

A Figura 08 mostra as rotas do tráfico negreiro que foram realizadas entre os séculos VII e XIX por muçulmanos, evidenciando um comércio de seres humanos vítimas de violência que foram reduzidos à situação de escravidão e fez sangrar o continente. Percebe-se com o mapa, que o comércio realizado ocorre nos mesmos espaços em que a presença do muçulmano é verificada na Figura 01. O destino dessas pessoas era Europa, Ásia e Oriente Médio.

Figura 08 – Tráfego de africanos para o mundo árabe-muçulmano e Ásia oriental



Fonte: M'BOKOLO, 2009, p. 210.

As fontes árabes, para que pesquisadores pudessem construir uma ordem histórica, surgiram a partir do século VII. Tratam-se de registros sobre as rotas que eram realizadas e ligavam a costa da África com a Arábia. Entre o ouro, o marfim, e a madeira, os escravos eram uma das mercadorias mais importantes desse mercado. Muitos eram escravos de guerra servindo para o trabalho servil doméstico e agrícola. Não há indícios documentais de que houvesse escravidão por motivos raciais. “[...] na época pré-islâmica, um homem de sangue misturado deu provas de possuir as mesmas qualidades que os árabes de puro sangue e soube elevar-se no seio da sua sociedade” (M'BOKOLO, 2009, p. 213).

Também é sabido que o profeta Muhammad possuía vários escravos como soldados: “[...] numerosos escravos negros destacaram-se combatendo ao lado do Profeta e, mais tarde, nos exércitos de conquistas árabes [...]” (M'BOKOLO, 2009, p. 213)”.

A expansão muçulmana em territórios africanos possibilitou de tal maneira a produção de escravos negros que chegou ao ponto de ser legitimada. As condições para essa legitimação eram: “[...] uma guerra santa contra os idólatras; os prisioneiros capturados nessas circunstâncias eram reduzidos à escravatura, não podiam reivindicar a liberdade, mesmo convertendo-se ao Islã. [...] (M’BOKOLO, 2009, p. 215)”.

Outro fator para a expansão da escravidão negreira foram os contatos comerciais entre árabes e os habitantes da costa da África, bem como a colonização desse território por esses comerciantes, estabelecendo vários pontos de comércio. Havia todo um interesse comercial por esses territórios, por isso a criação de entrepostos comerciais. Essa colonização deu-se de forma progressiva nas cidades costeiras e nelas foram se desenvolvendo o comércio negreiro.

Não se tem ao certo a quantidade de pessoas que foram escravizadas por conta da influência árabe na costa africana, mesmo porque, o tráfico de escravos pelos árabes iniciou antes da era cristã e só parou apenas no início do século XIX e além de escassas, as fontes são esparsas. Por outro lado, o tráfico negreiro realizado pelos europeus foi iniciado no século XVI e suprimido no século XIX. Presume-se que, nesse período, cerca de doze milhões de africanos foram traficados e escravizados (M’BOKOLO, 2009).

A Ásia Oriental, a exemplos da Índia e da China, também receberam inúmeros escravos vindos da África. As fontes, segundo M’Bokolo (2009) são dispersas e em sua maioria tardias, datando dos séculos XVII e XVIII, e até mesmo do século XIX, pertencentes aos oficiais da marinha de guerra ou de administradores coloniais.

Foi só a partir do século XIII que africanos apareceram individualmente na história política da Índia. Mas o tráfico negreiro destinado à Índia começou muito antes deste período. São assinaladas a partir do século IX exportações de escravos da região de Sofala para Bombaim e para a costa ocidental da Índia (M’BOKOLO, 2009, p. 237).

Uma das vias de acesso à Índia dava-se por meio dos países árabes: “[...] os escravos chegavam à Índia após terem transitado, às vezes durante longos anos, pelos países muçulmanos do Oriente Médio [...] (M’BOKOLO, 2009, p. 237)”.

Também eram realizadas transações comerciais diretamente entre África e Ásia. No final do século XVIII e início do século XIX ocorreu uma ampliação nas negociações entre os postos comerciais da costa Suaíli e portos da Índia. Dentre essas transações, incluíam-se a venda de escravos.

Na Índia, os escravos eram utilizados para fins diversos:

[...] serviço dos príncipes e dos estados ou no quadro de uma escravatura doméstica [...]. Havia-os em número bastante considerável nos exércitos. [...] As mulheres *habashi*, consideradas muito belas e submissas, eram particularmente procuradas como concubinas. [...] Os escravos *siddi* [...] eram submetidos às tarefas mais rudes. As mulheres não correspondiam aos cânones da beleza locais e os homens tinham inclinação para se rebelar. Eram-lhes entregues as atividades culinárias, os trabalhos de limpeza, a cultura das tâmaras, a colheita e o tratamento das pérolas, a jardinagem e a guarda dos rebanhos. Muitos homens eram empregados nos trabalhos penosos dos portos, e outros, relativamente privilegiados, trabalhavam nas tripulações dos navios comerciais (M'BOKOLO, 2009, p. 239).

Os africanos eram utilizados como soldados, os *habashi*. Além de Bengala manter relações comerciais com o Chifre da África para de lá traficar escravos que servissem como soldados, alguns sultões também formaram exércitos de negros, a exemplo de Rujn al-Din Barbak Shah, mas essa denominação era dada, também, aos africanos submetidos ao tráfico:

[...] este termo, reservado sem dúvida, a princípio, às pessoas vindas da Abissínia, foi em seguida empregado para designar os escravos originários do Chifre da África e, finalmente, para a totalidade da África oriental [...] (M'BOKOLO, 2009, p. 237).

De todo modo, os africanos assumiam diversas funções na Índia: “[...] escravos, governadores de províncias, soldados e marinheiros [...]” (M'BOKOLO, 2009, p. 240). Já para os chineses, os africanos eram vistos como fortes guardiões: “[...] é necessário que haja apenas um desses marinheiros negros armados em uma embarcação para que esta seja evitada pelos piratas e idólatras indianos” (M'BOKOLO, 2009, p. 240).

Diz M'Bokolo (2009) que de todos os escravos, das mais diversas origens, os africanos eram os mais valorizados e os mais procurados. As mulheres eram ainda mais caras que os homens.

Na China, as relações mantidas com a África podem ser conhecidas por meio das fontes existentes, exceto as que devem ser rejeitadas: as narrativas e teorias fantasiosas. M'Bokolo (2009) diz que as fontes são de difícil interpretação, pois tratam-se de objetos, como porcelanas e moedas. Existem, também, os registros dos geógrafos árabes, a cartografia chinesa e as obras de geografia dos eruditos chineses. Conforme Paul Wheatley (apud M'BOKOLO, 2009, p. 247), “o conhecimento que os chineses possuíam a respeito da África de leste antes do começo do século XVI era de longe maior do que aquele que possuíam os europeus da mesma época”, mas essa literatura existente não é uma literatura oficial, além do mais, elas variavam conforme a dinastia que estivesse no poder.

Pode-se colher dessas informações, alguns aspectos significativos das relações estabelecidas entre chineses e africanos, como as aquisições de produtos pelos chineses de marfim, drogas e especiarias. Por outro lado, os africanos importavam da China o arroz e produtos têxteis. Portanto, acreditam-se que as relações entre China e África não estavam relacionadas ao tráfico negreiro (M'BOKOLO, 2009).

Ao ponto do tráfico negreiro estabelecido pelos europeus, M'Bokolo declara que vai iniciar por intermédio dos muçulmanos, a partir do século XIV. Foi um processo indireto e demorado.

[...] a partir do século XIV, os europeus, principalmente os da península ibérica, esforçaram-se, não sem êxito, por abrir vias de trocas diretas com a África atlântica. Inicialmente polivalentes, estas trocas acabaram por se concentrar nos escravos como mercadoria privilegiada (M'BOKOLO, 2009, p. 252).

A escravidão não era algo incomum na Europa da Idade Média. Os negros foram introduzidos pelos árabes, como soldados, e os europeus não tardaram a utilizar essa mão de obra: “[...] estes soldados negros adquiriram uma legendária reputação de coragem e alguns príncipes da Europa começaram a sonhar com uma ‘guarda negra’. Tal foi o caso, em particular, do imperador germânico Frederico II” (M'BOKOLO, 2009, p. 254).

Os espanhóis muçulmanos iniciaram o processo de escravidão negra na Europa. A oferta de escravos negros foi aumentando regularmente, principalmente por conta das guerras durante o século X. No século XI, ocorre a reconquista cristã, mas a estrutura escravagista é mantida. É a partir desse século, inclusive, que a cor dos escravos vendidos é verificada em atos notariais. Eram os sarracenos: brancos, pardos, oliváceos etc. Até então, essa diferenciação não tinha sido necessária. Talvez, pelo fato de que a diversidade dos escravos tinha sofrido um aumento significativo.

Os escravos negros na Espanha sofreram um aumento em sua população nos dois últimos séculos da Idade Média. Textos indicam que negros cristãos estavam cada vez mais presentes no tráfico negreiro. “[...] o estatuto social e o preconceito de cor foram a partir de então mais decisivos [...]” (M'BOKOLO, 2009, p. 255). Além de mais presentes, tornaram-se também mais valorosos:

[...] Os preços pagos pelos escravos negros situavam-se já então na média e seguiam o movimento geral dos preços: estagnação na primeira metade do século XIV; [...] altas constantes mais ou menos a partir de 1370. [...] Parece assim que o comércio dos negros ganhou amplitude a partir dos portos espanhóis [...] (M'BOKOLO, 2009, p. 256).

Outras regiões da Europa vão se interessar pelos escravos vindos da África, a exemplo da França do sul, a Espanha do sul, a Catalunha, as ilhas Baleares, as cidades francesas do sul (Marselha, Montpellier, Mônaco, Avignon, Aix-em-Provence), regiões da Itália (Gênova e Nápoles).

4.2 O comércio no Atlântico

A despeito do interesse europeu pelo oceano Atlântico, fico com a apreciação de M'Bokolo (2009), no qual aborda a problemática das razões contrárias de que tal interesse não tenha se iniciado com os europeus, em específico com a península ibérica. Ele apresenta, em contrapartida, os motivos pelos quais, o período do “descobrimento” foi, por muito tempo, imbuído de “romantismo lusitano, de triunfalismo eurocêntrico e de nostalgia hispânica”.

Em primeiro lugar, muito antes dos portugueses, os navegadores árabes tentaram durante muito tempo explorar as costas ocidentais africanas.

Em segundo lugar, sabe-se hoje que os próprios africanos não alimentaram, nas relações com o mar, a irreprimível fobia que lhes foi durante muito tempo atribuída. Não só o mar começou a ser cedo objeto de uma exploração atenta, mas, em certas regiões, houve navegadores que tentaram a exploração. [...]

Em terceiro lugar, a abertura do Atlântico foi uma operação de grande fôlego durante a qual a sede de ouro e a busca das especiarias, a audácia de navegadores portugueses, assim como de espanhóis e de italianos, interessados no lucro das operações, os lentos progressos técnicos e o conhecimento progressivo do terreno acumularam os seus efeitos (M'BOKOLO, 2009, p. 257).

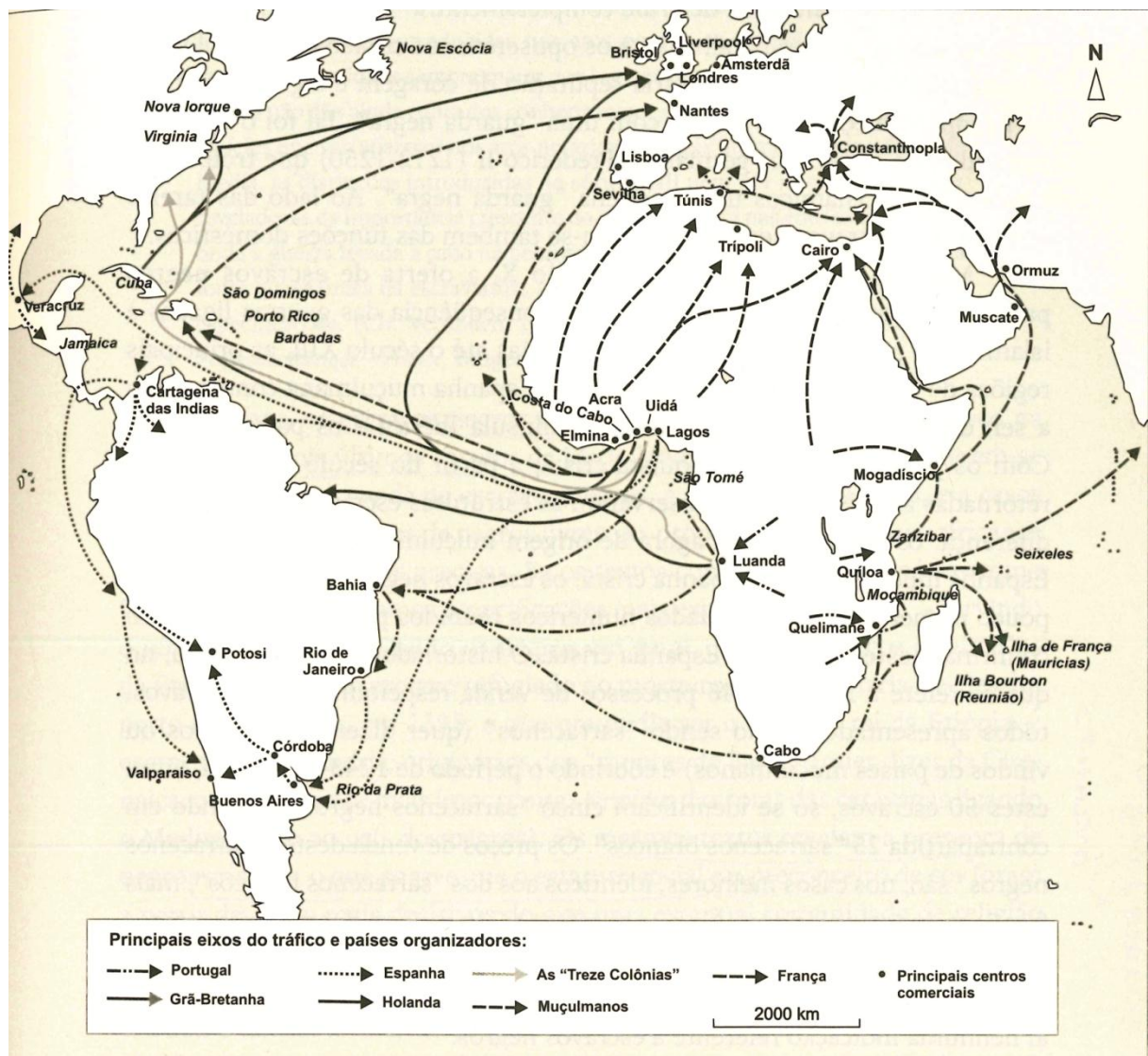
Por outro lado, esse período não pode ser simplificado como o período das “grandes descobertas” ou como o período das “grandes navegações”, como são intitulados em livros didáticos, como se em um “passe de mágica” surgissem heróis navegadores e reinos que investiam numa repentina iniciação científica. Outrossim, tem-se um quadro tolhido por questões econômicas e sociais, as quais não estenderei o debate, mas vale salientar o surgimento de uma classe de comerciantes que ascendeu no período da revolução portuguesa (1383-1385); o estado de penúria de alguns territórios na África; a ganância pelo ouro; a crise do açúcar nas ilhas Canárias, Madeira, Açores e São Tomé; as primeiras experiências da mão de obra escrava nas plantações de cana-de-açúcar nessas ilhas.

Havia um interesse intenso e progressivo pelo comércio no Atlântico e dentre as mercadorias que despertavam interesse aos espanhóis e portugueses, era o comércio de escravos, o qual só findou no final do século XIX.

O movimento no comércio de trocas (séculos XV e XVI) evoluiu para um comércio regular que significou aos cofres reais um avanço financeiro que levou adiante as “tarefas da descoberta da África”. Também recuperou os investimentos da coroa que tinham sido empregados para manter a captura dos negros.

As rotas do tráfico negreiro que se deram a partir do século XV e se estenderam até o século XVIII podem ser visualizadas na Figura 09. A África passa a partir daquele momento a não só abastecer o mundo islâmico, como também o mundo cristão, encaminhando homens, mulheres e crianças para todas as partes do mundo, principalmente as do chamado novo mundo – a América.

Figura 09 – Os tráficos negreiros nos séculos XV-XVIII



Fonte: M'BOKOLO, 2009, p. 253.

O tipo de escravatura ocorrido na costa da África e utilizado nas plantações de cana-de-açúcar nas ilhas Canária, Madeira, Santiago e São Tomé foi imitado pelos portugueses no Brasil e pelos espanhóis na América do Sul e Central.

[...] o tráfico transportou primeiro para a América escravos principalmente brancos, originários de Espanha ou, em menor medida, da África do norte. Em 1503, os raros escravos negros empregados em Hispaniola revoltaram-se [...] refugiaram-se junto aos índios [...] o que travou a introdução dos negros na ilha. [...] Mais ou menos em 1510, o movimento ampliou-se, mobilizando números cada vez mais elevados. Com efeito, numerosas vezes começavam a denunciar os abusos a que levava a exploração dos índios da América, particularmente nas minas. Foi decidido substituí-los por negros. Em 1511, os primeiros negros foram introduzidos no Panamá. [...] Foi em 1518 que se realizou o primeiro transporte direto da África para as Antilhas: a coroa espanhola tinha autorizado o transporte de 4 mil negros [...] (M'BOKOLO, 2009, p. 272).

Fato é que, o comércio de negros africanos tornou-se lucrativo para os grandes Estados europeus. A mão de obra escrava passa, progressiva e crescentemente a ser utilizada nas minas de ouro e prata e nas plantações de cana-de-açúcar, posteriormente, tornando-se um comércio lucrativo para os donos das grandes plantações e para os traficantes de homens negros.

A historiografia mais europeizada nos diz que em princípio, o tráfico de escravos para o Novo Mundo foi monopolizado pelos Estados da península ibérica (Espanha e Portugal), muito embora, navegadores não ibéricos tenham também se envolvido nessa tarefa dos “descobrimientos”, tanto que portugueses e espanhóis tiveram dificuldades no controle da situação.

Primeiramente as várias marcações, a exemplo do tratado de Tordesilhas, que dificultou a definição das terras para espanhóis e portugueses, uma vez que as terras do novo mundo ficavam, basicamente, em posse dos espanhóis e a mão de obra escrava sob o domínio dos portugueses.

Ao mesmo tempo, o chamado sistema de *asientos*, licença estabelecida no contexto das práticas ibéricas, dava direito aos dois Estados (Espanha e Portugal) a comercializar negros da África. No entanto, abria uma prerrogativa aos particulares, no sentido de que estes podiam comercializar escravos desde que obedecendo a um certo controle:

[...] uma licença dava o direito de importar apenas um negro na América, 10 licenças o direito de importar 10, etc. O *asiento* pelo contrário, dava ao seu beneficiário o direito exclusivo de importarem certo número de escravos num período determinado, que podia ser de vários anos (M'BOKOLO, 2009, p. 276).

Obviamente que os demais comerciantes europeus não iriam ficar de fora desse grande negócio e das manobras para isso, a partir do momento que estrangeiros começaram a adquirir os *asientos*, dando fim ao monopólio. “[...] verificava-se que o monopólio reservado aos espanhóis só existia no papel, já que o direito de comprar e explorar as licenças foi reconhecido aos estrangeiros (M’BOKOLO, 2009, p. 277)”. Além dessas negociações, dentro da “legalidade”, inicia-se um outro processo, que é o da pirataria, que envolvia franceses, holandeses, ingleses – grandes Estados europeus. Mais para a segunda metade do século XVII, pequenos Estados, como Dinamarca, Suécia, Brandemburgo, as cidades alemãs livres e a Corlândia, se envolveram no comércio dos negros. Assim, ficaram os Estados ibéricos impossibilitados de controlar o comércio negreiro no Atlântico.

O envolvimento de Portugal com o tráfico relacionava-se basicamente com o Brasil, tanto para atender as demandas das plantações de cana-de-açúcar quanto para atender o setor mineiro. Os navios negreiros saíam dos portos de Luanda e Benguela. Aqui no Brasil, aportavam nos portos da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro (Ver Figura 09), obrigatoriamente. Os plantadores comercializavam os escravos diretamente da África, sem negociar com os navios europeus. Assim, adquiriam os escravos mais baratos. Foi um direito adquirido desde 1559, limitados a 120 escravos para cada plantador.

A bordo dos tumbeiros³¹, vários negros morriam. Na viagem aconteciam revoltas, suicídios, doenças parasitárias, escorbuto, choque da passagem à situação de servidão, choque com a partida para um mundo desconhecido, outros se suicidavam na chegada ao novo mundo. Assim, calcula-se que havia uma perda de cerca de 22% dos negros nessas viagens. M’Bokolo (2009, p. 294-295) cita Frédéric Mauro:

Os homens estavam empilhados no fundo do porão, acorrentados, por medo de que se revoltassem e matassem todos os brancos a bordo. Às mulheres estava reservada a segunda entreponte. As que estavam grávidas eram concentradas na cabina da ré. As crianças estavam empilhadas na primeira entreponte como arenques num barril. No caso de quererem dormir, caíam uns em cima dos outros. Para satisfazer as necessidades havia sentinas mas, como muitos receavam perder o seu lugar, aliviavam-se onde se achavam, sobretudo os homens cruelmente acumulados de tal modo que entre eles o calor e o cheiro se tornavam insuportáveis.

Paralelo ao tráfico de negros havia também o interesse por outros produtos da África, como o ouro e algumas especiarias, não só por parte dos portugueses, mas de outras potências europeias da época. “[...] os homens nunca representaram a única mercadoria do comércio, sendo contudo sem dúvida a mais procurada. [...]” (M’BOKOLO, 2009, p. 318). Assim que,

³¹ Navios negreiros portugueses.

nos finais do século XVIII, quando o tráfico negreiro já não se caracterizava como um futuro rentável, o comércio desses produtos (marfim, ouro, malagueta, madeira para fins diversos, peles, azeite de dendê, goma, tecidos) manteve as negociações entre África e Europa.

A experiência de portugueses e espanhóis era anterior à instituição da escravidão na América Latina por pelo menos um século. A experiência dessas duas potências é, inclusive, maior que a experiência dos franceses e ingleses. O Brasil foi o maior importador de escravos africanos: “Ao longo de todo o período de tráfico negreiro, este país recebeu cerca de 38% do efetivo total de africanos introduzidos no Novo Mundo” (KNIGHT; TALIB; CURTIN, 2010, p. 890).

Vários autores, a exemplo de Silva (2005), afirmam que as principais etnias africanas que vieram para o Brasil, na época de sua colonização, foram os grupos sudaneses e bantus. (1) Os sudaneses vindos da África Ocidental (hoje Nigéria, Benin e Togo), se concentraram nas regiões da Bahia e Pernambuco, por volta do século XVII até o XIX. Os grupos étnicos que formavam essa região eram, basicamente, os iorubás ou nagôs e jêjes (ewe ou fon). Por sua vez, os nagôs eram subdivididos em ketu, ijexá, egbá, entre outros. Os hausás, tapas, peuls, fulas e mandingas também faziam parte do grupo dos sudaneses. Estes eram nações islamizadas. Concentraram-se na região açucareira da Bahia e de Pernambuco, por volta do século XVII até meados do século XIX; (2) os bantus, vindos das regiões, onde hoje se localizam o Congo, Angola e Moçambique, se instalaram por quase todo o litoral brasileiro, Minas Gerais e Goiás, em fins do século XVI até o XIX, eram formados por angolas, caçanjes, bengalas, entre outros. De acordo com Silva (2005), foram os bantus quem mais influenciaram a cultura brasileira. Influenciaram na música, na língua, na culinária etc.

4.3 A escravidão no Brasil

A escravidão negra no Brasil decorreu de um processo quase que posterior à escravidão indígena na colônia portuguesa na América. A princípio, o interesse da coroa portuguesa pelas terras “descobertas” por Pedro Álvares Cabral³² era encontrar ouro e conseguir as tão desejadas especiarias da época. Não demorou e os portugueses constataram que as terras não possuíam nem produziam riqueza alguma de seus interesses econômicos. Os

³² Utilizo o termo “descobertas” referindo-me à chegada dos portugueses, mas com a mesma consciência que Serra (2014, p. 52) expõe: “Atribuir a Cabral o achamento destas terras não faz muito sentido quando se sabe que à sua chegada o navegante já deparou, aqui, diferentes povos”. O descobrimento para os portugueses foi sinônimo de grande proeza, mas por outro lado, para os povos indígenas foi sinônimo de morte em grande escala, ao mesmo tempo que para os africanos também.

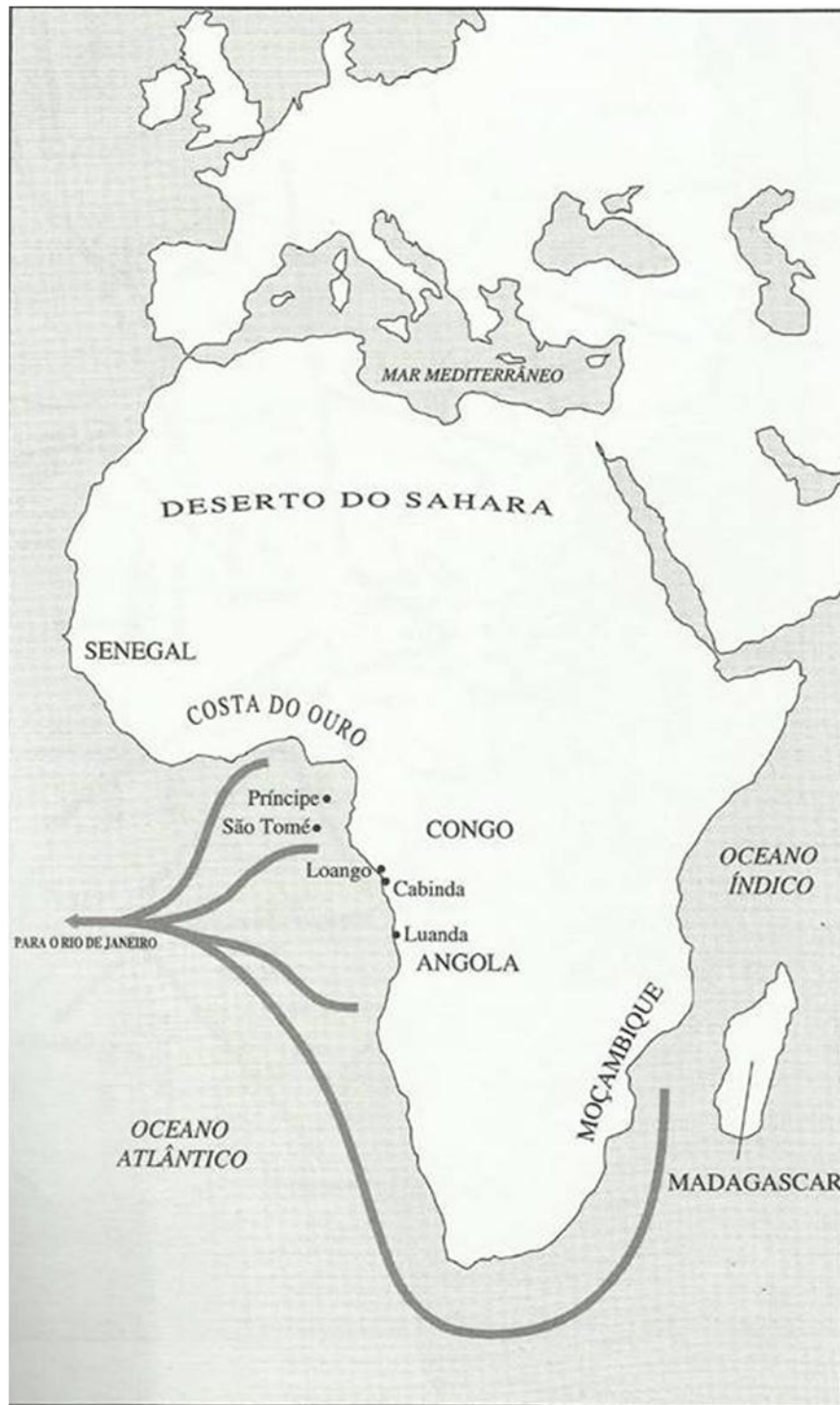
habitantes não lhes dariam lucro imediato, como ocorria em outras colônias na América, pois não produziam nada de valioso para a Europa.

Passado um ano após a chegada dos portugueses, é que se descobriu uma madeira da qual poderia se extrair uma tinta de cor avermelhada, que passou a ser explorada. Além da exploração da madeira que ficou conhecida por pau-brasil, Portugal tinha interesse, também, em cultivar a cana-de-açúcar, haja vista, o produto ter se tornado valioso na Europa, e de tão valioso, só podia ser consumido apenas pelas famílias da nobreza.

Em 1516, D. Manuel ordena que se plante a cana e produza o açúcar e em 1521 há registro de que se produziu açúcar no Brasil. Em 1530, Martin Afonso de Souza introduziu, definitivamente, a cana e passou a produzir o açúcar. Foi quando deu início à colonização do Brasil, propriamente dita (BERKENBROCK, 2012).

No porto do Rio de Janeiro vinham africanos das mais diversas regiões da África, principalmente da Costa do Ouro, do Congo, de Angola e de Moçambique (Ver Figura 10). Vinham para trabalhar na produção da cana-de-açúcar, visto a experiência que já tinham no cultivo em outras colônias portuguesas. Também vinham para trabalhar nos centros urbanos nas mais variadas atividades. As cidades eram repletas de escravos por todos os lugares, nas praças, nos portos, nos becos, nos estabelecimentos comerciais, nas residências. Por toda a parte viam-se negros trabalhando.

Figura 10 – Principais rotas marítimas de abastecimento de africanos para o porto do Rio de Janeiro



Fonte: FLORENTINO, 1997.

Para expandir a produção da cana-de-açúcar, os portugueses trouxeram para o Brasil a mão de obra escrava africana, visto ser mais experiente neste cultivo que a dos indígenas. Além do que, os povos indígenas não se habituaram a essa forma de trabalho forçado. Mesmo

sofrendo castigos físicos, preferiam a morte a ter que se submeter a tal serviço, isso sem falar das doenças que os europeus transmitiam a eles, que os levavam à morte.

Ao mesmo tempo, a Igreja “condenava”³³ a escravidão indígena. Em 1566 ela foi proibida pela coroa portuguesa, porém, Berkenbrock (2012) acredita que essa proibição não tenha sido respeitada, pois, em 1680 há outra proibição por parte da coroa.

Pouco a pouco, o negro africano foi introduzido no Brasil, muito embora, não se saiba ao certo quando isso foi iniciado, supõe-se que já nas primeiras expedições, isso já vinha ocorrendo. Lima Júnior (1974) nos diz, que não se tem uma data precisa para a chegada dos africanos no Nordeste, muito menos em Alagoas.

Acredita-se que Martin Afonso de Souza tenha introduzido os primeiros escravos no Brasil, por volta de 1530 (BERKENBROCK, 2012). Em favor dessa hipótese, Berkenbrock (2012, p. 68) cita:

[...] já antes de 1549escravos negros haviam sido trazidos para o Brasil está o fato de que em 1550 o Brasil já lidera a produção mundial de açúcar – o que necessitaria de muita mão de obra – e que a escravidão de africanos já era praticada por Portugal há mais de 100 anos.

A situação e a forma de tratamento dada ao negro africano que chegava ao Brasil eram das piores possíveis. Fora toda dificuldade na viagem, os maus tratos, a desnutrição, a morte, por doença, ou suicídio, havia ainda o afastamento das tradições, dos costumes, da língua, da religião, no que resultava muitas vezes no banzo e nas fugas.

O banzo era um sentimento de melancolia que atingia os africanos e os deixava sem reação à fome ou a sede, aos castigos físicos. Apáticos por completo, morriam de extrema tristeza, por saudade de suas origens, por excesso de castigos.

³³ Em 1537, o Papa Paulo III condenava a escravização indígena através da bula “*Veritas Ipsa*”, no entanto, em 1548, São Vicente sofreu um ataque de indígenas e na ocasião, Luís de Góis pede ajuda à coroa portuguesa, e ao mesmo tempo, piedade às muitas almas cristãs que lá viviam, além dos escravos. O que revela que, apesar da existência da bula *Veritas Ipsa*, os povos indígenas eram escravizados sem intervenção por parte da coroa. A carta não esclarece se esses escravos são povos indígenas ou africanos. Ao que tudo indica, por essa época, já existiam no Brasil, os escravos africanos, visto que em 1550, o Brasil já era líder na produção mundial de açúcar (BERKENBROCK, 2012).

Figura 11 – Castigos físicos



Fonte: HAAG, 2010.

Obs.: Reprodução do livro “Rio de Janeiro, cidade mestiça”.

As fugas aconteciam, apesar de serem dificultadas, até mesmo pelas circunstâncias: não havia para onde fugir, nem abrigos para quem fugisse, o desconhecimento da terra e dos frutos que ela produzia também era outro fator, pois não se sabiam o que comer, não se conheciam as raízes, os frutos, as sementes, enfim, em nada havia colaboração. Ocorria de alguns se organizarem e fugirem para comunidades chamadas quilombos.

Em 1740, o Conselho Ultramarino definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, sem ranchos levantados nem pilões neles” (MOURA, 2006, p. 328).

Na etimologia citada por Reis e Gomes (1996, p. 16), quilombo deriva de “*kilombo*, sociedade iniciática de jovens guerreiros *mbundu* adotada pelos invasores *jaga* ou *imbangala*, estes formados por gente de grupos étnicos desenraizada de suas comunidades”. Normalmente localizados em locais de difícil acesso, mas com pouca organização social e política, eram facilmente descobertos e desbaratados. Mas, havia os que se organizavam, como é o caso de Palmares³⁴, que resistiu por mais de cem anos às ações da coroa.

Havia escravos de ganho, os que trabalhavam na lavoura, na mineração, em tarefas domésticas.

Por toda parte, em todos os ofícios, encontrava-se o escravo: pedreiros, carpinteiros, sapateiros, funileiros, a trabalhar por conta do senhor, a quem entregavam o que ganhavam. Havia, no Rio de Janeiro, proprietários que mantinham no “ganho” até trezentos negros. O senhor taxava-o a tanto por dia ou semana (COSTA, 2010, p. 274).

Os que trabalhavam em atividades domésticas muitas vezes eram alugados. Alugavam-se os escravos, porque o homem branco não era muito afeito ao trabalho braçal.

Alugavam-se domésticos: amas, mucamas, cozinheiras, pajens, oficiais. Todos que não podiam comprar algum tomavam-no de aluguel. [...] A preferência pelo trabalho cativo era manifestada até a década de 1870 (COSTA, 2010, p. 274-275).

Para cada um desses grupos, o tratamento recebido por seus proprietários era diferente. Os que trabalhavam no campo dormiam nas senzalas, onde se reuniam e as tradições africanas eram repassadas. Muito embora, era muito mais fácil a reunião e a concentração de negros no meio urbano que no rural.

Nas cidades, as ocasiões de sobrevivência dos ritos africanos eram maiores do que nas zonas rurais, dada a concentração de escravos da mesma nação, e a relativa liberdade com que se deslocavam de um para outro lado (COSTA, 2010, p. 276-277).

Isso só poderia ocorrer nas senzalas se o número de escravos fosse considerável, se ao contrário, o número de escravos fosse pequeno, não havia essa possibilidade, mesmo porque,

³⁴ O Quilombo dos Palmares foi um caso a parte na historiografia brasileira. Símbolo de resistência entre os negros, Palmares teve como maior representante a figura de Zumbi. Após sua morte, Palmares perdeu sua força, mas deixou um legado que se perpetuou até nossos dias, onde no dia 20 de novembro evoca-se e reverencia-se Zumbi, Ganga Zumba e os povos moradores desse quilombo.

os senhores tinham receio de manter em suas fazendas grupos de negros da mesma nação³⁵, que facilitariam assim levantes e organizações de fugas em massa. Para os escravos de ganho, que viviam nas cidades, era muito mais fácil se organizarem nesse sentido, visto que, se reuniam à noite, em cantos da cidade ou da vila e mantinham as tradições vivas através das canções que eram entoadas (BERKENBROCK, 2012).

A partir do século XIX, existia um número significativo de escravos livres. Em boa parte eram ex-escravos de ganho, o que permitiu ainda mais a organização deles na conservação e na transmissão das religiões africanas no Brasil. O deslocamento dos negros pela cidade só era dado com permissão, porquanto para andar à noite tinham que ter à mão o bilhete de seu senhor.

Às vezes, conseguiam escapular e, à noite, nas praias, à hora em que os brancos dormiam, reuniam-se em grupos da mesma nação: congos, moçambiques, minas, a dançar suas danças primitivas, reminiscências de rituais religiosos. As posturas municipais procuraram inutilmente impedir essas reuniões (COSTA, 2010, p. 276).

Em Alagoas, por volta de 1884, ou seja, às vésperas da emancipação política do estado, viviam 7.867 filhos de escravos, conforme Lima Júnior (1974). Esses jovens viviam praticamente cativos e trabalhavam sem remuneração. Os meninos trabalhavam como:

[...] burro de lavrador pobre, sem remuneração debaixo de pauladas e de palmatoadas, nas oficinas de ferreiro, marceneiro, sapateiro, alfaiate, tanoeiro, sofrendo o diabo; e a trabalhar como empregados domésticos ou como serventes em armazéns de açúcar, casas comerciais e construções de prédios e em obras públicas (LIMA JÚNIOR, 1974, p. 9).

Já as meninas exerciam funções na cozinha, como lavadeiras, ou vendedoras de peixe ou sururu. Com sorte, aprendiam a costurar ou se tornavam copeiras.

De uma maneira geral, os que nasciam, frutos da violência entre o senhor branco e a escrava negra, estes continuavam sendo escravos. Por vezes, recebiam um tratamento diferenciado, como educação formal e eram batizados, tinham padrinhos, conseguiam um lugar mais privilegiado na sociedade, mas tinham que abandonar os costumes e tradições africanos. “O cristianismo devia aparecer ao negro como instrumento de sua ascensão social” (COSTA, 2010, p. 278).

³⁵ As nações expressam as ideias que cada grupo tem sobre as origens africanas do candomblé. Dependendo da nação, os rituais apresentam diferenças. São sete as nações do candomblé: ketu, angola, omolocô, jêje, nagô, cambinda e guiné (MAGGIE, 2001).

Ao que tudo indica, a assimilação do cristianismo era mera questão de aparência. Distorciam-se os ritos, incorporavam-se tradições africanas em rituais religiosos cristãos, misturavam-se as danças profanas às festas religiosas católicas. Dessa forma, os elementos africanos iam sobrevivendo, disfarçando-se, preservando-se, apropriando-se e ajustando-se às novas realidades.

As tradições africanas não se preservaram em suas origens. Diz Costa (2010, p. 280):

Dos grupos africanos, ao que parece, foram os haussás, bem como certos nagôs, os bornus ou adamanas, os guruncus, mandigues, goulahs ou peuhls, os que mais resistência ofereceram à penetração do cristianismo, conservando até certo ponto as festas tradicionais maometanas.

No Nordeste, as práticas religiosas muçulmanas eram mais concentradas, por haver um maior número de sudaneses. Essas práticas eram modificadas e muitas vezes já chegavam ao Brasil com traços de sincretismo, adotando divindades de outras religiões. No Brasil, devido ao processo de escravização, era impossível seguir os preceitos da religião muçulmana, como os momentos de oração ou a dieta alimentar. Diz Carneiro (1936, p. 150):

Os cultos negros não nos chegaram puros da África. O tráfico negreiro, desde Século XV, pusera africanos e europeus em contacto direto. Europeus católicos, europeus protestantes. Na própria população indígena, encontravam-se ainda maometanos, judeus, etc. e a desorganização do tráfico luso-brasileiro, agrupando, no mesmo lugar, negros das mais diversas procedências, possibilitou a fusão das varias mitologias originais, com o desaparecimento necessário de algumas. O catolicismo, no Brasil, acabou de completar a obra...

Era comum, portanto, o cruzamento religioso e o abandono das religiões tradicionais por parte dos escravos. Quando não abandonavam totalmente, os escravos aceitavam o cristianismo, mas ao mesmo tempo, não abandonavam seus costumes religiosos tradicionais. Daí o que resultou no sincretismo religioso do país.

Os senhores não eram muito ávidos a cuidar dos aspectos da catequização de seus escravos. Deixavam à revelia esses cuidados e muitos deles não eram nem batizados, favorecendo a preservação das práticas africanas, principalmente nos núcleos urbanos, onde os escravos eram menos cuidados sob este aspecto (COSTA, 2010).

Por outro lado, sob a forma de tratamento que era dada ao escravo, tanto melhor se ele fosse um escravo urbano que rural. Para aquele os castigos físicos eram menores, as possibilidades de alforriar-se eram maiores e adoeciam menos que estes.

Entre os escravos era baixa a taxa de natalidade e alta a de mortalidade: interrompia-se a gravidez, crianças morriam prematuramente, os escravos não podiam formar famílias, as mulheres eram violentadas sexualmente por seus “donos”.

Alguns fatores aconteceram que favoreceram a diminuição de escravos no Brasil, além da mortalidade entre eles: a partir de 1830, surge um movimento favorável à extinção do tráfico negreiro; entre os anos de 1864 e 1870 ocorreu a Guerra do Paraguai e os negros que participaram dela eram libertos quando retornavam ao Brasil. Em 1871 é assinada a Lei do Ventre Livre. Em 1881, funda-se a Sociedade Libertadora Alagoana na capital de Alagoas, com caráter abolicionista. Em 1884, o Ceará declara livres, os escravos que viviam naquele estado. Em 1885, é decretada a Lei do Sexagenário. Em 1888 é extinta a escravidão no Brasil. E em 1889 é proclamada a República no país (BERKENBROCK, 2012; FELIX JÚNIOR, 1974).

5 HIBRIDISMOS NO BRASIL

Antes de abordar as questões das apropriações do candomblé, em substituição ao termo sincretismo, faz-se necessário apontar as perdas que as culturas africanas sofreram ao chegar ao Brasil. Primeiramente as culturas africanas deixam de ter uma posição social importante para ter uma condição parcial na sociedade colonial brasileira. Ao mesmo tempo, a dimensão religiosa dos orixás e dos mitos também diminuiu. Exemplo disso é que, nas religiões tradicionais da África, seus deuses eram cultuados individualmente, enquanto no Brasil ocorre uma reunião desses deuses num único espaço religioso. Outra perda é quanto às relações étnicas.

Considero as elucidações de Peter Burke, em sua obra “Hibridismo Cultural”, um conceito mais contemporâneo que sincretismo. Para o autor não há mais como evitar esse processo de hibridização da cultura, significando dizer que a “perda de tradições regionais e de raízes locais” (BURKE, 2003, p. 18) é inevitável, mas que, no entanto, é um processo natural, que escapa a vontade humana. Canclíni também admite considerar o termo hibridismo em vez de sincretismo, por este se tratar de “formula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos y tradicionales” (CANCLÍNI, 1992, p. 15).

O que denotam dos esclarecimentos na obra de Burke e Canclíni são os aspectos positivos à hibridização, o que alerta Bernd (2004) para o fato de que do mesmo modo que o conceito de mestiçagem no início do século XX tenha naquele momento encoberto as culturas marginalizadas por um discurso imperialista cultural, o hibridismo pode ser utilizado também como uma maneira de submeter essas mesmas culturas marginalizadas aos que estão hegemonicamente no poder.

5.1 As apropriações e adaptações do candomblé

Na medida em que esses africanos saíam de seus reinos, eles perdiam as ligações com seus grupos étnicos e no Brasil eles não podiam se organizar conforme os parâmetros de suas origens. No mais, conseguiam eleger um membro do grupo que fosse mais velho que os identificassem. Na sequência das perdas está o culto aos ancestrais. Distante de seus grupos étnicos e conseqüentemente do sistema de clãs, ao qual estavam organizados, a sociedade tradicional africana e o culto aos antepassados, o ancestral perde total espaço no Brasil, restando apenas o culto aos orixás. O culto aos ancestrais será substituído ou adaptado pelos

rituais fúnebres católicos³⁶. Parte do culto aos orixás também foi perdida, o número de orixás foi reduzido. Aqui no Brasil, alguns poucos conseguiram ser representados e associados aos santos católicos, o que facilitavam os rituais nesse processo de adaptação (BERKENBROCK, 2012).

Diz Prandi (2000b, p. 175):

A maneira fragmentária como a religião africana foi se reconstituindo no Brasil implicou, claramente, em acentuadas mudanças nos conceitos de vida e morte, mudanças que vão afetar o sentido de certas práticas rituais, especialmente quando sofrem a concorrência de ritos católicos e de concepções ensinada pela Igreja.

Essas perdas acarretaram um processo de adaptação ao longo da história do Brasil colonial, principalmente por conta de que os descendentes dos primeiros escravos que aqui chegaram passaram a fazer parte de uma nova realidade. A realidade de origem não fazia parte da memória desses descendentes. Mesmo que as tradições orais fossem repassadas, com o passar do tempo, as perdas sofridas e os elementos sincréticos do catolicismo vão transformar as religiões africanas em religiões afro-brasileiras.

Berkenbrock (2012) aponta quatro direções para o sincretismo que afetou as religiões africanas: (1) Entre os cultos africanos ainda na África, e aproximando-se mais quando chegaram ao Brasil. (2) Entre as religiões africanas e o cristianismo católico, possivelmente o que mais marcou as tradições africanas, introduzindo as imagens de santos católicos e interferindo no calendário dos rituais. (3) entre as religiões afro-brasileiras e as religiões dos povos indígenas, adotando cultos e introduzindo em seus ritos. Exemplos: a pajelança³⁷ ou a festa da Jurema Sagrada³⁸. (4) entre as religiões afro-brasileiras e o espiritismo.

As religiões tradicionais africanas sofreram intervenções de outras culturas, do mesmo modo que o islamismo e o cristianismo no continente africano se misturaram ao longo dos séculos de história entre esses povos. Vários autores, a exemplo de Edson Carneiro (1974)

³⁶ Resumidamente, os rituais fúnebres católicos consistem em lavar o corpo e posteriormente velá-lo num caixão, em casa ou cemitério. O luto católico pode durar 7, 30, ou até 365 dias, dependendo da vontade da família. Os familiares mais próximos podem vestir preto em sinal de luto. Nos rituais do candomblé, é realizado o ritual pós-morte (axexê): prepara-se o corpo na casa do pai-de-santo; em seguida ocorre o velório, entoam-se cânticos e todos os orixás são louvados. Em seguida o corpo é sepultado e a casa fica de luto por 6 meses sem que, nesse período, possam ser realizadas as festas. Após um ano, três anos e depois sete, renova-se a cerimônia. Para entender melhor o axexê, ver: (PRANDI, 2000b).

³⁷ Cerimônia realizada para as entidades da linha indígena. Antigamente os terreiros faziam a pajelança na terra batida. O povo da mata chegava com mais força (MELO, 200-).

³⁸ A Jurema caracteriza-se como um “candomblé de caboclo”, o qual tem-se ainda o catimbó, mas, pelos candomblés de orixás mais tradicionais não foi aceito. Vem surgir na primeira metade do século XX. Constitui um místico folclórico dentro do contexto do panteão afro-indígena-brasileiro, uma mistura das tradições indígenas, africanas e católicas (CARNEIRO, 2004). De acordo com Santiago (2008) os rituais da Jurema ocorrem mais na região Nordeste. Seu símbolo é uma árvore, típica da região.

comentaram que as religiões que chegavam com os africanos nos navios negreiros já vinham com suas características modificadas.

O culto religioso africano seja ele tradicional, ou de origem islâmica, no Brasil, não admitia uma pureza em seus rituais e os negros iam se adaptando a realidade, conforme lhes convinham e lhes eram permitidos.

Ramos (2007) dizia que as criações mitológicas africanas, as formas de culto, as religiões, se misturaram com o folclore brasileiro. Ao modo deles, os descendentes de africanos iam representando sua religiosidade com o que lhes restavam de memória gravada no inconsciente coletivo. Diz Carneiro (1974, p. 27):

O fetichismo negro, transplantado para o Brasil, naturalmente não deixou de sofrer as influências modificadoras do novo meio ambiente. Si, já no continente africano, as práticas religiosas dos negros não estavam a salvo do fenômeno da simbiose, como escapar à influência do catolicismo, religião oficial da nova pátria, do espiritismo, dos fantasmas ameríndios?

Ramos (2007) defende o ingresso de três modalidades de crenças africanas ao Brasil, as quais, mais tarde, sofrem sucessivos sincretismos. Edson Carneiro (1974) também as utiliza. São:

- I) Religiões sudanesas: fetichismo gege-nagô (englobando os mahis).
- II) Religiões sudanesas: culto malê.
- III) Religiões bantus: fetichismo angola-conguês (RAMOS, 2007, p. 27; CARNEIRO, 1974, p. 31).

Nessa obra, Ramos (2007) considera que o fetichismo³⁹ africano sofre o sincretismo da religião dominante, que é o catolicismo, com o espiritismo, e dessa maneira, perde seus elementos religiosos fetichistas e torna-se feitiçaria, com elementos malignos atribuídos pelos brancos.

Nina Rodrigues (2010), a seu tempo, já detecta a fusão da mitologia jêje com a mitologia nagô, ou seja, as práticas de culto se misturaram e já naquele tempo era possível detectar na Bahia, conquanto que tanto a mitologia dos povos da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos, as práticas nagôs e jêjes, quase nada ficou dos elementos jêje que não se misturaram com os elementos nagôs. Rodrigues (2010) vai salientar, por exemplo, o culto da serpente do reino de Ajudá que desapareceu. No Brasil, vão aparecer alguns voduns, identificados por ele: Khêbiôssô (Xangô), Lêgba (Êxú), Lôko (Irôko), nos cultos jêjes, com

³⁹ O termo é utilizado tanto na obra de Arthur Ramos quanto na de Nina Rodrigues. Origina da palavra feitiço, o que nos remete a utilização do termo na Idade Média, que estava ligada à bruxaria, que se relaciona mais com o demônio que com a fé, dando a entender que as tradições religiosas de origem africana estão relacionadas ao mal. Na África, a conotação da palavra está relacionada aos deuses particulares.

seus correspondentes nos cultos nagôs: Ôlôrún, Xampanan, Ôlôkún, Ibêjí, Ôxunmarê. Esses voduns vão se ligar aos orixás nagô e daí para o sincretismo religioso branco (catolicismo ou espiritismo).

Os cultos nagôs vão se destacar em diversas regiões, como em Salvador, onde a concentração de negros era maior. Nas palavras de Carneiro (2008, p. 11): “o modelo nagô se sobrepôs às diferenças tribais em matéria religiosa exatamente quando a massa escrava, acompanhando o fazendeiro e o minerador, se adensava nas cidades”. Os negros procuravam seus cantos para se concentrarem e se organizarem. No século XVIII, por exemplo, fundam em Salvador as Irmandades do Rosário e de São Benedito, unindo o culto religioso cristão ao de suas religiões tribais⁴⁰.

De toda sorte ocorriam as perseguições policiais a quem praticassem esses novos cultos. Mesmo assim, em 1830, funda-se o candomblé Engenho Velho, na Bahia, o que dá início à organização do culto de origem africana no país.

O que pode-se perceber, através dessas pesquisas realizadas por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro, que foram dos primeiros a pesquisarem sobre candomblé no Brasil, é que essa religião que fixou-se na Bahia, já nasce fruto de um sincretismo de nações e de religiões, sejam nagô, jêje, angola, ketu, cristã católica ou de origem indígena.

Ramos (2013, p. 282) diz que:

O destino das culturas negras no Novo Mundo foi o mais imprevisto possível. Aqui elas se amalgamaram umas com as outras e não se conservaram em estado puro. Além disso, a conservação dos elementos sobreviventes foi desigual.

O autor atribui esse esfacelamento à escravidão. Foi esse regime que tratou de censurar e distorcer toda a diversidade cultural africana que chegou ao Brasil. Num segundo plano, ele aponta as fugas e a consequência delas, enquanto motivo de separação das culturas e ao mesmo tempo do contato com outras, ora aceitando-as, adaptando-se e reagindo a essas outras formas de cultura (RAMOS, 2013).

Os negros foram obrigados a disfarçar seus orixás através dos santos ou da virgem católicos. Esse processo foi detectado por Nina Rodrigues no início do século XX, em sua obra “Animismo Fetichista” (1935), muito embora, com algumas considerações a serem colocadas, dentre elas: a dele não contar com a resistência da religião africana. O que vai

⁴⁰ Termo utilizado por Carneiro (1974). Prefiro utilizar Reino em vez de tribo, mas aqui uso a palavra referenciada por Edson Carneiro.

ocorrer é a relação dos orixás ou voduns africanos com as santidades da igreja católica. A seguir apresentamos um quadro dos deuses africanos e suas representações no catolicismo:

Quadro 04 – Analogia entre os orixás e os santos do catolicismos

Orixá	Bahia	Recife	Alagoas	Rio de Janeiro
Oxalá	Sta. Ana, N. Sr. do Bomfim e Menino Jesus	Espírito Santo, N. Sr. do Bomfim, Sta. Ana, Pai Eterno e Sta. Trindade	Pai Eterno e N. Sr. do Bomfim	Deus, Sta. Ana, N. Sr. do Bomfim e Sta. Bárbara
Exu-Legbá	Diabo	Diabo, S. Bartolomeu, Anjo Rebelde e S. Gabriel	Diabo	Diabo e Sto. Antônio
Xangô	Sta. Bárbara, S. Jerônimo, S. Pedro e S. João Menino	S. João Batista, Sto. Antônio e S. Jerônimo	S. João, Sta. Bárbara, S. Jerônimo e St. Antônio	S. Miguel Arcanjo e S. Jerônimo.
Ogum	St. Antônio e S. Jerônimo	S. Jorge, S. Paulo e S. João	S. Roque e S. Jorge	S. Jorge
Oxossi	S. Jorge e S. Miguel Arcanjo	S. Jorge, S. Miguel, St. Expedito e St. Antônio	S. Jorge	S. Sebastião
Omolu	S. Benedito, S. Roque e S. Lázaro	S. Sebastião	N. Sr. do Bomfim, N. Sra. da Paixão, S. Jerônimo e St. Antônio	St. Sacramento e S. Lázaro
Orumila	St. Sacramento e S. Francisco			S. Francisco
Oxumarê	S. Bartolomeu			
Irôko	S. Francisco, S. Sebastião, S. Lourenço, S. Caetano, N. Sra. dos Navegantes e S. João			
Naná	Sta. Ana, N. Sra. da Candelária	Sta. Ana, N. Sra. da Candelária, N. Sra. da Boa Morte e Sta. Bárbara		
Yemanjá	Virgem Maria, N. Sra. do Rosário, N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição das Praias,	N. Sra. das Dores, N. Sra. da Conceição e N. Sra. do Rosário	N. Sra. do Rosário	N. Sra. da Conceição e N. Sra. das Dores

	N. Sra. de Lourdes e N. Sra. da Candelária			
Yansã	Sta. Bárbara	Sta. Bárbara	Sta. Bárbara	
Oxum	Virgem Maria, N. Sra. da Candelária, N. Sra. da Conceição, Sta. Ana e N. Sra. de Lourdes	Maria Madalena, N. Sra. dos Prazeres, N. Sra do Carmo e N. Sra. da Conceição	Maria Madalena	
Obá	Sta. Joana D'Arc	N. Sra. dos Prazeres, N. Sra. do Perpétuo Socorro, Joana D'Arc e Sta. Marta	N. Sra. dos Prazeres	
Ibeji	S. Cosme e S. Damião, S. Crispim e S. Crispiniano	S. Cosme e S. Damião	S. Cosme e S. Damião	S. Cosme e S. Damião
Ossaim				

Fonte: Adaptado de: BASTIDE, 1971.

Nota-se, pelo Quadro 04, que um santo corresponde a mais de um orixá, como é o caso de Santa Ana, Nossa Senhora dos Prazeres e São Sebastião, por exemplo. Do mesmo modo que um orixá pode ser representado por mais de um santo numa mesma região. O motivo dessa variação, explica Bastide (1971, p. 370) é que “o sincretismo é fluido e móvel, não é rígido e nem cristalizado”.

O Quadro 04 foi um apanhado realizado por Roger Bastide e publicado em sua obra “As Religiões Africanas no Brasil”, em 1971, como resultado das pesquisas que foram realizadas por Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Kockmeyer, Pierre Verger, Donald Pierson, Roger Bastide, Oneyda Alvarenga, João do Rio, Magalhães Corrêa, Gonçalves Fernandes, René Ribeiro, Waldemar Valente, Pedro Cavalcanti, Jacques Raymundo, Abelardo Duarte. Não houve uma preocupação em elencar as datas dessas pesquisas, tampouco em identificar as nações as quais pertencem, mas já existem relações desse sincretismo mais atualizado. O próprio Bastide já aponta, nessa obra, o desaparecimento de uma ou outra relação sincrética: Xangô tornou-se S. Jerônimo e Yansã, Sta. Bárbara (BASTIDE, 1971). Aponta ainda que desapareceu a relação de Ogum com São Paulo; Yemanjá com N. Sra. das Dores e de Oxum N. Sra. dos Prazeres. Em Recife, passou Oxum a relacionar-se com N. Sra. do Carmo, santa mais popular na cidade e na Bahia, Yemanjá faz analogia com N. Sra da Conceição da Praia, protetora dos pescadores e marinheiros. Destaca, também, o fato de não estar representando a multiplicidade de uma única forma de orixá, ou seja, “existe não um, mas, no mínimo, vinte e um Exu, doze formas diferentes de Shangô e

dezesseis de Oxum” (BASTIDE, 1971, p. 373), no entanto, as pesquisas não dão ênfase a esse fator.

As relações variam de estado para estado. Algumas permaneceram, como é o caso de Ibeji e Yansã, que são representados por São Cosme e São Damião e Sta. Bárbara, respectivamente.

Um exemplo muito significativo da apropriação nas religiões de matriz africana é o ritual da lavagem das escadarias da Igreja do N. Sr. do Bomfim. Bastide (1971) nos relata que essa lavagem é um ritual tipicamente português de um soldado que voltara da guerra do Paraguai e como promessa a ser paga a Jesus, por ter voltado com vida, ele lavaria o átrio da sua igreja. Pois bem:

Os negros adotaram êsse costume, mas, adotando-o, transformaram o seu significado. Estão indo, como dizem, render homenagem ao “Velho”; ora, basta lembrar que o Cristo morreu com trinta e três anos para ver que êle não merece essa designação e que o “Velho” de que se trata só pode ser seu correspondente africano, Oxalá. Demais, os negros para aí não chegam individualmente ou em famílias mas em grupos, um caminhão para cada candomblé; por último, a água que trazem em suas jarras floridas não é água comum, mas tirada da fonte sagrada de Oxalá. Ora, os africanos têm uma cerimônia chamada justamente de “água de Oxalá” que consiste, em termos gerais, em purificar as pedras dos deuses e em renovar seus mana, lavando-as com a água dessa fonte sagrada; dessa forma, confundiram duas cerimônias que se pareciam [...]. A lavagem da igreja foi reinterpretada em termos africanos, como cópia do ritual da purificação das pedras divinas (BASTIDE, 1971, p. 381).

Essas analogias que eram feitas pelos negros tornaram-se muito comuns à época. Havia a necessidade de buscar alternativas para fazer seus ritos, cultivar seus orixás.

Sobre os orixás, há alguns embates, porque na realidade, os deuses africanos não podiam ser associados com os santos católicos, porque haviam poucas equivalências entre eles. Exemplo disso é a figura de Exu, que pelo catolicismo foi associada ao diabo e cuja associação era e é recusada pelos adeptos das religiões de matriz africana.

Outro aspecto de apropriação é o embranquecimento dos orixás. A associação dos orixás (africanos) com os santos católicos (europeus) terminam por influenciar esse aspecto.

No início do século XX, Nina Rodrigues (2010) impulsionou as pesquisas no Brasil sobre o negro, sua cultura, religiosidade, origens, etnias. Em “Os Africanos no Brasil”, obra publicada em 1934, o autor defende que, a ideia de “raça” e as práticas da cultura de origem africana se extinguiriam e que, ao longo dos tempos, o elemento negro desapareceria e só nos restariam as vantagens ou os prejuízos dessa mistura. Para o início do século XX, essa seria uma teoria respeitosamente aceita pela sociedade brasileira. Os discursos eram permeados de

discriminação e preconceito racial e transitável pela ideia de superioridade *versus* inferioridade. O autor afirma:

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (RODRIGUES, 2010, p. 14-15).

Acreditava-se que após a abolição, o negro seria extinto em terras brasileiras e que num período que iria de 50 a 200 anos dar-se-ia essa extinção. Os documentos oficiais do governo, na década de 1920, revelam essa possibilidade, a exemplo do Censo desta época (DOMINGUES, 2002).

Nina Rodrigues (2010) acreditava na naturalidade do fenômeno da inferioridade: o negro não é melhor nem pior que o branco, apenas está numa fase de desenvolvimento intelectual e moral mais atrasada que a do homem branco, o europeu. Uma das soluções para o melhoramento do fenótipo brasileiro seria o mestiçamento: “Em torno deste fulcro — Mestiçamento —, gravita o desenvolvimento da nossa capacidade cultural e no sangue negro havemos de buscar, como em fonte matriz, com algumas das nossas virtudes, muitos dos nossos defeitos” (DOMINGUES, 2002, p. 20).

Esse “mestiçamento” começa a ser levado em consideração, principalmente, a partir do processo de imigração branca/europeia no país. Vale ressaltar, que, a imigração que ocorria do elemento asiático para o Brasil também não era bem vinda, haja vista que este também não era considerado um elemento branco. É interessante observar que, no tocante à mestiçagem, a relação era sempre de “clareamento” da população e jamais se cogitava o “enegrecimento” (DOMINGUES, 2002).

As questões (de superioridade e inferioridade) nos remetem às elucidações de Said (2007), quando esclarece o tratamento dado à cultura do outro. Ele se referia à cultura do Oriente, mais precisamente à cultura do Oriente Médio e do Norte da África, mas, o que é a África, de uma maneira geral, aos nossos olhos, senão o Oriente? Apesar de o Brasil não ser um país europeu, nossa formação intelectual partia dos ideais desse continente, precisamente da parte ocidental. Firmávamos a ideia de pertencer ao Ocidente e pertencíamos a ele. Defendíamos suas ideias de supremacia da raça através da superioridade do branco, mesmo sendo um país miscigenado e de maioria negra. Uma das indignações de Said (2007) é, justamente, o fato de que não se tem uma real ideia do que seja o Oriente, pois fala-se dele

sem ao menos pertencer a ele. Havia sim, uma necessidade de dominação externa que fazia com que os discursos em relação ao negro fossem os mais inferiorizados possíveis.

De acordo com Rivas (2008), a tentativa de embranquecimento não fica associada apenas às questões físicas, mas também às questões culturais e espirituais. Sobre isso Rodrigues (2010) aborda com maestria a defesa dos valores religiosos ocidentais sobre a religiosidade africana, demonstrando os valores da sociedade do início do século XX quanto à superioridade entre as culturas europeia e africana, solidificando uma “marca negativa aos cultos de possessão de negros e miscigenados” (RIVAS, 2008, p. 8).

5.2 Novos padrões de religiosidade

As religiões de matriz africana ficaram à margem da sociedade, discriminadas, rejeitadas por uma sociedade predominantemente cristã e católica. Entre o final do século XIX e primeira década do século XX, os aspectos característicos da cultura africana foram se perdendo, em detrimento de uma cultura nacional, branca e europeizada, que necessariamente autorizava a cultura do “outro” a sobreviver, ou não. Prandi (2000a) exemplifica essa situação através da música popular brasileira, que absorveu elementos da música negra, mas que, para isso, teve que passar por um processo de branqueamento. São interrelações que foram ocorrendo, se construindo e formando a identidade cultural e religiosa brasileira.

Caldas (1989, p. 5) diz:

A nossa música, de acordo com seus estudiosos, aparece, juntamente com os primeiros centros urbanos, no Brasil colonial do século XVIII [...]. Mas é só a partir do final do século XIX que se configura a síntese da nossa expressão musical urbana através do hibridismo de sons indígenas, negros e portugueses.

Somente na metade do século XX é que o candomblé passou a ser uma religião integrada por negros e brancos, pobres e ricos, urbanos e rurais (PRANDI, 2000a). O negro incorporou por diversas formas, em suas raízes religiosas, a cultura nacional branca e europeia, sofreu um processo de aculturação⁴¹ e apropriou-se de elementos religiosos da Igreja católica, através da adoção dos seus santos, os quais representavam suas divindades, ou ainda por meio do surgimento da umbanda, que deu às entidades do candomblé uma versão mais elitizada:

⁴¹ Em alguns autores, a exemplo de Raimundo Nina Rodrigues (1935), o termo utilizado e defendido é “sincretismo religioso”. Em todo caso, o sincretismo é considerado um processo hierárquico, no qual se considera uma religião superior à outra, no caso o catolicismo superior às religiões africanas.

A sociedade branca, que já no início do século criara uma versão mais branqueada do Candomblé, a Umbanda, capturou então, num outro movimento de inclusão, aquela que durante um século tinha sido a religião dos negros (PRANDI, 2000a, p. 63).

Mesmo assim, o drama religioso e a sociedade injusta e discriminatória persistem, mantendo uma reprodução fiel da sociedade colonial: brancos permanecendo como classe dominante e sua religião sendo a oficial⁴² e por outro lado, os descendentes de africanos continuam à margem da sociedade sendo renegadas suas tradições religiosas.

Os elementos de diferentes matrizes religiosas, como o catolicismo, as práticas religiosas africanas e indígenas e mais recentemente o espiritismo kardecista fazem parte da formação das religiões no Brasil. Portanto, o surgimento da umbanda, foi um dos fatores que motivaram o embranquecimento dos orixás do candomblé, através da representação do orixá Yemanjá, por exemplo. Por isso, fico com a afirmação de Ortiz (1976) quando ele apresenta que a umbanda não é uma religião negra, mas sim uma síntese da religiosidade brasileira, onde mistura elementos dos povos africanos e indígenas e europeus, além de ser mais fortalecida, porque surge da negação do candomblé, através do embranquecimento da cultura negra e da reinterpretação do negro pelo kardecismo.

Lopes (2011) afirma que a umbanda foi criada em 1908, por Zélio Fernandino de Moraes, por determinação do caboclo das Sete Encruzilhadas, manifestado pelo médium.

O vocábulo “umbanda” vai ganhar status de religião quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestado no médium Zélio de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908, “anuncia” o início de uma nova prática religiosa. Este evento representa, hoje, para o Movimento Umbandista o marco fundador da religião, um divisor de águas entre a macumba – que era compreendida na época como “baixo-espiritismo” cuja prática nem sempre estava direcionada para fins elevados – e o “Espiritismo de Umbanda”, voltado para a prática do amor ao próximo (OLIVEIRA, 2007, p. 177-178).

A umbanda recebe uma influência marcante da doutrina espírita kardecista (representante da classe média branca), com alguns elementos afros e indígenas, o que para Lopes (2011), associá-la a esta doutrina caracteriza-a como uma “ideia romântica e positivista [...] mostrando uma união harmônica das três raças brasileiras” (LOPES, 2011, p. 7).

[...] em 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que seguia trabalhando com o médium Zélio de Moraes, teria determinado a fundação de sete novos templos que seriam os responsáveis pela difusão ampla da nova religião, todos com o prefixo Tenda Espírita: São Pedro; Nossa Senhora da Guia;

⁴² Mesmo o Brasil ser constitucionalmente um país laico, o catolicismo ainda é predominante. Exemplo disso é continuarmos seguindo um calendário essencialmente cristão-católico, com datas religiosas, dias santificados, feriados de padroeiras.

Nossa Senhora da Conceição; São Jerônimo; São Jorge; Santa Bárbara; e Oxalá (ROHDE, 2009, p. 81).

Silva (2005) apresenta outra versão sobre o surgimento da umbanda: tem sua origem entre as décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas associam a doutrina espírita⁴³ a elementos das tradições religiosas afro-brasileiras fazendo surgir uma nova religião.

Por este período, o ideal de mestiçagem do brasileiro veio bem a calhar para os padrões de uma sociedade que não queria ter em sua maioria populacional o indivíduo negro. Não se era, negro, branco ou indígena, e sim, mulato, a mestiçagem das três raças que preconizou Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala” (2003). Era através da mestiçagem que se via a possibilidade de chegar a um “tipo branco”, característico do brasileiro. A valorização desse indivíduo nacional passou a fazer parte da música, da literatura, das artes de uma maneira geral e dos discursos políticos impregnados do que foi denominado “mito da democracia racial”, por alguns autores, como Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955) e Florestan Fernandes (1965), entre as décadas de 1950 e 1960.

Na umbanda, dentre as características que destacam-se, são seus principais elementos:

O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são marginalizados na sociedade civilizada, o que a distingue do Kardecismo, que trabalha com entidades consideradas (mais) “evoluídas”, como médicos, padres, etc. e (também) do Candomblé, que trabalha diretamente com os orixás; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada (no médium) e o paciente que procura o centro [...], (o) que a distingue (mais uma vez) do Candomblé, no qual os orixás incorporados não conversam com os frequentadores do culto (NOGUEIRA, 2005, p. 40-41).

Nos terreiros de umbanda são comuns os altares compostos de imagens de santos católicos e símbolos das divindades africanas e indígenas. São utilizadas algumas denominações típicas do candomblé, como pai-de-santo, ogan e o louvor aos orixás, e denominações do kardecismo, como: médium, incorporação, entidades espirituais, e por fim

⁴³ O kardecismo chega ao Brasil em meados do século XIX. Foi criado na França por Allan Kardec, mas encontrou no Brasil uma aceitação muito maior que em seu país de origem, principalmente entre as classes média e alta da sociedade. É uma religião monoteísta, que tem a figura de Deus como ser onipresente, onipotente e onisciente. A base fundamental dessa doutrina é a crença na reencarnação. Não se sabe quando as entidades do culto afro começaram a participar das sessões espíritas, ou quando essas entidades começaram a incorporar os valores do kardecismo, mas ocorre que em meados da década de 1920 surge a umbanda com elementos do candomblé e do kardecismo, agregando adeptos, principalmente da classe média. Possivelmente, a umbanda tenha surgido antes dessa data e simultaneamente várias casas religiosas com preceitos semelhantes. Pode-se dizer, que durante a perseguição aos terreiros de candomblé, no período do Estado Novo (1937-1945), a umbanda e o kardecismo tenham se firmado socialmente ainda mais pelo fato de ter esses adeptos da classe média e de “embranquecer” as religiões afro (SILVA 2005).

os elementos da própria religião que são: os pontos cantados e riscados, a defumação, e os pretos velhos (Figura 12) e os caboclos.

Figura 12 – Preta Velha



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2014.
Obs.: Imagem de loja do mercado de Maceió.

Em Alagoas, a chamada umbanda branca, vinda do Rio de Janeiro, vai influenciar os ritos nagô, a partir da década de 1950. Em Santos (2014) o babalorixá Célio Rodrigues afirma que por essa época (1950-1960) veio para Maceió uma ialorixá de umbanda, de classe social elevada e que se estabelece no bairro do Vergel do Lago, um bairro popular da capital. Segundo Célio Rodrigues, foi ela quem introduziu a umbanda em Maceió, originando uma mistura dos ritos com o xangô. Na fala do babalorixá (apud SANTOS, 2014, p. 240):

[...] então ficou o ‘xangô traçado’ ou ‘nagô traçado’. Com essa influência de Mãe Jurema. Ela foi quem trouxe a Pombagira pra cá. E, isso misturou muito [...] em terreiro de nagô há nora de Nanã você ouve cantar pra Preto Velho. Na hora de Odé você vê cantando pra Caboclo. Misturou e isso é uma influência da Umbanda.

A umbanda se define como “uma religião espiritualista que ensina que a vida é eterna e que a nossa curta passagem aqui no plano material destina-se à evolução, ao aperfeiçoamento e à conscientização dos espíritos” (SARACENI, 2009, p. 31). Os pretos velhos são um exemplo disso, visto o discurso imbuído de uma significação de humildade, caridade e tolerância. São entidades boas e conselheiras. Percebemos, com esse posicionamento o objetivo de proceder o embranquecimento das religiões de matrizes africanas, no sentido de cristianizá-las. Outra característica na qual podemos perceber esse objetivo é o fato de que, na umbanda, para cada orixá há um santo católico branco europeu como chefe de falange⁴⁴.

A Umbanda em busca de sua legitimação e consolidação, num contexto de sua plena ascensão, procurou se afastar das práticas empíricas utilizadas pelos indígenas e pelos negros para que pudesse fugir dos estigmas de curandeirismo e feitiçarias, aproximando-se da ciência ortodoxa, considerada pela classe média branca como moderna, de acordo com os modelos importados que foram estabelecidos pela Europa e Estados Unidos da América do Norte (COSTA, 2013, p. 99).

Essas interrelações, religiosas e culturais, que ocorreram no Brasil, por meio das apropriações, ou como queiram considerar alguns, sincretismos, ou ainda usando o termo hibridismo cultural, entre catolicismo, candomblé, umbanda, kardecismo são, conforme Said (2007, p. 34), comuns: “[...] Numa sociedade não totalitária, certas formas culturais predominam sobre outras, assim como certas ideias são mais influentes que outras”, e

⁴⁴ Na umbanda, os orixás não incorporam. Essa função é dos falangeiros dos orixás, que são entidades evoluídas espiritualmente que veem trabalhar nas giras de umbanda. Falanges são agrupamentos de espíritos afins, que possuem a mesma vibração. São elas: pretos velhos, caboclos, exus, crianças, boiadeiros, ciganos, orientais e mestres que trabalham na cura.

caracteriza uma maneira, aos moldes hegemônicos, indispensável para compreendermos a vida cultural no Ocidente.

Alguns orixás na umbanda sofreram ressignificações em relação a cor, como Oxalá, representado por Jesus Cristo, Yemanjá com Virgem Maria, Oxossi com São Sebastião e Ogum com São Jorge. São características que vão ser adotadas e aceitas em casas de umbanda. Outro elemento que será adotado nas imagens dos orixás é o delineamento do corpo, que se tornou longilíneo, os cabelos tornaram-se lisos e longos. Yemanjá, por exemplo, demonstra os aspectos maternais em sintonia com uma imagem sensual que o orixá tinha na África e que em diversos mitos iorubás aparecem como uma deusa poderosa, que cria e destrói mundos, ou aparecem como personagens com características humanas marcantes: vingativa, sensual, rebelde, generosa, dadivosa (VALLADO, 2008).

Aos poucos, no Brasil, vai acentuando a figura materna em detrimento da figura sensual, devido a sua associação à mãe dos católicos, a Virgem Maria, assumindo as tais características europeias: ela é branca, de longos cabelos negros e lisos, usa um vestido azul de mangas longas, trazendo um diadema (tiara) na cabeça em forma de estrela. Tanto é, que várias homenagens ao orixá seguem o calendário cristão-católico: 2 de fevereiro, 15 de agosto, 8 e 31 de dezembro. Os santos e ritos católicos correspondentes são: Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora da Piedade e Virgem Maria. Diz Blass (2004, p. 133): “as imagens associadas a Iemanjá põem a descoberto o mosaico das heranças culturais da formação social brasileira”. As várias reinterpretações de Yemanjá denotam os novos elementos simbólicos que foram associados no decorrer do tempo por influência da cultura ocidental, às vezes ganhando contornos folclóricos ou até mesmo depreciativos:

[...] a incorporação de valores sociais possui a capacidade de descaracterizar as imagens do sagrado, atribuindo os mesmos atributos que se distanciam do real. A imagem de uma Iemanjá de tez branca, jovem, longos cabelos lisos em nada se assemelha a imagem da orixá africana negra, de fartos seios e aspecto guerreiro (MIRANDA, 2014, p. 5).

De uma maneira geral, a imagem de Yemanjá de tez branca, jovem, longos cabelos lisos, já está firmemente ligada à memória da população, e não só de umbandistas e candomblecistas.

A umbanda pode ter contribuído para a apropriação do embranquecimento dos orixás, na medida em que, em suas casas, existem altares com suas imagens representadas por santos

católicos. Em Maceió, é muito comum tanto essa forma de representação, como a da associação da imagem de Exu ao diabo. É o que se chama de demonização.

Figura 13 – Exus



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2014.
Obs.: Imagem de loja do mercado de Maceió.

Um dos aspectos que diferencia a umbanda do candomblé é a questão do bem e do mal. Enquanto no candomblé, o bem e o mal não se separam, por conta da relação religiosa com a magia⁴⁵; na umbanda essa distinção é herdada da cultura cristã e está muito bem estabelecida. Na umbanda, o bem é orientado por guias de caridade: seriam os caboclos e os pretos velhos. O mal é representado por exus e pombas-giras. Esse processo de mudança de Exu como figura do mal, o representante do inferno, serviu ao modelo de religião cristão e como seu contraponto feminino, o Exu feminizado no Brasil: a pomba-gira (PRANDI, 2001b).

O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois pólos

⁴⁵ Ver 2º parágrafo da página 27 dessa pesquisa.

antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África (PRANDI, 2001b, p. 5).

As práticas religiosas negras foram resistentes e, conforme Rodrigues (2010), se conservaram, na medida em que iam se estabelecendo as interações culturais e religiosas na construção da identidade do povo brasileiro. Para Geertz (1989) é perfeitamente normal dentro de um *ethos* intelectualmente razoável isso acontecer e o candomblé reproduz o *ethos* africano, isto é, seu modo de viver. Ocorreu um entrosamento dessa diversidade que transpassou as questões da superioridade da cultura europeia.

6 HISTÓRIA ORAL E A CONSTRUÇÃO DA CÁPSULA NARRATIVA

A História Oral surge, com mais propriedade e valoração científica, na Europa após a Segunda Grande Guerra, como contraponto à História Positivista. Uma tentativa de ampliar o espaço historiográfico e as perspectivas histórico-metodológicas. A partir de então, a tendência no alargamento da utilização da História Oral só aumentou. No período da Guerra Fria, por exemplo, a “coleta de depoimentos” foi estimulada consideravelmente (JANOTTI; ROSA, 1992/1993).

O trabalho com depoimentos orais e história de vidas concebe-se, muitas vezes, como uma alternativa às interpretações e como um contraponto a determinado tipo de discurso homogeneizador, que não reconhece a pluralidade das diferentes versões sobre os acontecimentos. Nesse aspecto, o trabalho com fontes orais se constituiria numa reação às explicações globalizantes, apoiadas fundamentalmente em documentos escritos [...] (JANOTTI; ROSA, 1992/1993, p. 8).

O fato é que a História Oral voltou-se para a História Social, registrando, inicialmente, a memória coletiva, ou individual, de personagens importantes da História e em seguida preocupou-se em resgatar a memória dos excluídos, dos que estavam à margem da sociedade.

Aqui no Brasil são dadas várias abordagens à História Oral e propõem-se seu uso de várias formas, seja como fonte, seja como metodologia de pesquisa, que começou a ser difundida e desenvolvida livremente após o período da ditadura militar.

Para a elaboração dessa pesquisa, utilizo uma forma específica de História Oral desenvolvida por José Carlos Sebe Bom Meihy juntamente com os procedimentos de cápsulas narrativas desenvolvidas por Alberto Lins Caldas.

A utilização das fontes orais me possibilita investigar o incerto, o irreal, o inacreditável, o saber da memória que está escondido, algumas vezes silenciado, que precisa ser exposto. A fonte oral possibilita a reconstrução do que já foi escrito, inclusive. É a partir dela que verifico pistas para dar seguimento à pesquisa. Para o conceito de fonte oral, utilizo a definição de Meihy e Holanda (2014, p. 13):

É mais que **história oral**. Fonte oral é o registro de qualquer recurso que guarda vestígios de manifestações da oralidade humana. Entrevistas esporádicas feitas sem propósito explícito, gravações de músicas, absolutamente tudo que é gravado e preservado se constitui em documento oral. Entrevista, porém, é história oral em sentido estrito (grifo da fonte).

Por meio dos registros orais, vivifico a existência de possíveis silêncios, lágrimas, risos, tons de voz, pausas, rejeições, exclamações, dúvidas, enfim, detalhes que podem ser utilizados como recursos para dar o dimensionamento do texto a ser escrito posteriormente.

Como bem dizem Meihy e Holanda (2014, p. 15):

História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas.

Meihy (2006) divide a História Oral em dois saberes: o que ele chama de **culturalista** e o outro **instrumental**. Para os culturalistas, a História Oral é um recurso de conhecimento, mas um conhecimento sem sentido social, político ou militante. Um recurso meramente acadêmico, que atende a anseios isolados e individualistas de uma História Cultural voltada para as Ciências Sociais. Os culturalistas estão ligados à área da Antropologia cujas pesquisas prioritárias relacionam-se com a cultura popular e aspectos da vida cotidiana (JANOTTI; ROSA, 1992/1993). Por sua vez, os instrumentalistas consideram a História Oral como mero apoio à História, como um instrumento para se fazer a História, ou outra disciplina das Ciências Sociais (MEIHY, 2006), e sendo assim, a História Oral seria uma ferramenta, ou uma técnica, a qual auxiliaria o historiador em suas pesquisas.

Ocorre uma crítica à História Oral, por parte dos defensores dos documentos escritos:

[...] seus principais argumentos baseiam-se na fragilidade da memória humana, na dúvida sobre o sujeito que testemunha colocando em cheque a credibilidade e a definição de uma fonte provocada por seu usuário imediato, no caso o pesquisador, e os efeitos de sua constituição para o objeto de pesquisa, uma vez que este tipo de fonte é inventada para atender a necessidades preestabelecidas do pesquisador. [...] (VOLDMAN, 1996, p. 37).

Por sua vez, Meihy (2006; 2014) propõe uma História Oral como uma forma de remodelar os saberes acadêmicos de tal modo que isso possa modificar a maneira de pensar a sociedade, que possa contribuir em políticas públicas instruídas, que possa-se pensar a sociedade e em projetos que viabilizem melhorias coletivas, sendo a **transformação** o objetivo principal da História Oral. A novidade da proposta de Meihy consiste em superar o conceito de História Oral culturalista. O saber acadêmico iria além da compreensão. Perpassa este nível para o nível da transformação.

A novidade aqui proposta se efetiva na superação do limite *culturalista*. Porque se credita ao saber universitário, acadêmico, mais do que *compreender*, assume-se o compromisso com o social como princípio, meio e fim da história oral. O destino *transformador*, portanto, é a marca de honra da história oral (MEIHY, 2006, p. 195) (grifos da fonte).

Na História Tradicional o fato já existe, é a prioridade. Dele resulta o documento, que fundamenta o fato. O fato antecede a História propriamente dita. Na História oral, a História gera o documento, que gerará o fato. O que originalmente existe é a História em si, e que dela nasce o documento, para depois se gerar o fato. Se não houver documento, não existe fato, tão pouco existe a História em si.

Um narrador criativo, que imagina, que mente, que conta sua própria História a partir de seu olhar para o mundo, transpassa o imaginário do documento. O documento nasce dessa imaginação, dessa narrativa e de sua relação com a História, o que nos leva a um mundo além do nosso pensar imediato. O documento não vem do imediato. Ele é ordenado a partir de uma disciplina, de um campo de saber chamado História. É a História a responsável pela origem do documento. Sem a História não há documento. Cria-se a História a cada segundo, a cada historiador, a cada perspectiva. Cabe ao historiador desconfiar das coisas e das palavras.

No campo da História Oral, o narrador é o protagonista. Caldas (2013) redenomina o termo colaborador. O autor passa a chamá-lo de narrador, que parte do conceito de Meihy. De acordo com Caldas (2013, p. 19), colaborador é:

[...] aquele que assume a palavra, aceita-se dizer, toma o eixo da sua experiência, acompanha ativamente a feitura da sua ‘voz’, da escrita que o diz; aquele que constrói sua narrativa não somente enquanto diálogo com o pesquisador, mas aquele que assume, no dizer, a dimensão do seu vivido, a temporalidade dos seus fragmentos, gozando a sua diferença, permitindo ao oralista conquistar sua específica alteridade de oralista [...].

Todas as entrelinhas do narrador, seus silêncios e suas vozes devem ser analisadas, ouvidas, questionadas, mas não antecipadamente. Para entender esse direcionamento de História Oral, preciso (e precisamos) entender também, o que são cápsulas narrativas: “a cápsula narrativa é o ‘texto’ dum narrador no imediato do presente correndo livre pela sua ‘formação’ (CALDAS, 2013, p. 85)”.

A Cápsula Narrativa não é uma projeção ou uma expressão do real ou do sujeito, mas texto vivo, ficção de ficções, momento narrativo, singularização de contradições insolúveis, reunião de fantasmas, de discursos, de imitação e revolta, de rosto e massa, de uma memória e de um esquecimento, de uma permissão e de uma negação, de um espaço possível e de um lugar improvável (CALDAS, 1999a).

Na cápsula narrativa, a fala do narrador é livre, suprema, não deve ser interrompida pelos interesses do pesquisador, pois ali é o momento do narrador. É preciso respeitar sua história, seus direcionamentos, sua individualidade, sua temporalidade, suas relações e entendimentos. Nas reflexões de Caldas sobre Foucault, a subjetividade moderna ocupa um lugar crucial que devem ser levadas em consideração no campo da História Oral (CALDAS, 31 out. 2014).

O conceito de cápsula narrativa foi utilizado pela primeira vez por Caldas, no artigo “Seis Ensaios Sobre História Oral” (1998). O autor utiliza-se de dois conceitos: um é o da “origem voluntária”, relacionado ao início da fala, e que em decorrência dela surge a cápsula narrativa propriamente dita. Sem intrusões do oralista e sem perguntas, podendo gerar, depois, outras cápsulas mais do interesse do oralista, mas sempre na perspectiva estrutural do narrador. A origem voluntária: “É o nascimento voluntário que dará sentido ao antes e não o contrário” (CALDAS, 1998, p. 40).

Muito embora, todos nós mentimos o tempo inteiro, o narrador, principal eixo da História Oral, também é um mentiroso. O seu próprio eu está além da elaboração social. A elaboração social é uma construção coletiva e o eu do narrador é próprio do indivíduo. Está voltado para a sua interioridade. Essa interioridade aparece no mundo romano com a origem do cristianismo. Nietzsche “propõe uma força que emerge inexoravelmente para fora de si mesma (a vontade de potência ou a exterioridade)” (apud HARDT, 1993, p. 82). A interioridade, para Nietzsche é consequência de uma vida escravizada, submetida a sentimentos como dor, culpa, pecado. O eu torna-se escravo de si mesmo, interioriza-se devido às repressões que sofre. Mas é preciso haver um processo de repressão, principalmente da linguagem. De acordo com Espinosa, o eu é um delírio de linguagem. Não existe mente, apenas corpo e o corpo é o que pensa, o que ama, é o que deseja. O eu é só linguagem. E todo passado é construção nossa, é construção de linguagem, é subjetivo, uma grande invenção da civilização europeia do século XVIII.

A mentira é importante para a História, porque todo o eu mente e não existe documento que não seja feito por um eu. E mais: quem produz o documento é o eu, justamente aquele que mente. O eu é produzido por um conjunto de linguagens, crenças, produções de um nódulo de linguagem. O eu é um processo de produção social. O historiador não pergunta “quem é que escreveu esse documento?”, mas sim: o que é que escreveu esse documento? Que tipo de forças o escreveu? E neste caso, o eu não tem domínio sobre as coisas que o constituíram, pois o documento é uma rede de símbolos.

Na História, o que garante a sua realidade é um campo de saber. É a História que vai articular a grade de saber que originará o documento, o qual foi criado a partir do século XVII. Até então, não havia distinção entre mito e verdade, ou realidade. Aliás, verdade e realidade são conceitos religiosos.

Portanto, só existe o que foi documentado, tornando-se fato através do documento, que é o princípio da História e da História Oral.

Na História Tradicional, a História é sempre em nome do rei, do estado, do povo, da nação, da política, da mídia. Já na História Oral, a História é interna, pertence ao eu, ao imaginário, ao desejo de cada narrador. Nesse ínterim, remeto a ideia de memória, a qual, conforme Caldas (2013, p. 64):

É composição, [...] momento narrativo, momento textual [...] maneira de desdobrar o imediato do presente enquanto tempo [...] a memória é relação: como momento textual não é nem o passado nem narrativa definitiva: é o momento do sujeito que se traduz em ordem narrativa, em ordem de palavras [...].

É com a memória do narrador que o historiador passa a trabalhar. Com algo que nunca existiu e que a partir de suas pesquisas passa a existir. Não existe nada pronto. Nós, historiadores que impomos os limites das coisas, dizemos a partir de onde queremos seguir e até onde queremos chegar. O principal fundamento da História é, justamente, o enquadramento das coisas. Essa é a função básica do historiador: organizar a multiplicidade de linguagens que existe e enquadrá-las a partir da articulação da documentação.

Na História Oral, o ponto zero da fala é que vai iniciar o enquadramento, esse que será a narrativa, o documento, e o narrador é quem define de onde deve começar, e não o oralista, o historiador ou o projeto: uma ciência, principalmente humana, não cria, não dispõe, não configura o outro: o que ela deseja é entender como o outro se configura, como o outro vê, como o outro vive e crer.

A proposta é fugir das “fontes históricas tradicionais” e da História Oral que tem como base a entrevista do jogo de perguntas e respostas, onde limita o narrador a dizer apenas o que nós queremos. A narrativa de que dispomos é ficcional, criativa, fruto da imaginação do eu. É apaixonada e tem como base as paixões, a memória, a estrutura do narrador. A intervenção do historiador só se dá num segundo momento, e se houver necessidade, se houver vontade. Cabe aqui apresentar, o ponto zero da fala do narrador, do qual dispomos como História, que gerou um documento e que gerará o fato da construção dessa narrativa.

Dessa forma, dei liberdade para os narradores falarem suas experiências, suas histórias de vida, sem minha intervenção. A partir dos discursos, utilizo-os para direcionar a pesquisa. A “Leitura” é o meu momento enquanto historiadora, oralista, pesquisadora. Nesse momento, sou eu quem exige a liberdade. Sou eu quem configura meu discurso, não antes enquanto o narrador constrói sua experiência.

A partir do que identifiquei de significativo para essa pesquisa, parti para um momento posterior que é o da busca pelas respostas dos silêncios, das pausas, entonações diferentes da voz... em seguida, aferi as narrativas e construí minha interpretação, o segundo momento para Caldas (1998): o momento da transcrição. Falaremos sobre ele mais adiante, em “Trajetória da Pesquisa”.

6.1 Experiência de campo

6.1.1 A trajetória da pesquisa

É fundamental apresentar a trajetória que fiz até me encontrar com a História Oral que utilizo nessa pesquisa, principalmente por se tratar de História Oral, uma área do conhecimento que nem sempre é aceita na Academia.

Sempre tive em mente que gostaria de trabalhar com História Oral, mesmo porque me afino mais com uma História viva. Nunca me aproximei muito do passado longínquo e essa crença de que a História Oral me aproximaria das pessoas, estabeleceria relações entre o pesquisador e tudo que envolvesse o mundo do sujeito pesquisado é muito forte em mim. Meu pensamento era de que dessa forma eu entenderia melhor a história e suas relações com o passado e o presente e como diz Caldas (2013, p. 51): “A matéria da História oral é o presente”. Esse presente, conforme Caldas e Caldas (2003) deve ser tratado como uma História viva e temporal, onde passado e presente se relacionam, onde a História é posta em dúvida e pode ser redefinida numa estrutura lógica.

Nesse momento, eu ainda acreditava que iria trabalhar tanto com fontes orais, como com documentos, mas lá para o quarto mês do início do mestrado fui encaminhada para ser orientada pelo Professor Caldas e naquele momento ele disse: “não há tempo para buscar fontes”. As fontes as quais ele se referia eram as fontes documentais, a pesquisa nos arquivos, nos periódicos, enfim. Nesse instante, eu sinceramente não sabia se ficava feliz ou triste, porque no meu pensamento só se passava o seguinte: se não há tempo para buscar fontes, tanto melhor. Livro-me dos arquivos e minha rinite também. Por outro lado, se me livro das

fontes, eu faço o quê de minha pesquisa? Foi quando Caldas me apresentou às cápsulas narrativas.

A primeira tarefa foi ler seu livro: “Experiência e Narrativa: Uma Introdução à História Oral” (2013). Lie reli. Era preciso estar afinada com esse modo de fazer História Oral. No dizer de Caldas: é simples, muito simples. Naquele momento para mim, era um tanto complexo.

O segundo passo foi assistir as aulas de Caldas, no estágio obrigatório. Acompanhar e registrar o que ele tinha para dizer sobre essa História Oral. Eram momentos ricos, mas confesso que minha cabeça “fervia” de ideias, de coisas novas... simplesmente era como se ele (o professor) colocasse todos os meus conceitos acadêmicos e científicos em ebulição.

Por fim, o terceiro passo foi colocar em prática o aprendizado. Fazer o convite aos narradores, registrar as falas, transcrevê-las, ouvi-las várias e inúmeras vezes, tantas quanto fossem necessárias para que eu me familiarizasse e extraísse dali um eixo para minha pesquisa. No dizer de Barbosa (2006, p. 30): “[...] fazer um estudo extenso e profundo sobre a visão de mundo, planos e sonhos dessas pessoas, enfim, dos vínculos subjetivos que impulsionaram a experiência desses homens. [...]”. Precisava correr contra o tempo.

Já sabia a escolha do tema. Queria aprofundar uma pesquisa sobre o xangô em Alagoas. Mas que caminho específico trilhar? Esse foi modificado, a partir do momento que adentrei ao mundo das cápsulas. E sabia que tudo poderia mudar. Minha sensibilidade teria que aflorar. Teria que entender meu protagonista, meu entrevistado, meu narrador, entender os silêncios, o tom de voz, a maneira como ele direcionava seu discurso. Barbosa (2006, p. 30-31) nos explica:

Essa perspectiva de história oral na qual atuo, explora as relações entre memória, história, narrativas e texto, redefinindo as relações entre passado-presente, onde as narrativas são construções localizadas dos sujeitos. Levando-se em consideração, não somente as informações contidas nos relatos, mas o próprio modo de narrar. [...].

O porquê de pesquisar o xangô é algo muito particular. Experiências de vida minha, de infância. Coisas que presenciava quando criança, quando ia às festas de pretos velhos ou de Cosme e Damião perto de casa e mais tarde, acredito, de minhas experiências na doutrina espírita e de algumas vezes ouvir o tom preconceituoso da doutrina em relação ao xangô. Ainda posso dizer que meu momento no NEAB, trabalhando com a professora Clara Fernandes Suassuna, foi fator importante para querer entender as religiões de matriz africana e por fim, a experiência como professora de História e de Ensino Religioso garantiu essa

necessidade em mim, de aprofundar o xangô. Toda a rejeição por parte das instituições e dos estudantes em estudar essa religião, todo o preconceito e discriminação em torno dela. Essas pontuações fizeram com que meu olhar se tornasse mais atento e respeitoso para essa religião e para seus adeptos. Porque via que, apesar das pessoas dizerem que o xangô era uma religião “do mal”, sabia que isso não era verdade. Via que na religião só tinha coisas boas, vi como as crianças eram bem tratadas nas festas, tenho amigos que são da religião e sei o quanto elas são boas pessoas. E me questionava e o resultado desses questionamentos está nessa pesquisa.

As entrevistas foram marcadas em local, conforme a disponibilidade do entrevistado. O registro da fala foi realizado sem interrupção do pesquisador, até que o narrador esgotasse seu assunto. A espontaneidade é fundamental para o bom andamento desse processo. A partir desse momento, iremos conceber um texto que pode viabilizar várias leituras, com várias possibilidades de interpretação.

Os textos que foram produzidos pelos narradores irão possibilitar, através dessa proposta de História Oral, um momento narrativo simbólico de suas vidas, de suas experiências, ao qual o narrador pode modificar, dependendo das condições em que ele se encontrar. Trata-se de um relato de memória, de criação, que, a partir deles, surgem outros textos recriados. É o que Caldas chama de “transcrição hermenêutica”: “[...] concepção e visão de mundo, não somente de como se produz um texto, mas sobre o fundamento da própria realidade e de como podemos compreendê-la e modificá-la” (CALDAS, 1999b, p. 74).

A transcrição, segundo conceito dado por Caldas, em “Seis Ensaios Sobre História Oral” (1998), é o momento pelo qual a fala do interlocutor passa por procedimentos de transformação da fala. Uma preocupação com a estética do texto original (CALDAS, 2001). Meihy (1991, p. 30-31 apud CALDAS, 2001, p. 34) define transcrição como:

[...] a fase final do trabalho dos discursos. [...] Teatralizando o que foi dito, recriando-se a atmosfera da entrevista, procura-se trazer ao leitor o mundo de sensações provocadas pelo contato, e como é evidente, isso não ocorreria reproduzindo-se o que foi dito palavra por palavra. [...] tem como fito trazer ao leitor a aura do momento da gravação. [...] O fazer do novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimento, se aceita esta condição no lugar de uma cientificidade que seria mais postiça. Com isso valoriza-se a narrativa enquanto um elemento comunicativo prenhe de sugestões. [...] Neste procedimento uma atitude se torna vital: a legitimação das entrevistas por parte dos depoentes.

Posso ter me afastado do que queria inicialmente no projeto, visto que o caminho a ser percorrido na “entrevista” não foi direcionado por mim, a história quem conta não sou eu. A

trilha a ser seguida não é dada por mim, o que não significa dizer que não haverá uma pesquisa científica. Haverá sim, um pesquisador mais humanizado frente ao seu narrador, seu colaborador, num momento de compartilhamento de experiência.

É salutar apontar que nesse momento de transcrição, faço uma identificação específica e numérica no texto narrativo, semelhantemente ao texto de Leituras para que o leitor identifique de onde os textos das falas citadas foram extraídos, facilitando o processo de reconhecimento das falas.

6.1.2 A experiência das cápsulas

A experiência da cápsula, realizada com o narrador Wellington, foi tímida. Nem eu, tinha a habilidade necessária para deixá-lo à vontade, e nem ele era tão desenvolto. Além disso, percebi que Wellington mantinha sempre um controle do que iria falar, tanto que ele vai pontuar sua narrativa por temas, numa sequência que ele mesmo determina. Na verdade, captar uma cápsula não é uma tarefa muito fácil, porque os narradores estão mais habituados a responder o que lhes é perguntado, tal qual uma entrevista, do que falar suas experiências de vida de maneira livre, espontânea, como se caracteriza na cápsula.

A primeira cápsula aconteceu na residência do narrador. Não o conhecia, mas ele nos recebeu de maneira muito gentil. Foi muito cordial. Sua residência fica no bairro Ponta Grossa, em Maceió e como não sou muito habituada a andar por estes lados da cidade, um amigo meu, Laudemi Oliveira, foi minha companhia e me ajudou a registrar a cápsula narrativa, com o equipamento dele.

Apesar de sentir-se constrangido no início, aos poucos ele foi se soltando, ficando mais à vontade em falar suas experiências. Durante a gravação, alguns ruídos vindos de fora, como vozes de crianças, cães latindo atrapalharam um pouco, tiraram a concentração, fiquei um pouco ansiosa, querendo que o silêncio se restabelecesse, mas no final, correu tudo bem e o áudio, apesar de ter captado os ruídos, deu para ser transcrito.

Como o narrador não tinha conhecimento do que se tratava meu objeto de estudo, pois isto não é revelado, apenas lhe é dito que se fará um registro da sua experiência de vida, Wellington inicia sua fala a partir de sua puberdade, quando da separação dos pais. Até ele iniciar a fala sobre o que tratamos como nosso tema ele demorou um pouco. Talvez, devido a minha ansiedade, mas tentei não deixar transparecer para ele esse meu sentimento e acredito que ele não tenha percebido. Já no final de sua narrativa, ele toca no assunto do xangô e no que a religião significa para ele, enquanto espaço de identificação e acolhimento.

Na cápsula, feita com Paulo Victor, o momento foi bem distinto. Primeiro, porque marcamos em minha residência. Acreditava que seria mais tranquilo, pelo menos sem os ruídos de crianças e cães. E assim foi. Conteí mais uma vez com a ajuda de meu amigo Laudemi Oliveira.

Em minha frente, tinha um narrador mais preparado, mais desenvolto em sua narrativa. Foi como se ele tivesse intuído o que eu queria ouvir, apesar de termos iniciado com o mesmo verbo: precisava registrar a experiência de vida.

Paulo Victor tem como experiência principal, o nascimento praticamente dentro de um terreiro de xangô, daí, provavelmente ele ter iniciado sua fala já comentando sobre essas experiências.

Sua formação acadêmica, graduado em Economia e mestrando em Ciências Sociais, acredito que tenha ajudado. O narrador, fala com eloquência, gosta de falar, Tanto que tive alguns transtornos, como a primeira bateria descarregar e eu sair as pressas para comprar novas pilhas. Porém, a qualidade delas não foi muito boa, e estas vieram a descarregar muito mais depressa que as primeiras. Por isso, a narrativa ficou entrecortada, mas não percebi uma grande perda nisso, visto, como falei, a eloquência do narrador. Ele retomou sua fala do ponto que paramos. Nessa cápsula, precisávamos marcar outro encontro. Até mesmo para ele complementar suas primeiras falas, dar continuidade a sua história, porém isso não foi feito. Decidi permanecer apenas com uma cápsula de cada narrador.

A terceira cápsula, realizada com Edson, foi marcada em minha residência, devido ao espaço de silêncio que precisávamos e da disponibilidade do narrador. Transcorreu muito bem, mas o recurso tecnológico foi outro. Utilizei meu *smarthphone* e não utilizei recurso de vídeo. Só a voz foi registrada, mas transcorreu de maneira muito eficiente e Edson se mostrou bem interessado para falar. Antes de registrar a narrativa, o narrador, muito curioso, queria saber quais perguntas eu gostaria que ele respondesse, então, tive que explicar-lhe que seria o registro da experiência de vida dele sem minha intervenção, enquanto ele estivesse falando e que eu não poderia opinar ou direcionar sua fala. No entanto, sua narrativa apresentou-se muito técnica. Diferentemente dos outros narradores, Edson não narrou sua experiência de vida. Fez um apanhado mais técnico do perfil dos orixás e das entidades que o regem. Sua narrativa demonstra um total controle de sua parte em sua fala. Discorreu como um texto pronto, premeditado, construído antecipadamente. Talvez por não querer falar de sua vida, propriamente dita, como demonstraram Paulo Victor e Clébio, e até mesmo Igbonan. Edson não se deixou levar por uma espontaneidade, que poderia muito bem ter ocorrido, visto ele já me conhecer de outro momento. Penso que essa característica de sua narrativa, significa um

controle para não revelar não só sobre sua vida particular, mas também sobre o segredo religioso, tal qual percebi na fala de Wellington e Igbonan, no entanto, cada um com sua peculiaridade de narrar. Porém, mostrou-se solícito para um futuro encontro e muito disponível e interessado para entender o processo. Não tivemos um novo encontro.

Apesar das circunstâncias me aconselharem a descartar sua cápsula, o interesse do narrador em ajudar, me fez tentar “salvar” sua narrativa. Com um pouco mais de leituras e pesquisas, irei perceber que a narrativa de Edson seria importante para meu trabalho. Algumas dúvidas que surgiram posteriormente eu as tirei com ele utilizando um aplicativo de mensagens para *smarthphone*. O tempo de Edson, devido ao trabalho é muito pouco. Tivemos que conversar por meio desse programa. Sua colaboração posterior coloquei em notas de rodapé.

A quarta cápsula, realizada com Clébio Araújo⁴⁶, foi, ao meu ver, o encontro com meu narrador pleno. Nas palavras de Caldas (2013, p. 95):

O narrador pleno é aquele que não somente esteja aberto às entrevistas, mas aquele que consegue dar uma dimensão a sua vida que ultrapassa o simples contar, seja em densidade, seja até em quantidade de páginas, conquistando um tecido narrativo denso. [...]

A entrevista foi marcada na residência da matriarca da família do narrador. Era aniversário dela e por conta disso, tivemos que nos adequar à necessidade dele e ao mesmo tempo à sua disponibilidade, pois o mesmo não reside em Maceió, e sim, em Arapiraca. Posicionamo-nos no local mais silencioso da casa: o quintal. Utilizamos como recurso tecnológico o *smarthphone*. A última experiência com ele transcorreu de forma mais tranquila. E por 58 minutos a entrevista foi realizada de forma muito espontânea. Ao término de sua narrativa, percebi a necessidade que ele teve de narrar outros acontecimentos, e mesmo tendo perdido alguns segundos de sua fala, resolvi registrar a partir dali, e isso significou mais 8 minutos de narrativa bastante significativa. Acredito que a formação do narrador influenciou consideravelmente a facilidade e fluência da narrativa. Na ocasião, ficamos acordados que eu iria visitar o terreiro em Arapiraca no dia da festa dos inhames novos, momento em que Clébio será iniciado e também farei o registro.

A quinta e última cápsula realizada foi com Igbonan Rocha. Seu nome de registro é Antonio Rocha dos Santos Filho, mas o narrador não se identifica com o nome de batismo e utilizamos, portanto, seu nome artístico. Igbonam também tem um sentido muito forte em sua

⁴⁶ Clébio Araújo é professor de História e atualmente assume o cargo de vice-reitor da Universidade do Estado de Alagoas (UNEAL).

vida, pois é seu nome de iniciado no candomblé, que significa quentura, de acordo com informação do próprio narrador.

Igbonan é um artista e como tal, muito emotivo, sensível. Tivemos que fazer suas cápsulas em dois momentos distintos. No primeiro momento ele se emocionou e tive que cancelar, muito embora, o registro desse primeiro encontro está presente em nosso trabalho, mesmo porque, ele narra pontos extremamente significativos para sua vida, desde a forma de seu nascimento, até a história de seus pais.

Nosso segundo momento não foi muito fácil de agendar. Foi um período de festas na cidade, final de ano, praticamente. Sua agenda de shows estava repleta, mas ele sempre se mostrou atencioso e prestativo e conseguimos nosso segundo encontro, onde eu fui direta com ele dizendo-lhe que eu gostaria que ele falasse sobre seu encontro com o candomblé. Em um determinado momento, senti a necessidade que ele aprofundasse um pouco mais uma consideração a respeito do sacrifício da religião que ele colocou. Gostaria de saber sua opinião a respeito, então fiz essa pequena intervenção. No mais, a entrevista transcorreu direcionada por ele e quando ele achou por bem, finalizamos.

A experiência da cápsula para mim foi extremamente instigante, motivadora. Gostei dos desafios que ela me propôs. Eu não sabia o que ia dar, a que fim ela me levaria. No final, acredito que deu tudo certo. Ficou em mim só a vontade de continuar nessa área de pesquisa, focar nos meus objetos e ir em busca de narradores para meus futuros projetos.

6.1.3 As festas visitadas

As festas nos terreiros são ocasiões abertas ao público, precedidas ou seguidas de alguns rituais particulares. As festas no candomblé são cerimônias religiosas que estão relacionadas ao sagrado: o rito. É o que destaco neste estudo (p. 30) sobre as considerações de KI-ZERBO (2010), quanto à sacralidade das orações, cantos e danças que são realizadas pelos participantes. Uma herança que vem da África.

As festas de candomblé, quando são realizadas as celebrações públicas de canto e dança, as chamadas cerimônias de barracão, durante as quais os orixás se manifestam por meio do transe ritual, são precedidas de uma série de ritos propiciatórios, que envolvem sacrifícios de animais, preparo das carnes para o posterior banquete comunitário, fazimento das comidas rituais oferecidas aos orixás que estão sendo celebrados, cuidado com os membros da comunidade que estão recolhidos na clausura para o cumprimento de obrigações iniciáticas, preparação da festa pública e finalmente a realização

da festa propriamente dita, ou seja, o chamado toque (PRANDI, 2001c, p. 45).

Nessa subseção, apresento, por exemplo, a festa à Yemanjá no mês de maio. Nessa festa, aberta ao público, o ritual é muito próprio da Casa de Yemanjá onde se saldam as mães num momento de agradecimentos e pedidos. “Nas religiões dos orixás, cada terreiro tem plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária, e tudo depende das decisões pessoais da mãe ou pai-de-santo” (PRANDI, 2004, p. 236).

A festa dos Ibejis, não segue um ritual religioso, parece-me que tudo ocorre de maneira muito espontânea, com exceção do início do toque após as brincadeiras com as crianças na rua. Mesmo assim, os filhos-de-santo cantam e dançam livremente junto com as crianças que anteriormente participavam das brincadeiras externas. A festa de Luzia apresenta uma sequência em seu ritual e antes do acontecimento da festa, há momentos em que apenas os filhos-de-santo participam, um momento particular aos adeptos da casa. Do mesmo modo, também ocorre uma festa para os mesmos filhos-de-santo após a festa pública. As celebrações à Yemanjá que ocorrem no mês de dezembro também são acompanhadas de ritos, caracterizados pelas rodas e os toques, em meio ao espaço público, mas que sabe-se, que até os filhos-de-santo chegarem até aquele momento, ocorreram vários rituais nos terreiros. A festa dos inhames novos também tem seu ritual. A própria festa é ritualística, segue uma ordem pré-estabelecida e nesse caso, ainda teve o fato do rito de iniciação do sobá de Xangô.

Num terreiro de candomblé, todos os filhos-de-santo participam da organização das festas, cada um com suas atribuições, a depender do cargo que ocupa na casa.

Percebi que um de meus maiores obstáculos em visitar as festas foi o tempo que cada uma delas tem de duração. Elas são demoradas. Viram a noite, como os adeptos dizem: são cansativas. E esse foi um dos fatores de não ter presenciado todas por completo, com exceção de uma delas. Começam, normalmente, no início da noite, e seguem até a madrugada, 2, 3 horas da manhã.

No Ilê Axé Iyá Ogun-Té, ou Casa de Yemanjá – Ponto de Cultura Quilombo Cultural dos Orixás⁴⁷, na Ponta da Terra, bairro de Maceió, presenciei a festa de Yemanjá, em homenagem às mães; a festa de Ibeji, popularmente conhecida como Cosme e Damião e a festa da mestra Luzia. Também presenciei parte das festas à Yemanjá e Yansã na praia de Pajuçara – um evento grandioso realizado pela maioria dos terreiros do estado de Alagoas.

⁴⁷ Primeiro terreiro reconhecido como Ponto de Cultura no Brasil.

Em Arapiraca, no Ilé Axé Xangô Oyá Odara⁴⁸, ou Casa de Xangô Jaguarilobá (conhecido pela comunidade como terreiro de pai Alex), presenciei a festa dos inhames novos e a entrega do cargo de Xangô de sobá ao professor Clébio Araújo.

A experiência de tentar registrar a festa de Yemanjá, em termos de pesquisa, não foi interessante. A casa estava muito cheia de filhos-de-santo e convidados, não tive boas condições de registrar o momento. Fiquei pouco tempo, sai por volta das 21h. Um dos momentos presenciados foi o da saudação às mães e à mãe dos orixás: Yemanjá. É feita uma oração e em seguida entoadas músicas à Yemanjá.

Figura 14 – Saudação às mães



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2014.

Obs.: Casa de Yemanjá, Ponta da Terra, Maceió.

Outro momento possível de ser registrado foi a chegada de Yemanjá à festa. Tive a companhia de um amigo, Laudemi Oliveira, que me ajudou nos registros, mas também para ele não foi muito fácil, devido a quantidade de pessoas no evento. O salão fica repleto de

⁴⁸ Significa: a casa da energia que cultua a beleza de Xangô e Oyá (Explicação dada por Clébio Araújo, narrador desta pesquisa).

filhos-de-santo vestidos de branco ou azul. Muitos também estavam registrando aquele momento. A entrada de Yemanjá vestida de azul se dá ao som dos atabaques e dos cantos para Ela (Figura 15). Célio Rodrigues⁴⁹, o babalorixá da casa, é quem a incorpora.

Figura 15 – Entrada de Yemanjá



Foto: Laudemi Oliveira, 2014.
Obs.: Casa de Yemanjá, Ponta da Terra, Maceió.

A celebração à Yemanjá no mês de maio ocorre devido as homenagens às mães e de acordo com a mitologia dos orixás, Yemanjá é a mãe dos orixás. Dada à importância do

⁴⁹ Célio Rodrigues é formado em História, pela Faculdade de Filosofia e Letras de Maceió (FAFIMA), instituição que lecionou por treze anos, cursou Pedagogia e Ciências Sociais na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), é membro do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico Racial do Estado, concluiu o curso de História da África, promovido pela UFAL e é participante do Movimento Negro Estadual.

momento e da casa pertencer a este orixá, a festa é grandiosa e conta com a presença de muitos filhos-de-santo.

No mês de setembro é realizada a festa dos Ibejis. A festa inicia-se no período da tarde e a rua é fechada. A casa é decorada em homenagem às crianças. Mesa de doces, bolos e muitas brincadeiras ocorrem nesse dia.

Figura 16 – Mesa de doces



Foto: Adriana Luzia Lima, 2014.

Obs: Casa de Yemanjá, Ponta da Terra, Maceió.

As brincadeiras se iniciam por volta das 16h. A rua fica cheia de crianças e os filhos-de-santo coordenam as atividades. Os mais novos preferem as competições, enquanto os mais novos utilizam o espaço para leitura e a pintura facial.

Figura 17 – Brincadeiras infantis



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2014.
Obs.: Casa de Yemanjá, Ponta da Terra, Maceió.

Ao cair da noite, o toque⁵⁰ é realizado. Os atabaques chamam seus filhos-de-santo, os erês “baixam” neles e a festa continua dentro da casa ao som das cantigas. As crianças que participavam das brincadeiras na rua também podem participar da roda, continuando a diversão. Em seguida, o lanche é distribuído para todos.

Em outubro acontece a festa da Mestra Luzia, na Casa de Yemanjá, a qual está inserida no ensejo das festividades em torno dos rituais da Festa da Jurema Sagrada. Não presenciei os ritos da Jurema, mas vale a explicação dada por um dos ogans da casa, Jadilson Santos sobre os eventos que antecedem a festa da mestra, e que me foi concedida:

Há uns 5 anos, as festas eram realizadas toda juntas: se tocava para caboclo, preto velho, boiadeiro, marujo, mestres e mestras. Com o tempo, as festas foram diminuindo, porque muitos filhos-de-santo ficavam cansados, outros moravam longe e o espaço de tempo dos toques era muito longo, cerca de 1h para cada entidade. No momento de virar o ponto,

⁵⁰ A designação toque, utilizada pelos adeptos do culto, se refere as “festas” que fazem parte do calendário litúrgico e anual do terreiro (MELO, 200-).

que seria o momento de tocar para os mestres e as mestras, a festa seguia até a manhã do outro dia.

Percebendo a situação, o pai-de-santo Célio Rodrigues, gerente da casa, reduziu esse momento, adaptando-o à realidade de seus filhos e os eventos ficaram organizados da seguinte forma:

- ✓ Na primeira semana fazem-se os orôs, que são as rezas, e as obrigações;
- ✓ Após 3 dias é feita a organização do barracão para a festa;
- ✓ Na quarta-feira terminam-se as obrigações e
- ✓ Na sexta-feira conclui-se a organização do barracão. A organização pode se estender até sábado às 12h.
- ✓ Sábado à noite a festa é iniciada. Antes, é solicitada uma autorização à dona da casa: Yemanjá. Jogam-se os búzios para saber se a festa será autorizada ou não. Até o presente momento, as festas de Jurema que acontecem na Casa de Yemanjá, sempre foram autorizadas por ela.

A festa consiste numa oferenda às entidades da Jurema Sagrada (caboclos, boiadeiros e pretos velhos, marujos, ciganos).

Na semana seguinte, na quarta-feira, são realizadas outros orôs e outras obrigações. Faz-se um ritual completo.

No sábado, acontece o ponto dos mestres e mestras. A festa é abrilhantada por entidades como o Sr. Correnteza e o Sr. Zacarias, marujos muito respeitados e reverenciados. Eles dão passagem aos mestres. A Mestra Luzia e o Sr. Zacarias são os donos do gongá da festa. O gongá é o espaço onde se cultua a Jurema, onde se tem os assentamentos dos mestres, dos boiadeiros, dos pretos velhos, dos ciganos. Ainda se apresentam na festa muitos ciganos e boiadeiros.

A diminuição do tempo da festa foi bem aceita pela casa, pois alguns filhos-de-santo moram distantes, em bairros de periferia, como Benedito Bentes e Gama Lins. Como as festas vão até tarde da madrugada, isso dificulta no transporte e na locomoção desses filhos, que em sua maioria não tem condição de alugar transporte. Em alguns locais que residem, os taxis nem têm acesso. Muitos, quando terminam a festa, dormem nas esteiras enquanto o dia amanhece. Outros esperam acordados, bebem e conversam até o dia amanhecer.

No domingo, como forma de agradecimento, o babalorixá Célio Rodrigues oferece uma feijoada, sempre preparada por seu ogan Maurício de Jesus, aos seus filhos-de-santo. Acontece às 12h e segue até por volta das 20h.

A festa da noite anterior é para Jurema, mestres e mestras e também para os convidados, mas no domingo, há o acolhimento da família do terreiro, que são os filhos-de-santo. É uma festa para os de dentro da casa, mas sempre aparecem convidados que são acolhidos igualmente, porém não com a dimensão da festa da noite anterior. No domingo, Mestra Luzia também comparece ao evento agradecendo o que foi feito, se apresenta cantando e dançando e fecha com a canção de encerramento da Jurema.

Basicamente, esta festa consiste num ritual em torno da árvore sagrada, a qual os filhos-de-santo prestam suas homenagens através das danças e da música entoada pelos atabaques.

A Jurema também é um ritual que ocorre em festas de xamanismo indígenas. De acordo com Ferreira (2008), festa utilizada pela maioria dos indígenas do interior de Alagoas.

Para a festa da Mestra Luzia, a Casa de Yemanjá organiza a venda de camisetas para convidados no mesmo tecido utilizado pelos filhos-de-santo. Na Figura 18, pode-se observar um momento da festa e os participantes (filhos-de-santo e convidados) com roupas da mesma estampa em harmonia com a decoração do ambiente.

Figura 18 – Boiadeiro



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2014.

Obs.: Casa de Yemanjá, Ponta da Terra, Maceió.

Um dos momentos mais esperados da festa fica por conta da entrada de Mestra Luzia, a mestra incorporada⁵¹ no babalorixá Célio Rodrigues. Sua entrada luxuosa dá-se ao ritmo dos aplausos e dos atabaques. Ao som das músicas e das danças ritmadas, regada de muita bebida vai até o amanhecer.

Percebi que essa festa é muito bem quista pelos filhos-de-santo da casa. São muitos convidados, de tal forma, que tive dificuldade em registrar os momentos. Como seu tempo de duração segue a madrugada, não pude participar de todo o evento.

Retomando as homenagens à Yemanjá, elas também são realizadas em outras datas do ano, a exemplo das que ocorrem no dia 8 de dezembro na praia de Pajuçara, em Maceió. Embora a festa siga o calendário católico, por conta de uma influência desde os tempos da escravidão no Brasil, o que é enaltecido pelos terreiros é o orixá Yemanjá e não a padroeira Nossa Senhora da Conceição.

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a sequência aos ritos e sacramentos da Igreja católica. Assim aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações [...] sob o nome único e mais conhecido: candomblé (PRANDI, 2004, p. 225).

As homenagens ocorrem por toda a orla. A concentração acontece na Praça Multieventos, onde se instala um pequeno palco, que serve às apresentações dos afoxés, das bandas afro e de discursos calorosos realizados pelos representantes de organizações não governamentais e figuras importantes do meio religioso. Os discursos são principalmente em defesa da diversidade religiosa e da liberdade de culto aos adeptos das religiões de matriz africana. Os ritos começam na madrugada e se encerram tarde da noite do dia 08. À frente do palco, monta-se um pequeno altar para prestigiar à rainha do dia (Figura 19).

⁵¹ Quando o orixá ou entidade desce no adepto.

Figura 19 – Altar de Yemanjá



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.

Obs.: Altar montado na praia de Pajuçara, Maceió.

Cada xangô ocupa um espaço na orla da Pajuçara, onde os fiéis fazem suas homenagens, entregam suas oferendas e entoam seus ritmos.

Em cortejo pela praia, os fiéis levam flores e perfumes até a jangada (Figura 20), onde são organizados e levados ao mar por jangadeiros e alguns filhos-de-santo ao som das palmas de quem fica na praia. A jangada (Figura 21) leva não somente os presentes à Yemanjá, mas possivelmente vários pedidos a essa mãe poderosa. Algumas pessoas chegam a se emocionar.

Figura 20 – Cortejo das oferendas



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Praia de Pajuçara, Maceió.

Figura 21 – Jangada com as oferendas



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.

Obs.: Praia de Pajuçara, Maceió.

Outros xangôs fazem um cortejo pela avenida, ocupando o espaço dos carros, entoando seus cânticos, enquanto a multidão de moradores, turistas, fiéis e curiosos acompanha o momento (Figuras 22 e 23).

Figura 22 – Filhos-de-santos e oferendas



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Av. Robert Kennedy, Pajuçara, Maceió.

Figura 23 – Oferendas a caminho



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Av. Robert Kennedy, Pajuçara, Maceió.

À frente do cortejo segue um carro com a imagem de Yemanjá (Figura 24) e uma representação de filho-de-santo a reverenciando.

Figura 24 – Yemanjá em cortejo



Foto: Edson de Lima Santos, 2015.
Obs.: Av. Robert Kennedy, Pajuçara, Maceió.

Outro evento que fez parte das minhas experiências de campo foi o ritual dos inhames novos. Ocorre na Casa de Xangô, na cidade de Arapiraca, região do agreste alagoano. Acontece no mês de outubro e se caracteriza como uma festa que saúda os orixás da casa e em especial, Xangô. Na ocasião, além do evento tradicional, teve a iniciação do Professor Clébio Araújo, também confirmado como sobá de Xangô.

É interessante esse contato com uma casa tradicional de candomblé nagô, principalmente porque já tinha tido um contato com uma jêje, em Maceió, que foi a Casa de Yemanjá. Na festa dos inhames novos foram realizadas três entradas no terreiro: a primeira, a muzenza (ritual do noviço), onde o iniciado dá as três voltas no salão (Figura 25):

Figura 25 – Ritual da muzenza



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

Figura 26 – Anúncio da adjína do orixá



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

A segunda entrada (Figura 26), o iniciado é acompanhado pelo babalorixá Alex Gomes da Silva, o mesmo incorporado por Xangô, e é apresentado a todos ao som dos ritos,

aplausos, dando as três voltas no Salão. O ogan pede a adjína⁵² (ou o nome do orixá) que identifica o orixá do yawo (Clébio). Quando Xangô dá as três voltas e dá o grito anunciando o nome do orixá.

Em momentos como esse, o normal é o filho-de-santo sair da camarinha⁵³ por Oxossi⁵⁴, no entanto, nesse ritual, o iniciado é sobá de Xangô, portanto saiu acompanhado desse orixá.

No ritual de posse do cargo, o iniciado saúda o peji, os atabaques, volta e dá um grito saudando o peji. No segundo grito ele revela o nome do sobá. Na mitologia africana Xangô tem doze sobás⁵⁵, separados em duas colunas: a da direita e a da esquerda. Clébio é o primeiro sobá da coluna da esquerda: Onanxokún.

⁵² Nome novo que os adeptos do candomblé recebem ao se iniciarem. E esse nome está ligado ao tipo do orixá ao qual o yawo tem sua cabeça regida (MELO, 200-).

⁵³ Quarto onde os filhos-de-santo são recolhidos em rituais entre 17 a 21 dias. O noviço é apresentado num ritual de iniciação do fiel na religião de matriz africana. Nesse momento, após cumprir todos os rituais na camarinha, o iniciado é apresentado em cerimônia pública, para a comunidade tribal do candomblé como o novo integrante da religião (MELO, 200-).

⁵⁴ Orixá da floresta e da caça. Ligado às matas e florestas. Rei das matas. Simbolizado por seu ofá, arco e a flexa. As cores desse orixá são o verde, o azul turquesa e o vermelho. Possui como características a alegria e a busca da fartura. Sua missão é caçar e trazer o alimento para casa, daí sua fama de diligente responsável e provedor. É associado a São Sebastião. Na umbanda, todo caboclo é da linha de Oxóssi (MELO, 200-).

⁵⁵ Os sobás são ministros de Xangô, separados por duas colunas: a da direita: Telá, Abiodum, Aré, Kankanfo, Aressá, Arolú; e a da esquerda: Oni Koy, Olugbon, Ananxokún, Erim, Odofim, Xorum. Na literatura também encontramos o termo “obá”.

Figura 27 – Ritual do dedobé – saudação ao orixá



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

A terceira e última entrada do iniciado, é para sua consagração como sobá de Xangô (Figura 28). Nesse momento é empossado e faz uma louvação a quem lhe deu o cargo.

Figura 28 – Ritual da posse do cargo e de louvação do orixá pelo iniciado



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

Após sua consagração, o sobá de Xangô, apresenta-se ao ritmo dos atabaques (Figura 29), elementos sagrados no candomblé para Xangô e os demais, confirmando que sabe dançar e cantar para o orixá.

Figura 29 – Louvação



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

Segue-se a cerimônia com a participação dos filhos-de-santo na montagem do banquete aos orixás (Figura 30).

Figura 30 – Banquete dos orixás



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

O babalorixá Alex Gomes da Silva, após a “mesa” posta por seus filhos, prepara as frutas para serem servidas. Todas elas são cortadas, enquanto canta-se em tom baixo acompanhado de palmas. Os filhos-de-santo de seus respectivos orixás, em número de nove, são convocados e os mesmos levam os alimentos ao centro do salão. Logo em seguida, os filhos-de-santo lavam as mãos (Figura 31), se servem da fruta de seu orixá e depois os convidados podem se servir à vontade. Ao final, todos jantam: inhame, arroz, farofa, carneiro e galinha.

Figura 31 – Limpeza das mãos



Fonte: Adriana Luzia Lima, 2015.
Obs.: Casa de Xangô, Arapiraca.

Ao término do jantar retornamos para Maceió. Essa foi a única festa que acompanhei do início ao fim. Até o momento da cerimônia, ocorrem várias obrigações e rezas, como a realizada pelo Professor Clébio, que teve seu momento de resguardo por 21 dias e tudo isso faz parte do evento, mas o ponto culminante, o desfecho, esse presenciei.

7 NARRATIVAS

7.1 Wellington Fernando dos Santos

Estudante de Psicologia, pelo Centro Universitário CESMAC, 32 anos, natural de Maceió, residente no bairro da Ponta Grossa.

Eu nasci em Maceió (né?), fui criado aqui em Maceió⁴, fui criado pelos meus pais e quando cheguei na puberdade, meus pais se separaram, vim morar com minha mãe. Meu pai foi morar na Bahia. Meu pai é baiano e minha mãe é alagoana. E ficamos eu e meu irmão⁵. Tenho outro irmão que é mais velho e ficamos em Maceió com minha mãe.

Então comecei a estudar. Já estudava. Dei continuidade aos meus estudos, interrompi um pouco, porque comecei a trabalhar, mas quando eu me estruturei financeiramente retomei os estudos²² e fiz o técnico de enfermagem, por uma questão de necessidade, porque perdi uma tia por parte de mãe, que teve um problema, ela era especial e teve um choque hipovolêmico. Eu sabia do que se tratava, ela teve uma hemorragia interna. Eu sabia do que se tratava, mas eu não sabia intervir, então eu prometi a mim mesmo que a partir daí não iria mais acontecer aí comecei a estudar enfermagem, fiz o técnico, terminei, e comecei a atuar na área.¹¹Fui trabalhar no Hospital do Açúcar na clínica cirúrgica, no segundo pensionato e foram experiências maravilhosas, experiências ricas, porque eu aprendi a lidar com o ser humano, com a dor do outro e ter a sensibilidade de entender a subjetividade do outro, as questões que o outro traz, o que leva o outro ao adoecimento, sem julgar, sem prerrogativas algumas.

E depois, por uma necessidade, prestei seleção para o Hospital Sanatório passei e comecei a trabalhar. Trabalhava na UTI Geral, com pacientes críticos e também foram experiências maravilhosas e assim, depois de um ano de trabalho resolvi prestar vestibular. Não avisei a ninguém, prestei vestibular para Psicologia e passei, fiz a matrícula e comecei a estudar. E assim, o ingresso no mundo acadêmico me ampliou muito a mente, a forma de ver a vida, a como ver as pessoas, como lidar com as pessoas e também me ajudou profissionalmente, porque eu já me apoderei de tomar outros posicionamentos no meu trabalho de saber articular a ciência a qual eu estudava, a ciência ao qual eu praticava que era a enfermagem²³ e trabalhei durante 6 anos, dentro do hospital e pedi demissão, porque surgiu uma oportunidade de trabalhar no CESMAC. Pedi demissão dos dois hospitais e fui trabalhar no CESMAC. Estou lá, já tem um ano. Gosto de lá, me sinto bem, me sinto à vontade, mas

meu coração ainda sofre com saudade do hospital. Sinto muita saudade do hospital e dos pacientes, de lhe dar com o doente, de lhe dar com a questão do adoecimento em si.

Estou no 9º período da faculdade, escolhi ênfase em jurídica, porque é um processo ao qual eu me interessou. É um campo polêmico, aliás, porque a questão jurídica norteia muito o sujeito, em termos de sociedade, de negro, e de limites, então eu busquei a área jurídica para entender essa questão do limite que o sujeito tem perante a justiça em questão de direitos e deveres e como o sujeito em si se sente mediante a justiça e principalmente a justiça brasileira que é tão falha.

Sobre questões religiosas: me iniciei em 2001, 2002, não me recordo bem mais. Fui iniciado pelo Márcio de Oxum Pandá, que veio a falecer e assim iniciei dentro do candomblé,⁴⁴ porque é uma religião que eu me identificava,¹² uma religião ao qual não tem julgamentos. Tem leis, tem regras, tem dogmas, mas não tem julgamentos, não tem imposição e foi algo que me encantou³ e a questão da natureza, a ligação direta com a natureza, com o meio ambiente,⁴⁶ com as questões sociais, com as questões da resistência em si, tanto é que é a temática do meu TC da faculdade. E me desenvolvi dentro do candomblé praticando e ensinando também aos meus e criando um pertencimento, me apoderando de tudo a qual o candomblé poderia me oferecer e me oferece.

Fiz meus 7 anos dentro da religião aí passei por outro processo, que a gente chama de *decá*⁵⁶ que é a entrega dos direitos, é a parte a qual o iniciado se torna um sacerdote, então eu fiz esse processo e foi o último processo que fiz com meu pai-de-santo legítimo.⁴⁵ Foi quando ele veio a falecer, por umas questões aí complicadas, e eu fiquei sob a custódia do meu avô que era Célio, até o presente momento, que hoje é meu pai, e assim, e comecei a frequentar a casa de Célio, meu santo hoje mora lá e é algo que me dá apoio, um ponto de refúgio, é onde eu tenho pra chorar minhas frustrações, pra ansiar aquilo que eu desejo, pra buscar conhecimento, buscar equilíbrio.¹³

E dentro dessa construção e desse cenário eu tento agregar a ciência da Academia junto à religiosidade a qual eu pratico, porque eu acredito que a casa de candomblé tem o ponto de apoio pra o sujeito ao qual ele se adéqua, ao qual ele vai fazer parte, ao qual ele vai se tornar adepto. E pra mim foi algo assim maravilhoso, me sinto muito bem.

Em questões pessoais: vivo para meu trabalho, para estudar, para Ori. Meu hobby é leitura, é canto, gosto muito de música, tanto é que eu cantei no coral da Igreja há 8 anos.

⁵⁶ Título atribuído aos adeptos da religiosidade após completarem sete anos de iniciação e atingida tal posição na hierarquia social do candomblé já podem abrir seu próprio terreiro. Mas hoje em dia é possível presenciar casas de cultos das religiões de matriz africana entregando o título de decá aos seus fiéis com menos tempo, desembocando no aumento do número de fiéis e na expansão da religião (MELO, 200-).

Cantei no Prisma, cantei no *Angelus* e cantei no Magnífica que acabou e é uma coisa que eu não rejeitei, não desprezei, não esqueci, eu ainda continuo. Não continuo cantando em coral, mas sempre que eu estou em casa eu estudo, faço a partitura, vou escutar um canto diferente. E gosto de ler, estudar, ir à praia, como todo jovem, todo adulto.

Em questões profissionais: o que eu desejo é terminar a faculdade, fazer pós-graduação²⁴ na área jurídica. E tentar fazer a interlocução dessa ênfase em práticas jurídicas, processos clínicos jurídicos, com a questão cultural, com a questão religiosa, com a questão da resistência negra, com a questão do posicionamento do negro no mercado de trabalho, com a questão da discriminação racial, com a questão também de gênero e etnia, até mesmo porque eu me afirmo uma pessoa de casa de axé, eu me afirmo uma pessoa cultural, que faz parte de uma cultura resistente, que faz parte de uma cultura arraigada de preconceitos, onde tem se quebrado muitos tabus ainda, que é uma coisa que não é pra agora, é uma coisa que vai ser para os meus netos, meus bisnetos.⁴⁷

Penso em fazer mestrado também,²⁵ mas mestrado eu ainda não me decidi na área, porque eu também gosto de neuropsicologia e da parte cognitivo-comportamental. E penso em trabalhar na Academia como docente, e também trabalhar ou em clínica, ou dentro de um fórum, para poder mostrar autonomia, que o negro também tem autonomia, que eu me sinto uma pessoa negra, eu sou negro, mesmo que algumas pessoas digam: não você é moreno, pra mim não existe isso, ou é branco ou é negro. E eu sou negro, de etnia e acabou-se.

Pretendo, como todo mundo, ser feliz, ter uma pessoa do meu lado que me queira bem que goste de mim e que tenhamos conexão.

Pretendo estudar fora, fazer a pós-graduação fora, em outro estado. Pretendo fazer uma viagem para o exterior, conhecer outros mundos, outros ares, gosto muito de viajar e também sou uma pessoa que adoro história, gosto muito de história e eu acredito que se o sujeito não conhece sua história ele não sabe realmente quem ele é. A história, quando você tem contato com ela, ela faz com que cada encontro seja um novo encontro com você mesmo e assim foi uma das coisas que fez com que eu escolhesse Psicologia foi a questão da historicidade da Psicologia, enquanto ciência nova e também por uma questão de gostar de observar muito as coisas, eu prefiro mais observar do que falar. De característica minha.

Gosto de filosofia, mas eu acho a filosofia muito incipiente pra sociedade em termos concretos, objetivos, eu sou mais da objetividade, gosto da natureza, de flores, de história, principalmente o que vem sobre a história do negro, sobre como o negro foi escravizado, como foi o período de colonização do Brasil e toda a história do país,⁷³ gosto muito da história grega, da mitologia grega acho perfeita, gosto muito mesmo e fazendo contra ponto à

minha religião, também, gosto muito, acredito na força dos cristais, que é algo que vem da natureza, a pedra, as questões da pedra rolada, pedra de rio, e quartzo, e outras pedras mais sofisticadas, tenho até algumas em casa, eu acredito que elas conseguem absorver a energia do ambiente, que nós somos puro magnetismo, e pura energia, não só o que a gente fala, mas também o que a gente pensa, esse plasmante da gente antes de executar...

E coisas que almejo, que desejo é um mundo melhor, estudo, educação, moradia, lazer, principalmente compreensão e senso crítico e questões políticas, hoje nós não temos política, nós temos politiquinhos e a corrupção está aí, e assim, a gente fica até sem saber como se posicionar dos partidos que hoje existem, a gente fica sem saber se posicionar a quem vai dar o nosso voto e assim, é algo que eu estou elaborando ainda antes de chegar a eleição, pra saber e fazer a escolha certa, apesar de que meu candidato faleceu e Deus e Olorum botem ele num bom lugar, é isso.

Questão de ciência também, gosto, sou muito curioso na questão da ciência, acredito na ciência do homem, mas também acredito muito na questão de Odù. E como dizem, a gente tem que estar de bem com a sala e com a cozinha.

7.2 Paulo Victor de Oliveira

Graduado em economia, mestrando em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Alagoas, 33 anos, natural de Maceió, residente no bairro do Jacintinho.

Tenho trauma de pesquisadores. Já tive algumas e muitas experiências desagradáveis. Exatamente pelo uso da palavra, pelo uso da temática e sem que haja depois um retorno⁵⁷⁶.

De certa maneira, esse interesse da Academia, interesse sistemático pelo candomblé é recente. É uma coisa que de certo modo eu vivenciei. As pessoas que são do candomblé, ainda não sabem exatamente como é que se lida com isso, o objeto de pesquisa, no pior sentido, não é o sujeito sendo usado como objeto de pesquisa, mas enfim, isso aí é questão pessoal.

Sou de [19]84, então, eu ainda peguei nos meus anos iniciais, uma fase que o candomblé em Alagoas, a realidade nossa, ainda era algo que estava muito restrito a uma certa área da cidade, tanto de localização geográfica, como de classe econômica, não era assunto para todos os ambientes, e era algo que tinha suas restrições⁷⁴ e depois é que começa a ser algo que vai romper com isso, começa a ter uma aceitação, não sei se uma aceitação ou se uma visibilidade.⁷⁵

Começa a ser mais visível, que é quando começa a se ter a ideia, a desenvolver a noção de que Alagoas é um estado negro, Maceió é uma cidade negra, porque não eram noções que existiam,⁷⁹ isso é algo muito dado pelos de fora,⁷⁶ quando se tem o terceiro centenário de Zumbi, aí em 1994 começa a ser isso: de Alagoas de repente virar uma referência na história, ao menos enquanto local, não, ali existe uma história, existe uma história de gente preta, ali existe uma cultura de gente preta,⁷⁷ e aí depois vai começar, vai vir a tona, vão se descobrir os eventos de 1912.

Então é um processo que é impressionante, hoje como é sedimentado, como esse discurso já é forte e já é difundido, mas que ele por ali na minha infância eram coisas que a gente simplesmente desconhecia,⁷⁸ a gente era do candomblé, mas não tinha esses temas, essas referências, então é de repente. Essa descoberta que se faz, e aí de repente a gente começa a ser procurado, por exemplo, pra ser objeto de pesquisa.⁸⁰

Embora eu também seja pesquisador, mas aí formado exatamente dentro dessa divisão, quer dizer eu tive acesso, a ter uma educação formal naquilo que até alguns anos atrás era considerado o melhor, que eram as escolas católicas. O acesso à educação pública era quase

⁵⁷ Paulo Victor Oliveira já inicia sua fala nos dando um recado, pois ele “exige” de nós um retorno da pesquisa que será realizada.

inexistente ou completamente sucateada, então havia esse descolamento, de ir ao centro da cidade, para as escolas católicas.

Eu tive essa formação, uma experiência que era completamente dissociada da vivência religiosa. Essa vivência cultural doméstica eram coisas que estavam separadas, eram mundos que não se misturavam, então do mesmo modo que as pessoas não iam com trajes afros pra Ponta Verde, eu também não misturava. De certo modo, na minha cabeça, na minha vivência, esses universos, que era do ambiente da casa, da família, do que era, do ambiente, por exemplo, de chegar na universidade, só que quando eu chego já vou encontrar exatamente esse ambiente de curiosidade em relação ao assunto e aí as pessoas na universidade já iam para o terreiro, então eu já era reconhecido,⁴⁸ não era nem uma autoafirmação, já eram as pessoas que diziam:

- Não é você que é da casa de fulano, da casa de Célio⁵⁸?

Então, daí já começava a perceber, claramente, que o tempo havia mudado, porque é algo muito recente. Isso é sempre algo para qual eu chamo muito atenção. E é algo muito recente essa valorização que se tem feito da existência de uma cultura negra em Alagoas. Porque Alagoas é a terra da cultura popular, mas sempre a cultura popular que é evocada é a cultura popular que vem de uma tradição europeia, o pastoril, então são os autos de porta de Igreja.

Esses aspectos por serem africanos, mais bárbaros, demoram muito a entrar em cena. Fico feliz quando passo por aqui e vejo ali na esquina que tem a Rua Celestino Agripino da Hora, que foi um babalorixá. Ele morou ali naquela rua, mas aí não tá no nome da rua babalorixá Celestino Agripino da Hora. Deveria, mas é exatamente isso. Se dá o reconhecimento, mas, ainda mantendo uma certa reserva em relação ao porque aquela pessoa tá ali. Qual foi o feito, qual foi o mérito? Que geralmente não é assim, não é? Rua bacharel, sempre tem os títulos precedendo o nome, já que somos tão monárquicos. Tão chegados à tradição.⁴⁹

Então eu que tive essa convivência com o candomblé desde que me entendi por gente. Minha mãe vem pra Maceió, vem do interior do estado pra cá, nos anos [19]60 e desde que ela aqui chega as pessoas que a acolhem são pessoas do candomblé.¹ Quer dizer, minha mãe vem com 18 anos, sozinha, sai lá de uma vila operária, de uma fábrica de tecidos, de São Miguel dos Campos, pra vim pra cá, pra estudar pra ter outra vida que não ser tecelã e dona de

⁵⁸ Referindo a Célio Rodrigues, babalorixá da Casa de Yemanjá.

casa, mas aí é aquela coisa, anos [19]60 uma moça sozinha, sem família, solteira, já perdia a mocidade, já perdia logo a honra automaticamente, não era cabível.⁵⁰

Eu acho que eu demorei muito a entender o porquê que as pessoas do candomblé são as pessoas que vão acolher minha mãe, que vão ser a família dela em Maceió.² Era uma coisa mais ou menos assim: eu criança, os meus tios, digamos assim, os tios (amigos de minha mãe), as pessoas da vizinhança com quem nos dávamos, era a dona do bar, era o vizinho gay, demorei um pouco, já foi uma coisa assim da minha adolescência, pra entender que nós também éramos transviados, também éramos marginais, por isso que estávamos entrosados com os marginais.⁵¹

A princípio eu não entendia o porquê disso, mas enfim, minha mãe quando chega em Maceió ela conhece o candomblé através dessas pessoas, que são seus amigos, os companheiros dela, então quando veio nascer essa relação, essa rede já vai tá muito sedimentada, essa relação de amizade, de convivência, eu sou filho único, mas minha mãe sempre participou do candomblé, mas nunca adentrou no segredo, ela não se iniciou, ela nunca quis passar além de um certo limite. Ela ia, assistia o candomblé, eventualmente participava de algum ritual mais particular.

Minha mãe era funcionária pública do estado e naquele contexto que eu encontrei, por incrível que pareça, minha mãe era uma das pessoas melhor sucedidas financeiramente,²⁶ por ser uma funcionária pública de estado, quer dizer, então, isso a gente imagina como era o ambiente social dessas pessoas. E o povo vivia em penúria, em penúria econômica mesmo, as atividades que desempenhava.

Mas aí a partir da minha adolescência, acho que adolescência, eu nunca sei direito quando começa essa divisão, ali com uns 13 anos por aí assim, aí eu faço esse caminho que minha mãe nunca havia feito, vai ser minha rebeldia de adolescente, quando fico adolescente começo a ter aqueles conflitos em casa, de começar a brigar com a mãe “- *não quer vestir essa roupa!*” e tal, então o lugar aonde eu vou, o lugar onde eu fujo.

Tem adolescente que se refugia em grupo e tem adolescente que se refugia no quarto. Eu ia para o terreiro, saía daqui do Jacintinho e ia para a Ponta Grossa, eu gostava de ficar naquele silêncio do terreiro ou naquela atividade, naquele dia a dia: fazer o fogo de carvão, cozinhar em panela de barro, então eu ia.

Era o lugar onde eu ia me refugiar, digamos assim, era a minha rebeldia, foi minha rebeldia de adolescente que me levou. E aí não tardou muito, dessa convivência muito próxima. O que chama vem e aí esse limite que minha mãe nunca havia ultrapassado e de fato inserir no segredo, digamos assim.⁵²

Era uma experiência relativamente muito dura. Uma coisa é quando você vai por gosto, e de repente a partir do momento que eu me tornasse um filho-de-santo, as relações mudam. Eu não era mais o filho daquela moça que ia que ajudava nas festas, era um filho-de-santo. Descarregar água tinha um poço ali na esquina, na Rua do Arame, na Ponta Grossa. Tinha que ir trabalhar. Depenar galinha, obviamente eu não tinha a mínima habilidade, mas passei por isso, isso é quando eu tinha 13 anos, que é quando oficialmente eu ingresso no candomblé, é quando eu faço os primeiros rituais.⁵³

Movido pela experiência do transe, do orixá se aproximar, então por isso, era preciso, na lógica do candomblé fazer os rituais para santo, ainda que tenha segurado, digamos assim, quer dizer, fiz alguns rituais, mas não fiz santo, fui fazer santo posteriormente, já com 17 [anos] quando já estava mais maduro, digamos assim, exatamente foi uma forma, um acordo entre minha mãe-de-santo e minha mãe [biológica] jogar aquilo o máximo que pudesse esperar, não houve ansiedade, não houve pressa de colocar dentro do santo e então a passagem se deu assim.

Era algo muito já da convivência pessoal, familiar, quer dizer, não estranhava. Não houve um momento em que eu descobri o candomblé, mas também não houve nenhum evento assim mágico, de chamado, não. Eu entrei porque eu gostava e nesse estar lá no dia a dia você termina adquirindo os hábitos do grupo, se tornando um dos e aí termina passando pelos procedimentos do grupo.

Claro que na minha rebeldia adolescente, os meus colegas eram todas senhoras de 50, [anos] as mais jovens, tanto que a maioria dessas pessoas já não está mais viva, já faleceram justamente por isso, mas aí havia uma criação: fui criado por uma mulher de interior, uma família de interior, uma família de muitos tios, de avó, se tinha o hábito de tomar a bênção, se tinha o hábito de esperar minha avó, então a entrada para o universo do candomblé não era, nem nunca foi chocante. Era algo das nossas práticas de família, era algo que eu encontrava na minha família, mas encontrava pouco na rua, digamos assim, era impensável a mim ou a qualquer um dos meus primos não chamar minha avó, meus tios, de senhor e senhora.¹⁰

Então eu ingresso oficialmente no candomblé aos 13 anos, em 2002. Na condição de não iniciado em [19]98, de abiã⁵⁹, aliás, minto, em [19]98, em 2002, com 17 [anos] é que eu sou iniciado, sou feito de santo. Iniciado é uma palavra muito acadêmica. Feitura de santo é igual a aluguel. A gente paga e já fica devendo. Quando a gente paga a gente já tem as obrigações de complementação de 1 ano, de 3, de 7.⁵⁵ Já fica com esse encargo, porque aí

⁵⁹ Adepto do candomblé que ainda não foi iniciado, mas já teve as contas lavadas.

somente depois dos 7 anos é que de fato a iniciação está completa. Fechou-se aquele ciclo que de fato a pessoa está sacerdotalmente pronta, digamos assim, do ponto de vista do rito.

Do ponto de vista do conhecimento e da vivência, isso aí é poço sem fundo, então eu fui iniciado lá na Ponta Grossa, R. Craveiro Costa, popularmente a Rua do Arame, uma coincidência é que eu gosto, porque o Craveiro Costa é um dos, talvez seja o primeiro historiador a escrever um livro sobre a cidade de Maceió, exatamente na rua que o nome dele é, onde fui feito e aí minha mãe-de-santo faleceu em 2007, já depois de uma longa enfermidade, de um longo processo de enfermidade.

É muito comum, eu próprio já me vi na circunstância de entrevistador, entrevistei muita gente de candomblé, é muito comum as narrativas de caráter místico, porque que as pessoas veem pra Religião. Eu ainda hoje... Não sei se tem a ver com minha racionalidade ocidental. Também o sou, eu sou um negro nagô, mas também sou um branco burguês de formação católica.²⁸

Então, quer dizer, as duas coisas, um dado momento as coisas convergem, mas em outro momento as coisas se... Criam tensões de visão de mundo, mas tem o candomblé não é uma religião dos dizeres, da profissão de fé através do dito: “eu creio”, “eu creio no orixá”, “eu creio”, isso nunca é pedido, sempre são pedidos os atos concretos. Você não precisa dizer que crer no seu orixá, você raspa a cabeça. É pedido o ato, não é pedido a profissão de fé.

Daí que a gente vai encontrar umas figuras como Pierre Verger, francês radicado brasileiro, uma figura tão importante no candomblé do século XX, mas que sempre se declarou racionalista e ateu, apesar de cumprir com todos os rituais do candomblé. Ele, eu não preciso dizer que creio no mar, que creio no fogo, porque eles existem independente do crer ou não, então as profissões de fé são coisas com as quais eu particularmente tenho uma dificuldade de exprimir, e uma fé de ser exprimida pra algo mais, ser evidenciada, e quanto mais de modo mais íntimo, mais interior, pra mim melhor, o que se choca com a publicidade da minha geração religiosa.

Estou numa geração que o candomblé é algo muito público, é algo muito público, muito publicizado. E a gente sabe e tem a consciência como luta política de que é necessário que se politize e se publicize como forma de luta política.

A minha infância, sempre morei aqui no Jacintinho e se saía, sei lá, umas 4h da manhã caminhando, porque próximo às 5h nós chegávamos à praia pra fazer o presente de Yemanjá, quando tivesse clareando de modo muito discreto já havia obviamente no dia 8 na festa da Pajuçara, mas nós não participávamos. Nós íamos de madrugada.

Hoje até pra mim é meio acintoso fazer isso de madrugadinha, porque é preciso brigar por esse espaço. E no meu caso particular, a necessidade que eu tenho, é que nós do candomblé que digamos quem somos, digamos como somos e não deixar esse papel para os outros, para os de fora, para os acadêmicos, para os pesquisadores.⁸¹

Nós é que temos que dizer quem somos e não deixar que as interpretações sejam tomadas como a realidade, porque uma coisa é a realidade, e outra coisa é a interpretação da realidade e aí nesse ponto há um algo problemático é que as pesquisas, ainda, geralmente, costumam se focar num grupo mais restrito de casas num grupo de casas que estão em evidência, as vezes por conta da localização.⁸²

Então, você tinha um bairro muito pobre, que era um bairro de pescadores, como a Ponta da Terra, é um bairro que hoje, apesar de continuar sendo pobre, é um bairro que tá ao lado da área nobre da cidade, então se torna um bairro de um acesso fácil do que o Vergel, por exemplo, então as pessoas que às vezes vão lá, porque ali na Rua dos Timbiras, aquelas ruas paralelas à Rua Cabo Reis, na Ponta Grossa é um celeiro de terreiros, terreiros antigos, mas a pesquisa chega muito pouco, o pesquisador chega muito pouco a esses lugares.⁸³

São terreiros que têm a vida religiosa fechada em si, dentro de casa, a porta fechada, não vão participando das ações, dos encontros de governo, conselhos, então aí por conta disso é um lado da história que deixa de ser registrado.⁸⁴

Enfim, digamos que o pesquisador elege seu objeto de pesquisa e é assim mesmo, aí não sou eu quem vai dizer a quem se eleja, não vou determinar isso, mas eu falo isso, falando essas coisas, pra poder me colocar enquanto o acadêmico que sou, minha formação eu sou economista de formação, que isso não se espalhe (risos) para não me levarem para algum tribunal internacional.

A minha formação não teve nenhuma ligação com o meu meio religioso, como eu já falei. Eu não fui para universidade pra estudar o candomblé. Ainda era algo que tava completamente dissociado. Depois é que eu achei necessário falar sobre, procurar falar sobre o candomblé. Pra tomar pra mim. Nós é que temos que falar de nós mesmos, os outros podem continuar falando da gente, mas a gente tem que falar,³¹ mas aí eu também, do mesmo modo que meus colegas pesquisadores, eu também estava cheio dos meus pressupostos. Das minhas escolhas.

Então, eu procurei tentar entender, não sei se tentar entender, por que não tem muito o que entender, tá muito claro, porque é que vai se demorar tanto pra questão negra, o negro enquanto sujeito, ser objeto de estudo, se tornar interesse de tudo, porque mesmo sendo um iniciado do candomblé fazendo pós-graduação, preocupado com essas coisas, mas não tive,

digamos, as condições econômicas típicas das pessoas que vieram do candomblé, tive acesso a condições econômicas outras, então nesse próprio sentido eu pude pagar, minha família pode pagar uma escola cara pra mim,²⁷ exatamente por não se ter acesso às escolas públicas, ou talvez esse acesso fazia parte do sonho de consumo da classe média colocar seus filhos nas escolas do centro, não tinha as escolas do bairro, não era comum, elas não tinham muito prestígio, então só me foi possível esse nível de formação, eu por estar em condições econômicas outras.

Eu sou mais a exceção à regra, do que a regra. A questão negra só vem aparecer tão tardiamente nos estudos alagoanos, o negro como sujeito e tal e nós o candomblé em Maceió tem cada vez mais, tem procurado expandir as minhas redes de amizade, no sentido de primeiro conhecer terreiros no Recife, depois conhecer terreiros na Bahia, as duas cidades mais próximas.

O candomblé em Alagoas é muito pouco prestigiado e internamente também, mesmo dentro de Alagoas as pessoas que são iniciadas fora de Alagoas, elas têm mais prestígio do que aquelas que são iniciadas em Alagoas. Alagoas tem essa questão.⁸⁶

Então eu estou exatamente no ponto de contradição. De ao mesmo tempo em que sou do candomblé, sou do orixá, mas também sou da sociedade branca burguesa,²⁹ digamos assim, a qual muitas vezes critico, sobretudo no modo como abordo o candomblé, ou no espaço que está o candomblé, mas por outro lado, essa contradição só é possível pelos tempos que vivemos. Pela contemporaneidade, pelos tempos pós-modernos, como diria Hegel: o sujeito construir a sua identidade, mas tenho consciência dessa contradição.

Recentemente, foi publicada uma pesquisa, acho que foi o Gape⁶⁰ que fez, eu vi num site de notícias, de que mudou o perfil dos devotos do candomblé. Os devotos do candomblé, agora majoritariamente, pessoas mais jovens e com nível de instrução formal mais elevado,⁸⁸ apesar de eu me incluir nisso, me incluir nesse dado eu tenho plena consciência de que a população negra, que formou o candomblé no Brasil, ela nem rejuvenesceu, nem aumentou o nível de instrução, continua um grande número de pessoas que migraram da miséria para a pobreza, mas ainda continua sendo a camada mais pobre da população.

O que acontece é uma migração, já as pessoas que eram do candomblé migram para outro credo religioso, um outro grupo de pessoas migra para o candomblé e isso me dá duas preocupações: em relação ao grupo que vem, o medo que tenho é de que o candomblé perca

⁶⁰ Grupo de Apoio à Pesquisa e Extensão.

as suas bases, não só as bases de fazeres religiosos, cânticos, porque isso tá tão registrado, tão etnografado! Mas em termos de costumes: os modos de se comportar, os modos...⁹¹

Mas também, porque as pessoas por vezes têm vindo, veem de ambientes com outro tipo de formação, um outro tipo de relação para com os mais velhos, por exemplo, as pessoas não se levantam, a juventude que não se levanta no ônibus pra dar assento ao mais velho, aí vai chegar no terreiro vai sentar no chão pro mais velho usar a cadeira? É uma quebra tão grande, eu fico na dúvida se as pessoas vão ser capazes dessa quebra e de manter essa cultura do candomblé.

E por outro lado, eu me pergunto: porque é que as pessoas da camada mais pobre têm abdicado do candomblé? Geralmente por conta de religiões evangélicas, enquanto que não tenho conhecimento, por exemplo, que tenha havido um êxodo dos protestantes, protestantes presbiterianos, luteranos, etc., e tal para as igrejas neopentecostais, inclusive há algumas igrejas neopentecostais que o discurso é todo construído em cima de trazer os devotos do orixá.⁹⁰

Eles conhecem o suficiente pra construírem um discurso e eu acho que num certo ponto nós, devotos do orixá e sacerdotes, têm o seu ponto de culpa, na medida em que o candomblé se materializa demais, se torna o lugar aonde se vai com vias de alcançar coisas materiais, de alcançar conforto de vida, ou de alcançar posição social ou de resolver questões muito cotidianas, enquanto o extra cotidiano poucas vezes é abordado.⁹²

O que é que se fala em relação à morte? Quase não se fala, são assuntos que quase não são discutidos. Claro que a lei do orixá é: seres alegres, ou melhor cantem, dancem e comam. Alguém morreu? Cantem, dancem e comam. Não quer dizer que a pessoa vai tá cantando e dançando alegre. Eu já cantei e dancei triste, mas por vezes ao se adentrar no século XXI, há uma carência no lado mais espiritual, mais puramente espiritual que deixa as pessoas vulneráveis para caírem no canto da sereia das igrejas evangélicas, de um cuidado espiritual de ter o consolo. Acho que precisa-se, por vezes, pra afirmação da identidade negra, exatamente disso: somos negros, somos fortes, somos quilombolas, somos resistentes, e ser do candomblé é ser contra o sistema burguês, católicos, defendemos uma cultura alternativa, não sexista, não tolerante, e espiritual propriamente místico.

Onde é que ficam as depressões, as ansiedades, os problemas do homem moderno? Ficam onde? Como é que são tratados? Sei que estou no meio dessa contradição. Acho que por isso, por vezes, me dou ao luxo de falar criticamente, pois sabendo que pertenço as duas coisas.³⁰

E dessa Alagoas, que sempre, com tantas... Até pra falar Alagoas é um peso, é uma coisa que puxa... Essa coisa que puxa, essa dificuldade. Inclusive o candomblé alagoano tem essa necessidade de ser certificado pelas matrizes pernambucanas ou baianas.

7.3 Edson de Lima Santos

Estudante de Pedagogia, estagiário da rede Sesi de ensino de Maceió, 28 anos de idade, natural de Maceió, residente no bairro da Ponta da Terra.

Eu me chamo Edson, nasci numa família dentro do candomblé, com raízes do nagô e alguns traços da umbanda⁶¹.⁷ Porém minha avó, minha bisavó, minha ialorixá, cultuando vários orixás, entre eles nove, que se referenciam dentro do nagô, sendo eles: Ogum, Omulu, Oxossi, Yemanjá, Oxum, Xangô, Yansã, Nanã e Oxalá. Nesse período com o falecimento da minha avó e da minha bisavó eu passei a frequentar o candomblé angola, onde eu fui burisado e iniciado pelas mãos de Yákilampandá, Angela de Oxum.

Nesse período (2010) eu me afastei, procurei a casa de Edilene Epifânio, filha de mãe Miriam. Nesse período ela começou, o meu orixá aceitou toda a obrigação⁶² que foi dada na casa dela e a partir desse momento eu comecei a ser iniciado para a experiência dos 7 anos. Nesse período eu comecei a iniciar.

Sou filho de Oxaguiã, com Yemanjá, traçado com Oxossi. Carrego também o Odù de Ojumnilé, que é um Odù visto através do jogo adivinhatório de búzios⁶³ e traçado pelos números 4 (Yemanjá), 8 (Oxaguiã), ou 16 (Oxossi)⁶⁴. Seriam os números que são dessas

⁶¹ O candomblé é nagô, porém com influência de algumas liturgias da umbanda, agregou um pouco das cerimônias da umbanda, devido a iniciação do pai-de-santo. Na umbanda, existem as imagens dos santos católicos. O candomblé nagô também utiliza e nas cerimônias dos assentamentos utiliza louças e para as liturgias e cerimônias, cânticos, rezas e invocações. Na umbanda, a saudação é feita a Oxalá, já no candomblé, há uma divisão entre o velho e o novo: o velho Oxalufã e o novo Oxaguiã. Dependendo da iniciação do babalorixá, ele pode iniciar um filho de nagô que irá receber influência da umbanda, devido à iniciação. Exemplo disso foi meu primeiro pai-de-santo, que era da umbanda, mas meu orixá trás fundamento do nagô. Porém eu não sofri total influência, porque ele (o pai-de-santo) já foi do candomblé angola e sabia como cultivar o meu orixá. Ele sabia as rezas e as liturgias. Então eu aprendi com ele que deveria fazer minhas oferendas como no candomblé, porém eu não deixava de participar das cerimônias dos filhos puros da umbanda, então eu trazia comigo as influências da umbanda, devido ao que aprendi lá. Exemplo disso é o dia de Yemanjá, que varia de casa para casa: 2 de fevereiro ou 8 de dezembro ou em maio, dia das mães. Esses são os traços diferentes. Ou seja, depende de como o pai-de-santo foi iniciado, ele iniciará os filhos (Texto do narrador).

A cerimônia dos assentamentos consiste num ritual de preparação do lugar do orixá. Geralmente utilizam-se objetos que os representam e de onde se pode sentir sua presença, sua força (MELO, 200-).

⁶² Presente ofertado ao orixá como forma de agradecimento ou para pagar uma dívida solicitada pelo deus. Define-se ainda por obrigação o ato de dar oferenda aos deuses protetores, estas podem ser em forma de alimentos, animais ou outros, dependendo do tipo de alimento característico do deus homenageado (MELO, 200-).

⁶³ De acordo com Beniste (2014, p. 109), o jogo adivinhatório de búzios “foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades religiosas” podendo ser utilizado tanto por homens, como por mulheres. A opção pela utilização dos búzios ocorreu devido ao candomblé, no Brasil, ser inicialmente dirigido apenas por mulheres.

⁶⁴ Esses orixás juntos dão o Odù, que é o número de caminhos percorridos por esses três orixás. A soma de todos dá o número do orixá de cabeça que é 8, que significa Ojumnilé, pois o orixá principal, o orixá pai é Oxaguiã, sendo assim, 8 é o número principal. Os números significam caminhos percorridos pelos orixás. Sempre são números pares, que quando somados, são divididos por três (Texto do narrador).

entidades que me acompanham.⁵⁸ Tenho como minha amiga e parceira, Maria Padilha das Almas Essa pomba-gira me acompanha há muitos anos, desde os 7 anos. Também, vem junto com outra: Visão da Mata⁶⁵, que me conheceu e que eu passei a conhecer quando eu tinha 5 anos de idade. Foi uma experiência nova.

Quando criança, eu não sabia ainda o que era o que eu queria da vida, porém numa festa da ialorixá Vera, numa festa de Maria Farrapo, onde essa pomba-gira desceu debaixo de um pé de jurema e disse que eu pertencia a ela, porém eu teria que me cuidar.

Passando 14 anos depois, essa mesma pomba-gira, Visão da Mata, começa a me cobrar, porém eu tinha visões dela, em sonho, e que já era o momento de eu decidir a minha vida, dentro do santo. Passei por um momento muito difícil, porque era cobrança do orixá. Eu fiquei doente durante 3 anos e meio. Os médicos não sabiam a causa, e nem sabiam o efeito que se tinham. Porém, já desenganado, cheguei na casa da Sra. Edilene, onde foi feito todo o trabalho com o orixá da casa dela, e também com Oxalá, pedindo misericórdia, quando eu fiquei bom. Então, da mesma forma que eu adoeci, da mesma forma eu me curei. Sem quê e sem saber o porquê.

Então, realmente, o que resolveria o meu problema seria, o buri, o buri branco⁶⁶, com tudo que Oxalá teria direito. Anos depois começam-se as cobranças novamente. Eu já tinha 21 anos, e ainda não queria responsabilidade nenhuma com o orixá. Muitos anos depois, eu encontro, em uma festa de pomba-gira, a Dona Maria Padilha novamente. Que me abraça e diz novamente, que me acompanha e que já é hora de Oxalá ter um pouso em minha vida.

Com todo esse passar de tempo, comecei, realmente a dar minhas obrigações. Então, a partir desse momento, eu passei a conhecer que eu tinha duas pombas-giras e dois exus. Seria: D. Visão da Mata, e D. Maria Padilha, como esquerdeira⁶⁷. Exu o Sr. Capa Preta e o Sr. Arranca Toco. Sr. Arranca Toco, como mestre de Jurema, de mesa branca, pra trabalhar, junto na gira do caboclo⁶⁸. D. Visão, ela há muitos anos me acompanha. Me dá vários conselhos,

⁶⁵ Pomba-gira. Na mata, as árvores que a representam são a aroeira e a jurema preta, árvores de Exu (Texto do narrador).

⁶⁶ Oferenda a Oxalá que serve para acalmar e alimentar o orixá de cabeça do filho-de-santo (Texto do narrador).

⁶⁷ Significa a segunda pomba-gira. A que vem descarregar os filhos, fazer e desmanchar trabalhos pesados. Trabalhos que nem a Visão da Mata pode desfazer, nem mestra Paulina, só uma gira com um grau maior. São trabalhos, por exemplo, para desfazer um feitiço no cemitério. Um trabalho desse, a Visão da Mata não vai. Pode até ir, mas Maria Padilha é mais indicada, pois é mais ágil, a rapidez é maior (Texto do narrador). O desmanche é um ritual de desfazimento de um trabalho, de uma magia. Esse ritual varia de acordo com a linha da entidade que fez o trabalho (MELO, 200-).

⁶⁸ A gira é uma celebração de culto às entidades umbandistas. Há duas espécies de giras: de desenvolvimento, em que os médiuns são preparados para dar passagem às entidades para que possam praticar caridade atendendo aos consulentes; e de trabalho, que constituem sessões abertas ao público, nas quais as entidades são incorporadas pelos médiuns para atendimento ao público. Conhecida genérica e depreciativamente como macumba (MELO, 200-).

tanto em sonhos, como em intuição. E é uma pomba-gira, digamos, muito reservada, e ao mesmo tempo, eu não sinto ela nem como uma pomba-gira, mas como uma cabocla que chega próximo a mim. D. Padilha não, sempre foi alegre, esquentada, brava, mas também e sempre foi pomba-gira de... quando o filho há de cair no abismo ela ir e tirar. Os exus também. Não tenho nada que reclamar deles. Dos livramentos, das boas, de tudo que tem me livrado, mas a minha confiança, primeiramente em Deus, e Oxaguiã, como orixá que me acolheu e até hoje nunca me desamparou. Yemanjá como mãe, como soberana, como senhora de todas as cabeças, vem me livrando de tudo quanto há de ruim. Sempre uma mãe zelosa.⁹³ Oxossi, eu não tenho o que reclamar, que é um orixá de herança na minha vida, que era o orixá que era do meu bisavô, que passou para meu avô, e o orixá do meu pai, porém o meu pai não cuida e nunca cuidou.

Então, hoje eu posso dizer que carrego Oxossi também, devido às obrigações que eu já dei e pelo acolhimento que ele teve por mim. Oxossi na minha vida ele tem feito bastante mudanças, tanto no lado profissional, como intelectual. Então, eu tenho muita intuição a respeito das artes, com Oxossi. Então é um orixá que se aproxima muito de mim. E devido às mudanças na minha vida como sempre Oxaguiã, como é um orixá dinâmico, que ao mesmo tempo constrói, ao mesmo tempo destrói, mas pra ver a mudança acontecer. É um orixá que não passa despercebido por onde passa. É um orixá quente, que os filhos realmente está na cara que são deles, devido ao porte: são magros, altos, e são bem obstinados.

Quanto no amor, os filhos de Oxaguiã, geralmente, não têm essa sorte, até certo ponto, de encontrar a pessoa certa. Então, eu só tenho a agradecer ao meu orixá por tudo que ele tem feito na minha vida, pela intuição, pelos momentos de aflição que esteve comigo, pelos momentos de felicidade. Agradeço também a D. Maria Padilha, por ser essa pomba-gira, essa legbara, que ao mesmo tempo sabe corrigir os filhos no momento certo, a minha experiência dentro do santo, dentro do candomblé é esta, de que devemos fazer o bem, aceitar a si mesmo e começar a ver que orixá não é meio de vida, que orixá não veio pra enriquecer, muito menos veio pra fazer, digamos, mágica na vida de ninguém. O orixá ele é a força da natureza, ele é a força dos nossos pensamentos, a força da nossa fé. Então, pra que a gente, venhamos agradecer o orixá é preciso ter fé, confiança, porque se você entrega os seus problemas ao orixá, não adianta você se preocupar. O que acontece é isso: é questão de confiança, de você entregar e saber que vai ser resolvido. Muitas das vezes não da forma que queremos, mas da melhor

forma que o orixá ver que tem que ser. O orixá, ele não é injusto com ninguém. Ele é apenas... é justo e sabe dar o que cada filho merece.

A partir desse momento, eu tenho também uma confiança muito grande e um agradecimento imenso por Oxum que me acolheu e pelo santo de meu bisavô também. Então, hoje eu carrego um fardo, não digamos pesado, mas uma herança familiar, tanto vista com desprezo por outros que aceitaram outras religiões, que abandonaram, que criticam, que discriminam e que deixam morrer a raiz de nossa família. Neste momento, eu tento me erguer e erguer o meu orixá, pra não deixar que a minha própria família ela venha matar, o que restou de herança dos meus avós e bisavós.¹⁴ Hoje, são poucos os adeptos dentro da minha família que cultuam seu próprio orixá⁶⁹. Eu tenho minha tia, Josenete Serafim, que é filha de Oxum com Ogum. Joseleide Serafim também, que é de Oxum, que era o Oxum da minha avó. Manoel, que é de Xangô, com Oxalá, Yemanjá. Então, eu e mais três cultuamos o orixá numa família que tem mais de 132 pessoas.⁸⁹

Nesse momento, alguns estão adeptos de angola, nagô e jêje⁷⁰. E voltando pra D. Padilha, ultimamente eu só tenho a agradecer, os caminhos livres. Então... eu vejo Padilha não como uma pomba-gira, como muitos veem, de prostituição, de homossexualismo, de orgias, mas uma pomba-gira, que traz um encanto no olhar, que traz um axé, que traz uma força, que traz boas energias, que livra dos perigos os filhos, então, tanto ao orixá, como aos exus mensageiros eu agradeço sempre, por tudo que tenho e o que há de vir. Então, o que me move até hoje é respeitar o meu orixá, a natureza, a fé, eu tenho como fundamento, como esperança, como base de tudo. Se tem uma coisa que os filhos de Oxalá não podem perder jamais, é a fé, é a caridade, é a vontade de viver. Pra alguns filhos de Oxalá, sendo ele um novo Oxaguiã e Oxalufã, já o velho, mas todos têm e traz consigo a vibração de paz, de otimismo, de fé, de buscar. Eu vejo Oxaguiã na minha vida como o começo, o meio e o fim. Se tem uma coisa que os filhos de Oxaguiã tem medo, no meu caso, eu tenho medo da velhice. Não tenho medo da morte, eu aceito a morte, como uma passagem, como uma missão cumprida, mas a velhice me atormenta. Então... é algo que eu tenho medo, é uma particularidade minha e do meu próprio orixá também, por amar tanto a vida. O Oxaguiã é isso, é a paz, é a vida, ele que nos rege, e que precisamos tanto nesse mundo. De paz, de amor, entre todos nós, como irmãos, então o desafio do orixá que eu vejo nesse mundo que vivemos tão globalizado, moderno, incrédulo, que leva as pessoas a ver o orixá como um folclore, como algo descrente, como

⁶⁹ Os mais novos procuraram seguir outro credo (Texto do narrador).

⁷⁰ Cada orixá trás consigo sua iniciação. É ele quem escolhe como será cultivado. Muitos também tiveram pais-de-santo diferentes (Texto do narrador).

algo lucrativo. O orixá ele jamais será isso, mas o orixá ele vem pra suprir as necessidades humanas, de esperança, de fé, de perseverança, de otimismo, de boas novas. Então o que as pessoas hoje precisam não seriam dinheiro, nem saúde, mas sim fé, pra conseguir as demais coisas.

O orixá ele ver isso: o seu coração, a sua alma, você por inteiro. Não adianta você tentar enganar o orixá, porque o orixá não se engana. Você mesmo se engana. O que se espera do orixá não é riqueza, mas viver bem. Bem espiritualmente. Com boas energias, boas vibrações, caminhos abertos, prosperidade. Tudo isso são dons do orixá. Visão, que as pessoas precisam abrir os olhos e começar a enxergar as outras pessoas, como humanos, como pessoas capazes de amar, de viver. O orixá ele é isso, antes de tudo, amor, dedicação, zelo.

7.4 Clébio Correia de Araújo

Graduado em História, Mestre e Doutorando em Educação, pela Universidade Federal de Alagoas, vice-reitor da Universidade Estadual de Alagoas, 44 anos, natural de Craíbas, sertão alagoano, residente em Arapiraca.

A minha história é uma história que se a gente pudesse definir um aspecto que caracteriza a minha trajetória, eu diria que é o do aspecto do deslocamento. Eu sou uma pessoa que cuja trajetória toda é mudando de lugar, é mudando de ambientes, é mudando de situações, e então eu acho que a minha história é a história de uma procura.⁸

Essa procura, obviamente, me antecede. Ela começa com meus pais, que já foram migrantes também. Meu pai e minha mãe eles são da região ali entre o agreste e o sertão de Alagoas, depois de Craíbas.

A minha mãe casou muito jovem, minha mãe era uma menina de 14 anos, meu pai tinha 22. Meu pai já vinha de um processo de migração, porque ele tinha ido como pau de arara para São Paulo e de lá foi para Mato Grosso trabalhar como agricultor, mão de obra nas lavouras, depois ele volta e casa com a minha mãe lá no sertão e então eu nasci.

Então eu nasci naquele contexto lá do sertão, do semiárido, num período difícilíssimo, porque eu nasci na famosa seca de [19]70, foi uma das secas mais terríveis que já houve na história do sertão, que até hoje marca até a linguagem das pessoas, então eu nasci num contexto de muita pobreza e privação naquele período das secas.

Eu tinha 6 meses de idade, já tinha estado doente, morre mas não morre, então meus pais resolvem migrar: sair de lá fugindo da seca e vir pra Maceió, e vieram pra Maceió, morar em Maceió. Então, por isso que eu digo que é uma procura, porque a minha procura começa neles. A procura de algo novo que eles não sabiam nem o que era, mas era a questão da sobrevivência que falava mais alto.

Os meus pais veem pra Maceió e como a maior parte dos migrantes do sertão para algumas cidades, vão morar na periferia e passar por todos os sofrimentos dessa população que migra sem educação formal, sem uma formação profissional, sem nada que desse uma condição de inserção melhor nesse novo contexto da cidade.³²

Meus pais vão morar na periferia de Bebedouro, que à época já era uma periferia do centro da cidade, mas com algumas características um pouco diferentes porque, Bebedouro à essa época ainda era praticamente um povoadozinho, uma vila com muita área verde ainda.

Ainda tinha uma coisa que até hoje sobrevive: aquela partezinha do parque municipal, que é o resquício do que era Bebedouro, aquilo ali era o meu quintal na infância.

Eu era o filho de nordestino do semiárido que veio viver na capital numa zona praticamente rural. Eu fui criado dentro da zona rural da capital.

Eu vivi sempre essa coisa assim desencontrada. Eu tinha pais cuja cultura, os hábitos alimentares, a linguagem, as palavras não faziam sentido naquele contexto, porque eles falavam como gente do semiárido, eles comiam como gente do semiárido. A alimentação, os alimentos deles eram tudo diferente. E nesse novo contexto a gente vivia uma situação onde as pessoas comiam diferente, falavam diferente e eu cresci nesse meio, procurando me encontrar no meio disso. Eu sou filho mais velho, eu tenho mais três irmãos. Somos quatro irmãos e obviamente como mais velho, você é o primeiro também a se debater com o mundo, com essa realidade, a procurar seu espaço no mundo.

Foi uma vida muito sofrida a minha infância, foi muito difícil, porque a gente passou muita privação, meu pai passou um bom tempo vivendo de biscate, de bicos, ajudando numa coisa ou noutra para sobreviver até encontrar alguma coisa, uma tábua a que se apegar, que se tornasse um caminho de sobrevivência mais consistente. Demorou!³³

E aí, eu fui crescendo nesse contexto, dessa cidade urbana, mais ao mesmo tempo rural, onde eu morava numa rua cercada de famílias que os quintais eram hortas e todo mundo plantava couve, plantava legumes e quando dava 5h da manhã eu via eles passando pro mercado da produção: cada família tinha uma carroça, passando para o mercado da produção vender o que eles produziam no quintal de casa, lá em Bebedouro. E a gente não, a gente não entrava nessa história, porque os meus pais eram agricultores, mas que ali [es]tavam deslocados, nem eram agricultores, nem eram operários, nem eram coisa nenhuma. Eles não tinham nenhum lugar naquilo ali.

O meu pai, então, achou uma porta, numa história meio louca: ele um dia saiu de casa, a gente não tinha nem o que comer, ele saiu de casa e foi à pé de Bebedouro até a praia da Avenida, porque não tinha dinheiro “pro” ônibus. E na praia da avenida, ele contava pra gente (ele já morreu), que ele sentou na praia e ficou olhando o mar, pensando o quê que ele ia fazer da vida e ali ele viu um rapaz passeando entre as pessoas que “tavam” deitadas na praia com uma maquininha fotográfica pequenininha e tirava foto das pessoas ali e ele ficou prestando atenção naquilo. Quando o cara saiu dali, ele chegou junto dele e foi perguntar o que era aquilo e aí o rapaz mostrou pra ele a máquina e disse:

- Olhe, isso aqui é uma máquina -, que a gente chamava antigamente de monóculo, não era fotografia, fazia monóculo, que era um positivo, não era negativo, era positivo, aquela

película que você botava numa caixinha e olhava pelo aquele olho ali e via a figura lá dentro. E meu pai se encantou com aquilo. Primeiro que ele nunca tinha visto e ficou encantado com aquela coisa, segundo que ele prestou atenção que o rapaz, ele batia o monóculo da pessoa e a pessoa já pagava alguma coisa a ele e o restante pagava quando ele levasse o monóculo, que ele pegava o endereço. Ele viu ali uma possibilidade que ele podia de ganhar um dinheiro. E ele perguntou ao rapaz como é que fazia pra bater monóculo. Aí o rapaz olhou pra ele e disse a ele:

- Olhe eu tenho uma máquina mais velhinha em casa, se você topar eu lhe ensino e você me paga trabalhando.

E aí ele comprou a primeira máquina de monóculo dele e aprendeu a bater o monóculo e foi quando a gente começou a entrar algum dinheiro em casa pra ir se mantendo.³⁴ E dessa máquina de monóculo ele foi evoluindo e foi aprendendo e aí começou a conviver com os outros fotógrafos da cidade, que aquela época era monóculo, era o lambe-lambe que ficava ali na Praça dos Palmares. Ali ficava um monte de lambe-lambe e o pessoal, o *top*⁷¹ de linha da cidade, a elite da fotografia era quem tinha uma máquina *roleflex*⁷², que batia em preto e branco.

Então ele do monóculo, foi, foi, foi, foi... e começou a conhecer os fotógrafos, e um dia ele conseguiu também a *roleflex* dele e virou um fotógrafo e foi aprendendo essa tecnologia da fotografia como autodidata, com os colegas, pra sobreviver. Os colegas ensinavam uma coisa, ele pegava ali e no erro e no acerto ele foi aprendendo e virou um profissional de fotografia totalmente autodidata, analfabeto, mas era um fotógrafo de “mão-cheia”.³⁵ Eu aprendi fotografar com ele, inclusive, foi quem me ensinou todo o macete de luz, de abertura de câmera, de foco, de velocidade. Aprendi tudo com ele. E foi com isso que ele se firmou aqui em Maceió e sustentou a família até a gente ficar adulto... e percorrer aí essa trajetória.

A minha história é essa: a história de um retirante que passou por situações terríveis de privação aqui na capital pra sobreviver, de falta de tudo, falta de roupa, porque a gente comprava roupa era uma vez no ano. Uma vez por ano! A minha mãe levava a gente pro mercado da produção, ali naquela parte das roupas, aí a gente se escondia atrás da banca, provava uma calça, provava uma camisa e ganhava um copinho de cueca, que era um copinho daquelas cuecas de esticar e pronto, era pro ano todo aquilo ali. Você tinha que usar e lavar,

⁷¹ Legal, bom, de boa qualidade.

⁷²Rolleflex é o nome de uma famosa, duradoura e diversificada linha de câmeras fotográficas para uso profissional fabricadas pela empresa alemã Franke & Heidecke, hoje denominada Rollei GmbH.

usar e lavar, com todo cuidado, que era pro ano inteiro. De preferência a calça era jeans, porque já servia pra escola, porque não tinha condição de ter mais do que isso. E foi assim que a gente foi crescendo.

Eu tive a sorte na vida de os meus pais passarem por tudo isso, mas sempre tiveram o cuidado muito grande de não tirar a gente da escola, de manter a gente na escola.³⁶ Então eu sei que pude estudar. E tive a sorte na vida de ter pego alguns professores, que eu costumo dizer assim: me viram, me enxergaram. Olharam pra mim, me viram, me enxergaram no meio daquilo ali, naquela massa de gente pobre.

Muito cedo eu lembro de uma professora chamada Maria da Graça, eu fui estudar no colégio do Padre Pinho, que era um orfanato pra meninos sem família, órfãos, e a escola que tinha lá recebia também crianças da comunidade pra estudar junto com os internos. Eu fui estudar lá e essa professora se encantou comigo e naquela época, a educação pública era um funil também, porque nem todo mundo tinha acesso à educação pública. As pessoas faziam fila na porta da escola pra conseguir uma vaga. Então ela me tira lá dessa escola, que era uma escola muito fraquinha e consegue uma vaga pra mim no colégio Cônego Machado,²² vizinho ao Liceu Alagoano, que ainda era o resquício de uma escola muito boa com grandes professores e tal, me coloca no Cônego Machado.³⁷ Então eu pude fazer uma educação básica muito boa, de boa qualidade, e a educação foi o meu mastro de salvação, foi o que eu me agarrei pra sair daquela situação de privação extrema que a minha família vivia. Dali em diante eu me agarrei com unhas e dentes a questão dos estudos, foi o que me possibilitou mais tarde romper com esse ciclo de pobreza.

Eu, muito cedo, comecei a trabalhar, ainda adolescente. A minha mãe fazia cocada, pastel, então eu ia pra escola de manhã, depois eu ia pra porta das escolas lá de Bebedouro vender pastel, vender cocada, ajudar em casa.

A gente passou um período muito difícil quando a gente morava numa casa que, ainda, era mais da metade de taipa e deu uma chuva muito grande em Bebedouro e parte da casa caiu e a gente teve que desocupar e nós ficamos morando dois anos dentro de um quartinho. Era um quarto só, um cômodo só, ficamos a família toda morando nesse quartinho numa vila, que era um banheiro coletivo pra seis casas e enquanto a gente conseguia ir reconstruindo a nossa casa, com muito custo, com muita dificuldade.

Eu comecei a trabalhar muito cedo pra ajudar em casa, não tinha luz, não tinha água, era à luz de vela. E aí com 15 anos, tava fazendo o ensino médio, lá no colégio Bom Conselho, porque outro professor também arranhou pra eu estudar lá. E o banco do Nordeste

ele fazia anualmente uma espécie de concurso público com estudantes da rede pública, para bolsas de estágio, durante dois anos, no banco do Nordeste.

Teve concurso nesse ano e eu fui aprovado em 8º lugar e fui estagiar no banco do Nordeste, e aí eu passei dois anos no banco do Nordeste, do banco do Nordeste, quando tava acabando o estágio, eu já tava com 17 anos, me aproximando dos 18, o Unibanco já mapeava os melhores estagiários, me puxou de lá pro Unibanco e eu já sai empregado e segui uma carreira de bancário que durou acho que quase uns 8 anos, como bancário, que eu fui pro Unibanco.

Depois o banco Francês-Brasileiro que ficava na Rua do Sol, me puxou do Unibanco e eu fui trabalhar no banco Francês-Brasileiro e aí eu já tava com 21, 22 anos, trabalhando como bancário, mas eu tinha uma inquietação muito grande, porque eu queria continuar estudando. Eu tinha acabado o ensino médio, mas não conseguia estudar, não conseguia me preparar para o vestibular, porque a rotina do banco era muito pesada.³⁹ Eu trabalhava de manhã, as vezes eles mudavam meu horário pra de madrugada, depois eu voltava pro dia, era um horário muito maluco, eu era meio que um coringa dentro da agência e tinha interrompido meus estudos até que, eu lembro que foi no primeiro ano do governo Fernando Henrique Cardoso, quando ele criou o Plano Real, então teve um “fecha-fecha” de agências bancárias no país e resolveram fechar a agência que eu trabalhava e eu dei graças a Deus, porque eu já tava ‘pra’ pedir demissão.

Peguei a indenização que eu recebi e passei um ano em casa, comendo aquele dinheiro pouquinho e recordando, pegando no livro e recordando o que eu tinha estudado no ensino médio. Eu fiz vestibular, passei pra História, na UFAL e entrei com 26 anos no curso de História. Normalmente, quando as pessoas já se formaram, já tão indo pro mestrado, eu tava entrando como graduando, no curso de História da UFAL.

E assim, é outra etapa da minha vida, porque realmente é uma mudada, uma guinada na minha vida, a Universidade. A Universidade mudou totalmente a minha existência em todos os aspectos, porque na Universidade foi no campo do conhecimento, do debate, da leitura, que eu fui pensando a minha própria trajetória, tudo que eu tinha vivido, tudo que tinha acontecido comigo, a minha condição de migrante, de agricultor, depois a minha condição de proletário, dentro do banco, sendo explorado, tendo que havia de melhor em mim, sendo sugado por um salário de fome, que naquela época banco pagava muito pior do que o que paga hoje, e vendo assim meus talentos, o que eu tinha de melhor escorrendo no ralo do capitalismo.

Eu fui entender pela ótica da Sociologia, da História, da Filosofia, quem eu era no mundo, então isso redefine a minha posição no mundo e me empurra pra assumir posições políticas que até então não tinha claro qual era a minha. Eu sabia que eu não gostava daquilo, porque inclusive, quando eu entro na Universidade eu já vinha de uns 3 anos de inquietação já como bancário. Nos últimos anos de bancário e se não fosse aquela agência fechar iam me botar pra rua, porque eu já tava assim rebelde, já tava inconformado com aquele universo do banco, porque eu já tava participando do movimento teatral aqui em Maceió, já era ator amador, trabalhava com teatro, já tinha registro como ator e tudo e eu participava de um grupo muito de vanguarda nesse momento que era o *Infinito Enquanto Truque*, que era um grupo coordenado pelo Lael Correia.

O Lael sempre foi um instigador, um problematizador, ele pegava a cabeça da gente e balançava mesmo e colocava a gente pra ler e ali eu fui ler Jean Genet, Graciliano Ramos, eu fui ler Maquiavel, no teatro.

Quando eu entro na Universidade eu já trazia uma boa parte dessas inquietações, mas eu não tinha a sistematização disso, com os grandes autores, com os clássicos. Eu nunca tinha lido Marx, nunca tinha entrado em contato com as grandes matrizes de pensamento na Sociologia e na História, mas eu já era um artista e uma pessoa inquieta com tudo aquilo.

A Universidade me ajuda a organizar essas coisas e me encontrar, porque eu entendo assim: que eu vivia e acho que vivo até hoje uma crise de identidade tremenda, por essa situação de eu vim dum contexto, que é o contexto sertanejo, viver com pais que viviam uma cultura, que era totalmente deslocada naquele contexto onde a gente vivia de Maceió e que eu vivia transitando entre isso.

Dentro de casa eu vivia com pais que pra mim falavam errado, pra mim meus pais falavam errado, porque eu não entendia de onde eles traziam aquele linguajar. Pra mim a forma deles comerem, a forma deles se vestirem era antiquada, era careta, era coisa de matuto, era coisa de gente... quer dizer, eu tinha até vergonha da cultura dos meus pais. Claro que eu não entendia, não conhecia aquilo e, ao mesmo tempo, a cultura da classe média urbana, aquilo tudo me fascinava, me inquietava, mas me causava uma frustração enorme, porque eu também, eu era um pobre da cidade, não tinha como ter aquilo, não tinha como ter acesso aquilo.

E isso se agrava mais porque, por um lado foi bom eu ter saído daquela escola fraquinha de Bebedouro e ter ido pra uma escola melhor, por outra foi ruim, porque essa escola melhor que ficava no Farol era predominantemente de classe média, porque a classe média ainda tava na escola pública nesse momento.

Meus colegas moravam no Farol, moravam ali nos arredores do Centro, eles tinham uma vida muito diferente da minha, valores, os pais. Não eram ricos, mas tinha uma vida disparada distante da minha realidade de muita pobreza e também de uma prática cultural muito distinta. E eu ficava no meio daquilo perdido. E quem sou eu no meio disso? Qual que é a minha? Com vergonha do meu universo particular, familiar, porque eu não entendia aquilo, ao mesmo tempo frustrado, revoltado, porque eu não podia ter o outro que eu achava bacana, e aí a Universidade é quem vai me mostrar o porquê dessas desigualdades, o porquê dessas diferenças, então eu vou redescobrir o lugar onde eu cresci e as pessoas que eu convivi pelos olhos do pesquisador. Eu volto pra lá com outro olhar: como pesquisador, e como pesquisador eu tou preocupado em entender historicamente como se formou... então eu vou aprender o quanto é bonito, o quanto os meus pais eram belos, o quanto eles eram lindos na simplicidade deles, por um caminho inverso, não convivendo com eles, mas redescobrimo através, sobretudo da Antropologia, **sobretudo através da Antropologia**, essa coisa da auteridade, da diversidade, de você olhar pelos olhos dos outros... foi esse exercício que me possibilitou rever a minha trajetória com outros olhos e ter orgulho dela e ver como uma coisa bonita e me orgulhar desse patrimônio que eu tinha.³⁸

E aí uma pessoa central nisso aí, meu pilar, o meu lastro, o meu norte dentro da Universidade, pra eu ter essas sacadas, foi o Professor Sávio [de Almeida], porque eu era do curso de História, mas o curso de História à época era uma precariedade terrível. Eu lembro quando eu cheguei, no curso inteiro, você tinha uma única professora com mestrado que era Clara [Fernandes Suassuna], o restante eram todos especialistas e não é por ser especialista, eram pessoas que não pesquisavam, que não discutiam teoria, que tavam no trivial da História.⁴⁰

Inclusive isso é outra parte da minha vida, que é danada, porque aí eu entro na Universidade como um lugar muito sério pra mim, era a porta de salvação pra mim, pra eu poder achar o lugar pra mim. Quando eu chego lá eu me frustro, porque o ensino era muito precário. A gente queria pesquisar, mas não podia, então aquilo começou a me inquietar.⁴¹ Eu entro no Movimento Estudantil, aí virei coordenador do Centro Acadêmico e toquei fogo dentro do curso, eu toquei fogo literalmente dentro do curso e eu não tinha medo, porque a minha história era uma história de superação, de enfrentamento.

Eu não tava ali pra brincadeira, eu me indispus com muito professor ali dentro, enfrentei, falei verdades que ninguém tinha coragem de falar e fui muito perseguido, mas por outro lado também tinha uma parte dos professores que me entendiam o que eu tava dizendo e que se associaram a mim e que nesse campo de forças eu consegui chegar ao final e me

formar, porque tentaram me expulsar da Universidade, tentaram me expor em situações terríveis. Uma delas em particular com o Professor Bernardino, que era um Professor de História Contemporânea. O que eu peguei de enfrentamento com esse homem, foi uma coisa terrível. Teve uma audiência pública na Universidade entre eu e ele com a comunidade inteira, pra ele se colocar e eu me colocar também, porque virou um caso de enfrentamento.

E no meio disso tudo, o Sávio foi o cara, não sendo de História, ele era do curso de Ciências Sociais, que me estendeu a mão, me pegou novamente. Sempre teve alguém pra me enxergar, me estendeu a mão, me puxou dali e disse:

- Não, você vai trabalhar comigo.

Me deu uma bolsa de iniciação científica e eu fui começar a estudar índio com Sávio.⁴² E eu fui estudar índio no Nordeste, é um negócio muito diferente que a gente tem o índio da Amazônia, eu nunca tinha noção nem do que era índio em Alagoas. Quando eu fui estudar os índios (porra!⁷³), meus pais, meus pais são caboclos, eu não entendia o jeito de comer bolo de feijão com a mão, a minha mãe faz também isso aí. Vem da prática da aldeia, o fascínio da minha mãe por farinha, a coisa toda que tem a ver, o beiju que a minha mãe fazia, que era um beiju horrível pra mim, que eu achava que era horrível, é o beiju que o caboclo faz.¹⁶

Eu fui entender que tinha um lugar de onde eu vinha e esse lugar não era o lugar da elite, era o lugar dos pobres. E esses pobres tinham nome, eles não eram um zero, uma coisa indefinida, eles eram indígenas, eles eram negros.¹⁵

Foi nessas comunidades desses povos, com o Sávio, dentro dos terreiros e dentro das aldeias que eu fui descobrindo de onde eu vinha.¹⁷ A cultura dentro da qual eu cresci que me causava tanta frustração. Então foi o primeiro lugar de reencontro meu foi essa coisa da pesquisa.

A pesquisa foi bacana, porque, graças a Deus eu comecei a trabalhar com gente, que dentro do próprio campo da História optou pelo não ortodoxo, porque a maioria era a coisa do documento, do arquivo, mas eu fui trabalhar com gente que estudava gente, trabalhando com gente. Então eu fui trabalhar, por exemplo com Clara, que já trabalhava com História Oral. A gente bateu aquela Serra da Barriga meses, subindo e descendo e convivendo com os moradores da Serra da Barriga, entrevistando. Eu aprendi ouvir aquelas pessoas, as mais simples, que pra mim não tinham valor, porque, no contexto que eu cresci quem tinha valor era o letrado, era a pessoa que tinha se formado na Universidade. Então, eu fui aprender a ouvir o que essas pessoas diziam e captar a riqueza que tem.

⁷³ Palavra utilizada como interjeição de espanto.

Isso definiu muito claramente uma opção política minha, nesse contexto como historiador, como acadêmico, que foi uma opção muito clara pelos pobres, **pelos pobres, pelos discriminados, os excluídos** e sobretudo pelos diferentes. E sobretudo, por aqueles que além de pobres, eles estão na pior condição, por serem diferentes. Esses sempre me fascinaram dentro desse universo, os piores, e em pior condição pra mim sempre foram os indígenas e por outro lado os negros ligados às religiões afro-brasileiras, porque além de ser discriminado por ser negro, ele ainda é duas vezes discriminado, porque além de tudo é feiticeiro, macumbeiro, essa coisa toda.

Então, eu me formo em [19]99 e daí eu já tava militando numa Organização Não Governamental [ONG], que trabalhava com educação ambiental. Eu militava dentro dessa Organização com a questão da memória e da cultura, trabalhando a relação entre meio ambiente, memória e cultura e eu passo praticamente entre [19]99 e 2003, 4 anos, 5 anos trabalhando com educação, com formação de professores, com coletivos de indígenas, de pescadores, populações ribeirinhas, com projetos na área de educação ambiental, com o Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu.

Foi outro momento maravilhoso pra mim, porque eu consolido a minha militância, não só como acadêmico, mas esse período da minha vida me dá uma experiência de militante, de pessoa que tá dentro da comunidade, que tem seus projetos com a comunidade, que constrói, que planeja com a comunidade, que é diferente do acadêmico que vai lá pesquisar e volta pra Academia.

Então, eu passei a viver integralmente numa série de grupos e dentre esses grupos o que mais me marcou, porque foi o que eu passei mais tempo, que fiquei mais organicamente ligado com eles, foi catador de lixo.

Um certo momento eu começo a trabalhar com a questão dos resíduos sólidos do lixo e entro em contato com esse universo totalmente novo pra mim, que eu não conhecia de perto que são os catadores de lixo. E à época, Maceió tinha um lixão enorme, ali na Mangabeiras, ali em cima, naquela comunidade, que àquela época já tinha 33 anos de existência, quando entrei em contato com a comunidade, uma favela enorme às portas do lixão, e totalmente excluídos de qualquer política e de qualquer..., segregados, discriminados, que a questão do catador de lixo é estigmatizante, ele é visto quase como um bicho. E eu fui viver com aquele povo.

E eu passava o fim de semana ali dentro da favela, de manhã, de tarde e de noite, me tornei companheiro daquele povo, uma pessoa que eles acreditavam e devotavam todo respeito. Fiz um trabalho lá durante anos, 7 anos lá dentro, de organização comunitária. A

gente formou uma cooperativa, consolidou a associação, deu passos largos na formação política daquela comunidade e é um novo momento de aprendizado sobre essa questão da identidade do ser humano, porque o universo do catador é muito interessante.

São pessoas, a maioria, que não nasceram na pobreza extrema, a maioria são ex-trabalhadores e uma grande parte eram trabalhadores das usinas, que naquele ciclo de fechamento das usinas nos anos [19]90 eles são jogados no meio da rua. As casas são destruídas pelos usineiros e eles veem pra Maceió morar nas praças, morar na Fernandes Lima. A Fernandes Lima era cheia de gente e que depois a saída que eles encontram pra sobreviver na cidade é catar lixo e vão se profissionalizando como catador de lixo, porque tem todo um *métier*⁷⁴ dessa profissão, porque é uma profissão realmente.

Há todo um conhecimento técnico acumulado, que vai desde a classificação dos objetos até a saber lidar com aquilo no mercado, que tem um mercado que envolve preços, envolve ética, de dominar toda essa cadeia produtiva, exige conhecimento muito rico. Eu fui aprender isso com eles e fui aprender a ver o mundo pelos olhos daquelas pessoas, naquela condição de desumanidade total ali dentro, porque você dentro da favela, você via das coisas mais belas, como conheci pessoas capaz de gestos de solidariedade, de humanidade mais belos, numa situação de pobreza extrema à situações de desumanização absoluta. Você ver morrer, gente morrer de fome na sua frente, sofrendo, gente se matando pra catar o alimento que vinha do lixo pra garantir a comida de de noite com os filhos e uns matando os outros, se furando, se matando, pra catar lixo pra comer, eu via esse tipo de coisa e convivi com isso perto. Então foi uma das experiências que me amadureceu muito, me humanizou demais e eu convivi durante um bom tempo com eles.

Agora assim, eu sempre fui muito inquieto, sempre fui uma pessoa que, quando as coisas estavam muito evidentes pra mim, eu entro numa situação de inconformismo e já quero outra, quero conhecer. Então, quando eu tava com uns 7 anos trabalhando com isso pela ONG, me deu uma crise, assim, eu entrei numa crise mesmo e resolvi largar tudo.

Larguei tudo e fui na ONG, entreguei todos os projetos que eu coordenava, eu era consultor do SEBRAE à época. Entreguei os projetos do SEBRAE, entreguei tudo e resolvi voltar a estudar, porque eu precisava estudar, eu tava muito quieto e precisava ler mais, estudar mais. Aí fui fazer seleção pro mestrado em Educação, passei.

Na seleção, peguei uma bolsa de 750 reais e fui viver com essa bolsa 2 anos com essa bolsa. Eu tava casando também nesse momento. Eu tinha saído de uma relação de 5 anos e

⁷⁴Ofício, função, trabalho.

conheci minha atual esposa, morava lá em Água Branca e fui coordenar uma escola de formação lá e a conheci e a gente acabou se casando. Foi no ano que eu me casei eu larguei todos os empregos e fui viver com a moça. Parece loucura, né? E aí eu vendi minha casa, vendi o carro, vendi tudo e fui viver uma vida franciscana na Universidade. Depois de ter um patrimônio, de ter tudo, fui viver uma vida franciscana, de não comprar um sapato, porque não tinha dinheiro. Vivia 24h e ia estudar de chinelo no pé e ficar na fila do RU esperando o resto da comida pra almoçar, porque não tinha dinheiro pra comer, ia à pé pra Universidade e voltava, quando tinha carona eu ia de carona e passei 2 anos fazendo esse mestrado em Educação, mas assim, foram 2 anos de imersão. Eu acordava as 5 da manhã estudava regidamente até meio dia sem parar, quando eu acabava de estudar, tomava um banho e ia pra Universidade, voltava, jantava e estudava pelo menos até 1 da manhã pra levantar as 5 da manhã de novo, durante 2 anos. Os meus colegas de mestrado brincavam: diziam que eu fui a única pessoa que fez o mestrado e conseguiu ler toda a bibliografia do mestrado. Eu li toda a bibliografia do mestrado, de todas as disciplinas.

Então foi uma experiência singular pra mim, porque eu estudar de fato, viver só pra estudar e aí supri algumas lacunas da graduação que eu não pude suprir, porque o curso era muito deficitário e eu também sempre tive que me virar pra estudar e complementar essa coisa e quando eu tava acabando o mestrado eu fiz concurso pra UNEAL (...). Dois meses depois de eu acabar o mestrado a UNEAL me chama como Professor da UNEAL e aí já volto, já entro na Universidade como Professor e não tem mais condição de eu voltar àquela vida de ativista de ONG, porque o meu ativismo era todo em Maceió e eu trabalhava em Arapiraca.

Então, minha vida dá uma redirecionada ‘pro’ interior e veja que interessante: os meus pais tinham vindo daquela região, de Craíbas e quando um dia eu viajando, que eu ia e voltava de ônibus todos os dias pra Arapiraca, eu me dei conta disso. (Porra!) eu estou fazendo o caminho de volta dos meus pais, porque eu cresci ouvindo meu pai dizendo que um dia ele voltava pra roça dele. O sonho dele era um dia poder comprar um pedacinho de terra e voltar pra roça dele. Ele morreu e nunca voltou. E eu me dei conta disso.

(Porra!) Eu tou fazendo o caminho de volta dos meus pais. Eu nunca imaginei. Então, eu sou o meu pai que tá voltando. E isso me deu um sentido muito grande: por que que a vida tinha me empurrado pra ser Professor da UNEAL no interior? Me deu um significado muito forte. E eu vi com muita clareza que eu tinha uma missão pra cumprir aí, que era fazer um trabalho pra que outras pessoas como meu pai não precisassem passar o que ele passou e o que eu passei: que precisasse sair do interior pra serem deslocados, favelados nos grandes centros.

Então, eu devotei a minha atividade acadêmica na UNEAL, desde que eu entrei a esse trabalho direto com as populações mais pobres, marginalizadas, a essa coisa da oralidade, da valorização da cultura local, da cultura do homem do interior, dessa vivência do homem do interior, a ensinar aos meus estudantes a terem autoestima, a terem orgulho deles e pra isso foi um mergulho também naquele universo, onde eu fui andar pelos lugares que meus pais andaram. Ver de perto as situações que eles vivenciaram na infância, na adolescência, refazer o caminho deles. Então também é uma experiência muito gratificante, muito forte pra mim, de forma que hoje eu me vejo assim, como...

Eu fiz terapia algum tempo, pra me entender, pra tentar me entender, uns 3 anos eu fiz terapia e eu dizia pra minha terapeuta isso:

- Meu grande drama é que eu achava que um dia eu ia arranjar o meu lugar.

Eu ia dizer:

- Eu sou isso! E eu tou pleno. Eu sei qual é o meu lugar.

E Procurei, passei por tantos espaços e a conclusão que eu chego é que eu vou morrer e não vou ter um lugar definido e eu achava que isso era um problema, porque eu invejava, por exemplo, quem tava muito consolidado no seu espaço e sabia a que grupo pertencia. Isso me dava inveja. Pessoas que tinham o clube onde elas se reuniam, que tinham comunidade religiosa onde elas se reuniam, que tinha o grupo étnico ao qual elas pertenciam e eu ficava procurando qual é o meu grupo étnico? Qual é a minha classe social? Qual é o meu grupo social? Eu nunca achei, qual era o meu grupo, qual era a minha... e acho que vou morrer meio sem encontrar definitivamente o que isso, mas descobri uma coisa muito bacana, que eu posso, que a minha trajetória me possibilitou transitar por esses grupos todos e ser um pouco de cada um deles.

Então, eu hoje se o governador me chamar pra um almoço, como algumas vezes eu fui na condição de gestor, eu tou no palácio eu me sinto à vontade, não me sinto deslocado, não me sinto pior do que ninguém que tá lá dentro, porque a vida me possibilitou recuperar minha autoestima. Mas se eu pegar o meu carro aqui e for na favela do lixão, eu sento lá com os catadores e eu como a comida do lixo com eles, como eu já comi e eles não vão achar que tão com um diferente, com alguém que é melhor do que eles, com alguém que não entende o que eles estão dizendo.

Eu acho que isso é uma posição privilegiada no mundo, que é uma posição assim que me dá a condição de ser mediador de tanta gente, de falar tantas línguas, que é uma coisa quase camaleônica. Às vezes, eu nem me dou conta, que é um exercício de Antropologia, que eu já incorporei tão forte na minha vida que, muitas vezes eu me pego, por exemplo, quando

eu tou dentro do terreiro, e eu entrei pro candomblé num certo momento dessa trajetória e o universo do candomblé é interessante, porque eu sou um doutorando que passei pela Universidade, mas 99% dos meus irmãos-de-santo são analfabetos e, às vezes, eu me pego dentro do terreiro dizendo: “nós vai”, “a gente vamos”, e quando eu me pego dizendo, eu sei que não é porque eu falo errado, porque lá fora eu não falo errado, mas é porque eu me adapto de tal forma aquilo ali que eu dizer: “nós vai”, “nóis pega”, pega direto neles, tem uma coisa de reconhecimento direto neles, onde a gente se reconhece imediatamente.

Então, assim, eu saio do mestrado, entro na Universidade, começo essa carreira na Universidade, e assim, o que eu levei pra Universidade foi o que eu recebi na minha experiência como universitário, foi o que o Sávio me deu e que a Clara me deram, que era o trabalho com os diferentes. Dentro da Universidade eu criei o NEAB, Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, e fui trabalhar com a questão do racismo, com a questão do negro, com a questão da discriminação racial.⁵⁹

São 10 anos já que eu venho dentro da UNEAL tocando essa bandeira (...), com muita dificuldade, hoje menos, mas no começo muita rejeição, muita incompreensão, muita perseguição, muita discriminação, inclusive como professor, que muita gente não vê isso como uma coisa séria. Outros acham que é “porralouquice” minha, outros acham que estudar isso é ser exótico, confundem o objeto com a pesquisa, não me levam à sério.

Então, são 10 anos de tentar consolidar no ambiente acadêmico da UNEAL essa área temática como uma área legítima da Academia, que hoje eu acho que a gente já tá superando essa perspectiva dentro da UNEAL. Mas assim, nos primeiros anos da Universidade, eu também vivi outra experiência paralela: eu tava acabando o mestrado e o Professor Marcial Lima foi chamado pra ser Secretário de Cultura de Maceió. A esposa dele era minha amiga de turma do mestrado, Maria, e ela falava muito de mim pra ele. Que na turma dela tinha um cara louco por cultura, que lia cultura, que discutia cultura e tal. Então, o meu objeto de mestrado acabava passando por um trabalho que Marcial Lima fez na Secretaria da Educação, quando ele trabalhava na Secretaria da Educação que foi um projeto chamado Escola Como Polo Cultural da Comunidade, que era um trabalho com agentes culturais em comunidades de periferia de Maceió, que ia trabalhar a autoestimados estudantes pesquisando a cultura do bairro.

Então, Marcial começa como meu entrevistado, como você tá fazendo agora comigo⁷⁵. Fui entrevistar o Marcial e a gente foi se aproximando e viramos grandes companheiros,

⁷⁵ O Narrador me inclui na conversa, estabelecendo uma proximidade e um vínculo.

grandes cúmplices, amigos. E o Marcial me chama pra trabalhar com ele na Secretaria de Cultura, na Fundação Cultural de Maceió. Eu acabei ficando como adjunto dele, vice-presidente lá da Fundação e foram 4 anos assim, da maior riqueza pra mim.

Eu pude por o que eu tinha acumulado, o que eu tinha de conhecimento no terceiro setor na área de gestão, toda a minha formação, os cursos que eu fiz, todo investimento que foi feito em mim na área do terceiro setor, na área de gestão, eu pude trazer pra esfera pública. Eu pude trazer para a esfera pública toda a reflexão como pesquisador, como acadêmico na área de cultura, na área de diversidade, essa coisa toda, e pude trazer pra esfera pública minha experiência pessoal de vida, como uma pessoa que tinha vindo lá da periferia. Eu não era do Farol, nem da Ponta Verde, eu era de lá, de onde as pessoas estavam dizendo que era preciso desenvolver a cultura. Era preciso levar a cultura pr'aquelas pessoas e tal, e eu tinha vindo de lá, e eu já enxergava aqueles espaços, como espaços produtores de cultura.

Então, a chegada da gente na Fundação faz toda a diferença do ponto de vista da política cultural, porque a gente não via a periferia como carente de cultura. A gente via a periferia como barril de cultura e que precisava ser era impulsionado, precisava se investir pra que a cultura que existe na periferia detonasse, que ela explodisse, e é o que a gente faz durante esses 4 anos lá: abrir, escancarar as portas da Fundação pra os dançadores de coco, bumba-meu-boi, os negros, os capoeiristas, os candomblés, os terreiros de candomblé, esse povo todo passou a ocupar, literalmente, a Fundação, usar os computadores, as salas, os espaços, pra se reunir, e a gente ajudar a fazer projeto, captar recursos e alavancar...⁶⁰

É aí que surgem os afoxés na cidade, os maracatus são retomados, os festivais de cultura da periferia lá no Reginaldo, o movimento Quilombo Cultural no Jacintinho, o Festival de Cultura do Jacintinho, o Quintal Cultural lá na Brejal, tudo isso começa naquele período. A gente disponibilizando 500 reais, 600, que fazia toda a diferença pr'aquelas pessoas que tavam ali. É nesse período que eu tenho os primeiros contatos com o universo da religiosidade afro-brasileira, que eu não conhecia. Só conhecia muito superficialmente, mas de forma muito ainda cheio de ressalvas, que a minha formação familiar tinha sido toda na Igreja evangélica. Minha mãe é da Assembleia de Deus e eu fui criado dentro da Assembleia de Deus, embora depois de adolescente eu rompi com isso e não segui esse caminho, mas eu olhava de longe, não entendia aquilo direito, mas aí eu comecei a me envolver com os terreiros como gestor e fui estudar também a cultura dos terreiros.

Aí eu escrevi um projeto para o IPHAN, num edital nacional do patrimônio imaterial, pra fazer um projeto dentro da Casa de Yemanjá, na área de memória, com a Casa de Yemanjá na verdade, na área de memória. E esse projeto foi o único projeto aprovado entre

10 projetos no Brasil. O único projeto alagoano aprovado pra cultura negra, pra cultura de terreiro. Chamava **Gira da Tradição**. E aí eu estabeleci uma parceria com a Casa de Yemanjá, com pai Célio e o Amaurício e a gente fez um projeto pra estudar as 20 casas de candomblé mais antigas de Maceió. Os 20 terreiros mais antigos de Maceió, pra tentar através da História Oral recuperar a trajetória do candomblé em Maceió, aí foi uma imersão gigantesca no candomblé de Maceió, porque além de tudo a gente fez um projeto participativo, que aí é a coisa da minha trajetória do terceiro setor, a minha formação toda era pra gestão participativa.⁶¹

Então, eu formei o grupo de trabalho, uns 30 jovens de terreiro, das diversas casas, fizemos uma formação na área de áudio visual com esses jovens e a gente ia pros terreiros filmar os idosos, produzir cápsulas narrativas com eles e depois montar um produto, um vídeo-documentário com eles e com uma série de outros produtos. Resultou desse processo uma cartilha sobre o candomblé em Maceió, um documentário, um vídeo e foi muito bacana.

É quando eu começo a me interessar pelo candomblé e estudar o candomblé e frequentar candomblé como olheiro, como observador, mas aí as casas de candomblé passaram a ter um afeto muito grande por mim também. Uma pessoa que tinha compromisso com eles, que tinha cuidado com eles, que tinha um olhar diferenciado com eles.

Até que em 2008, eu tava numa festa de Yemanjá na Casa de Yemanjá, lá na Ponta da Terra e durante essa festa aconteceu um negócio interessante: eu tava lá olhando as divindades dançando, aquela coisa...teve uma hora que uma divindade veio de lá, parou na minha frente e ficou parado na minha frente e pegou no meu braço. Eu não sabia o que era aquilo. Olhei pr'um lado, olhei pro outro, todo mundo olhando pra mim, os tambores pararam, a festa parou e a divindade me puxou pro centro do salão, aí pegaram o trono do pai-de-santo, puxaram pro meio do salão, me sentaram no trono e eu sem entender nada e todo mundo do terreiro fez uma fila e veio me pedir a benção.

E eu sem entender absolutamente **nada** do que tava acontecendo. Achando aquilo bonito, mas sem entender e morrendo de medo e depois daquele ritual todo a festa foi retomada e me levaram lá pra dentro.

E o que foi isso que eu não tava entendendo?

Aí foram me explicar: que o orixá tinha me feito. Que publicamente, o que aconteceu ali na verdade, é um ritual, onde publicamente o orixá anuncia pra todo mundo que eu sou uma pessoa cuja ancestralidade tá ligada ao orixá. Que eu sou uma pessoa que já nasci pro candomblé, que eu já tinha nascido no candomblé e que ele tá me chamando só pra eu voltar,

tá me chamando de volta pro lugar que é meu e que na verdade quando ele diz isso, tá definindo que eu sou um ogam.⁶²

Eu já sou um cargo dentro da comunidade e que é um convite que eu posso aceitar ou não, mas o convite tá feito como reconhecimento público da ligação que eu tenho com o candomblé.

Eu fiquei assim (risos):

- Meu Deus, que responsabilidade!

E fui pra casa pensar sobre isso. E fui pensar sobre a minha vida, sobre a minha história, sobre tudo o que eu tinha passado, essa coisa do evangélico, do migrante, dessa sensação, de uma falta de identidade, eu não tenho uma identidade certa onde eu me encontre, essa coisa toda...

E aí eu disse:

- Olhe, se Deus fez um chamado como esse e é uma coisa tão forte, tão orgânica, do ponto de vista da identidade, quem é do candomblé, eu quero experimentar isso, eu vou entrar nesse negócio aí. Vou ver o que é que é. E entrei no candomblé.

E como tudo que eu entro eu não sei ser morno, ou eu entro pra valer ou eu não entro, aí entrei de cabeça, mergulhei mesmo, porque eu não queria ser o gestor público, o pesquisador, o professor universitário que brincava de ser do candomblé, que ia pra lá e era tratado diferente dos outros. Então, eu fui pra lá pra viver mesmo como filho, o filho do axé.

Como filho do axé, eu queria ser tratado de igual pra igual. Então, eu ia lá pra limpar chão, pra ajudar na cozinha, pra carregar coisa, pra fazer como todo mundo, que é um abiam, que tá chegando e começando, que é um cego, que ainda tem os olhos fechados. E fui viver essa experiência organicamente dentro do candomblé.

Passaram-se nesse intervalo 3 anos da minha vivência na Casa de Yemanjá, depois eu saio da Casa de Yemanjá, de culto de nação. A Casa de Yemanjá era uma casa jêje, jêje-nagô, mais jêje que nagô. Eu mudo de nação e vou viver em Arapiraca e nessa nova trajetória em Arapiraca, porque eu morava em Maceió, mas eu resolvi ir pro interior, resolvo sair de Maceió e ir pro interior.

Primeiro eu não fui pra Arapiraca, já ia omitindo um outro pedaço interessante: eu resolvi ir pro interior, mas eu não gostava de Arapiraca **pra morar**. Achava uma cidade muito agitada, então eu queria morar perto de Arapiraca, porque eu trabalhava em Arapiraca. Fui morar em Penedo, que foi o lugar mais próximo que eu achava que era uma cidade bacana (...).

Morei 4 anos em Penedo e foi outra experiência também singular lá em Penedo, porque eu fui mergulhar no universo de Penedo e me tornei um penedense: eu sou um imortal da Academia de Penedo, **sou imortal da Academia de Penedo**, virei presidente de bloco em Penedo, que ajudei a recuperar uma parte do carnaval tradicional e virei um penedense, praticamente. Eu chego em Penedo, eu tou em casa, sou reconhecido como uma pessoa de Penedo e passei esse tempo morando e foi uma experiência muito bacana, que me enriqueceu demais.

Inclusive, em Penedo tem outra história: eu conheci a maçonaria. Eu conheci a maçonaria e entrei pra maçonaria, porque eu sou maçom também. Repare! O cara é professor universitário, maçom e macumbeiro. Repare! Que coisa! Tem gente que não compreende como é que eu organizo tudo isso dentro de mim, mas eu organizo maravilhosamente, não tenho crise de identidade nenhuma com isso. Eu consigo transitar muito bem entre essas coisas todas.

Então, eu vivi uma experiência muito bacana em Penedo, mas aí Penedo não deu certo, eu abri um negócio lá, o negócio não deu certo. Eu quebrei, perdi tudo, fui à falência, vendi até a casa que eu morava, e aí eu resolvi virar a página: olhei pra minha esposa e disse:

- Ó, se é pra gente recomeçar do zero, eu não quero mais recomeçar em Penedo. Eu quero um outro lugar.

Aí aquela história que eu lhe disse: a inquietude já veio de novo.

Então eu disse:

- Vamos pra Arapiraca. Finalmente, porque eu tou vendo que o destino é Arapiraca mesmo e tem que ir pra lá.

Larguei tudo em Penedo e fui viver em Arapiraca, onde eu tou morando até agora.

Então, em Arapiraca eu conheci o candomblé nagô, que eu só conhecia de fora, não conhecia como filho-de-santo e me fascinei pelo candomblé nagô, e fui cair numa casa que tive uma identidade muito grande com aquilo ali, que é outra história dentro do candomblé, porque você tem a periferia do candomblé, que é o povo excluído do candomblé, que são os nagôs. Os nagôs são a periferia da periferia, porque o candomblé já é periferia, então, as pessoas não entendem muito isso, mas também tem a elite e a periferia do candomblé.⁶³

O nagô alagoano é considerado uma periferia, que também é estigmatizada por quem é jêje, por quem é ketu e tal, e eu acho que essa minha queda pelos perseguidos acabou me levando pro nagô e eu saio da Casa de Yemanjá e entro pro terreiro nagô que é o terreiro que eu tou até hoje.⁶⁴

E aí nesse terreiro eu fui suspenso por Xangô, que é o dono do terreiro, eu tenho um cargo dentro da casa, eu sou sobá de Xangô, uma espécie de ministro de Xangô, que é um cargo que me confere uma autoridade e que também é um reconhecimento que eu mesmo sem ser iniciado, mas todo mundo me deve deferência e a bênção, porque antes de nascer eu já era do candomblé, eu já era ligado ao candomblé, meu espírito já tá ligado ao candomblé. A minha feitura, a minha iniciação é só uma confirmação de uma coisa que eu já sou.

Então, eu tou desde 2012 na Casa de Xangô em Arapiraca, na Casa de Xangô Jaguarilobá meu pai⁷⁶, e agora dia 2 de outubro [2015] eu tou me recolhendo de camarinha pra fazer a minha iniciação e coincide com um momento especial dentro do terreiro que é a festa mais importante do ano: a festa do inhame. É uma tradição africana. Uma vez por ano os nagôs celebram a colheita do inhame, é uma festa ancestral que vem desde a África e que é o pilar da identidade nagô, a festa do inhame.

Então, eu tou me recolhendo na obrigação do inhame, no ritual do inhame, pra sair no dia da festa e eu acho que é... eu tou chegando, tou às vésperas de um novo renascimento. De novo. De uma nova etapa da minha vida, porque a feitura no candomblé é um renascimento de fato. O sentido é esse. O sentido é esse: de renascer. E isso é literal. O período que a gente passa recolhido é como se a gente tivesse no útero. A simbologia é essa. A gente tá no útero, a gente não pode se contaminar, a gente fica incomunicável com quem não é do candomblé e quem não é do candomblé que já passou por isso, só pode ter contato com pessoas que têm cargos, que já passaram pela iniciação. Você fica lá 15 dias só vestido branco pra se purificar, comendo alimentos sacralizados, depois disso é mais um período de resguardo sexual, alimentar e todo cuidado como um bebezinho mesmo, que veio ao mundo e tá renascendo pelo orixá.

E eu tou chegando nesse momento, que é um novo momento da etapa da minha vida, que eu não sei pra onde vai me levar, mas que pela primeira vez na minha vida eu acho que há um caminho se definindo pra onde eu vou. Hoje, quando eu entro no terreiro, eu me sinto parte, eu nunca me senti parte de alguma coisa. Eu me sentia um observador, uma pessoa em trânsito, uma pessoa deslocada. Hoje, dentro do terreiro, eu me sinto parte. Eu me sinto parte daquilo, quando eu passo dali em diante, me sinto organicamente ligado aquilo. É um processo que veio crescendo dentro de mim, que veio sendo construído e que tem sido de uma riqueza absurda, por vários motivos, mas, por exemplo, a minha experiência como acadêmico, como estudioso das culturas, pra mim é uma coisa diferente, porque eu não estudo cultura, só,

⁷⁶ Nesse momento ele faz a deferência ao seu pai-de-santo e à sua casa.

eu vivo. Eu vivo as culturas diferentes. Eu tou dentro organicamente, aprendendo e vivendo as práticas culturais na íntegra. Então eu conheço, eu descrevo o significado das práticas não só de ver, mas de vivenciar também, eu sou ao mesmo tempo sujeito e objeto de mim mesmo. Olha que interessante!

Eu faço e ao mesmo tempo eu analiso o que faço com os olhos de pesquisador, mas também com os olhos de quem tá de dentro. Ou tou de dentro e de fora ao mesmo tempo. Isso é maravilhoso! Então, é esse momento que a vida tá me proporcionando agora que eu tou muito feliz de tá entrando nessa nova etapa da minha trajetória e acho que isso tudo, Adriana⁷⁷, faz toda a diferença em que eu sou como pessoa, como gestor público, como professor em sala de aula. Eu acho que me diferencia em tudo dos outros companheiros, porque me confere um compromisso político de vida, um olhar profundamente respeitoso com os limites de cada um, com as diferenças de cada um, com a forma de ser de cada um, com compromisso com a questão da igualdade, da busca de um mundo melhor. Acho que faz toda a diferença na minha prática como ser humano, acho que é isso... falei pra caramba!

...⁷⁸

Quando eu vou nesses estados, eu vejo o povo de terreiro vestido com seus axus, com suas roupas de terreiro. Em Alagoas, agora que a gente tá começando a dar os primeiros passos nesse sentido. Os nossos pais e mães-de-santo, as equedes⁷⁹, nossos ogans irem pros encontros, pros espaços que não são religiosos, com as roupas do seu axé. E eu noto que é mais, inclusive, as novas gerações, que tão convivendo um outro momento nos terreiros, com filhos-de-santo novos como eu que já veem de outro segmento social, de outra classe social, da Universidade, e tal, que faz esse discurso da afirmação, da autoestima. Agora que Alagoas tá começando dar os primeiros passos.⁸⁷

Aí, um elemento também histórico nesse sentido, eu acho que tem um papel importante, tenho muito orgulho de ter feito parte disso, que foi o trabalho que a gente fez em 2011, 2012, quando a gente lançou o Xangô Rezado Altopela UNEAL. Na época eu tinha assumido a vice-reitoria e aí o Professor Edson Bezerra, o famoso Edson Bananola, também Professor da UNEAL, me propôs da gente fazer um projeto de afirmação dos 100 anos do Quebra. Os 100 anos do Quebra dos Terreiros.

⁷⁷ Novamente ele me chama à conversa. Ele tenta estabelecer uma cumplicidade.

⁷⁸ Clébio finaliza a narrativa, mas depois retoma sem a minha intervenção. Reiniciei a gravação. Perdi alguns segundos de sua narrativa, porque tinha desligado o microfone, mas quando percebi que ele retomaria de fato a sua fala, achei por bem registrar.

⁷⁹ Equedes – Filha-de-santo que não incorpora orixá, tendo como função tanto zelar pelo terreiro em suas atividades cotidianas quanto cuidar dos adeptos no momento de incorporação durante as festas rituais do candomblé (MELO, 200-).

Então, nós fomos à Brasília, conseguimos o recurso e fizemos um projeto que durou uns 6 meses, que envolvia: seminários, palestras, encontro estadual de religiosos de matriz africana e que culminou com um grande cortejo no centro da cidade de Maceió, com todo mundo que era de terreiro.⁹⁴ Imagina aquela João Pessoa, aquela R. do Sol, as 4h da tarde, o trânsito interrompido, você chega ali no Instituto Histórico olhar pra Praça da Catedral e ainda ter gente de terreiro saindo de lá?! A rua ficou tomada de branco. E a gente foi até a Praça dos Martírios, onde tinha um palco armado. Mãe Miriam passou a tropa da Polícia Militar em revista, com todos batendo continência pra ela e o governador fez o pedido de perdão público aos terreiros, pelo Quebra de 1912, reconhecendo os prejuízos históricos, simbólicos, psicológicos,⁹⁵ tal, tal, tal, tal aos povos de terreiro, assinou publicamente esse discurso e esse Decreto pedindo perdão. Publicou no Diário Oficial o pedido de perdão público às mães e pais-de-santo, aos povos de terreiro de Alagoas. Eu tenho muito orgulho de ter protagonizado isso, à frente desse processo, dessa ação toda, dialogando com os terreiros, e eu já era do terreiro, com todo o respeito.

Então eu acho que muita gente diz assim:

- Ah! O governador pediu perdão, mas cadê as políticas, cadê efetivamente e tal...⁹⁶

Minha gente, a gente tá falando de um processo que durou um século, você num dá... é um passo de cada vez. As políticas são uma construção no dia a dia no campo do enfrentamento, da militância e tal. Agora, um pedido de perdão público, ele tem um valor emblemático muito grande, que ele foi feito publicamente,⁹⁷ nas tevês, saiu no Jornal Nacional, no Diário Oficial. Você chega em muito terreiro e o pessoal recortou do Diário e botou no quadro dentro do terreiro. Então, as pessoas hoje elas olham pra si com outro olhar dentro dos terreiros. Hoje, quando a gente chama, por exemplo, seminário de povos de terreiro, vai um monte de gente, todo mundo vestido, com seu axó, com suas guias... ninguém via isso nos anos [19]80, até os [19]90, em Maceió. Era todo mundo vestido normalmente, no máximo com um lençozinho disfarçado na cabeça pra não chamar muito atenção.⁹⁸

Então, eu acho, que a gente tá entrando num momento histórico de afirmação das religiões afro-brasileiras aqui em Alagoas, que tem a ver com essa retomada do que foi o Quebra de 1912, porque havia um silêncio sobre isso. Eu fiz História, passei pela Academia e ouvi falar que houve o Quebra. A gente não tinha nem com quem discutir isso, porque não tinham lido e escrito sobre isso. Foi preciso Ulisses vir de Sergipe pra cá como pesquisador, pesquisar o Quebra em Alagoas, porque não houve um pesquisador alagoano que fizesse uma tese, uma dissertação sobre o Quebra.⁹⁹

Então dos anos 2008 em diante, começa um movimento de retomada desse histórico pelo Quebra e das redescobertas das culturas negras de Alagoas, de um novo olhar sobre o samba, sobre o bumba-meu-boi, sobre o carnaval negro. Recuperar figuras como Zumba, o grande pintor negro de Marechal Deodoro, um gênio da pintura que dedicou toda a vida a retratar os negros no cotidiano. Toda a obra de Zumba é de pretos velhos⁸⁰, pescadores pretos, é uma coisa maravilhosa, a gente não conhecia nada disso. A gente tá conhecendo agora. Então, começa a pipocar na cidade uma série de movimentos populares, de fóruns, como: o fórum mestre Zumba, o fórum de capoeira, os capoeiristas... começa a pipocar todo movimento de mobilização de culturas negras e dentro disso o candomblé, com o Xangô Rezado Alto, que não é mais o povo de terreiro, há um campo de diálogo e a Academia começa a se interessar também. A Academia tem um papel fundamental, que ela dá visibilidade, ela dá autoridade argumentativa a essas questões. Então, eu acho que a gente entra num novo momento de afirmação das culturas negras.

Isso tem um impacto muito grande com os povos de terreiro, sobretudo a juventude. Eu noto a juventude, hoje, com a autoestima muito grande, respondendo aos chamados, querendo participar, tendo orgulho da sua cultura, do seu modo de se vestir, modo de se trajar, e aí eu agradeço, realmente ao Olorum, de ter me colocado nesse momento histórico, nessa posição que eu tou, como gestor de uma Universidade, que me possibilita chegar numa cerimônia com o governador e dizer:

- Eu estou aqui como ogam de candomblé, antes de ser vice-reitor e quero pedir a bênção ao meu povo, pá, pá e tudo...

Eu acho que a gente tá, realmente, vivendo um momento histórico, nesse sentido, em Alagoas, porque a gente tá reescrevendo, reescrevendo uma nova história das culturas negras aqui em Alagoas. Eu noto esse movimento externo, no sentido de organização, e de organizações ligadas à negritude, e internamente eu noto os reflexos disso numa nova postura, num novo discurso dentro dos terreiros com as pessoas.

Agora, é um processo lento, não é rápido, porque afinal são 100 anos de perseguição, depois do Quebra, violência física, simbólica, em cima dessas pessoas de forma que,

⁸⁰ Entidades que quando encarnados sofreram na condição de escravos. Porém como nas demais falanges espirituais, pode haver entre eles, algum outro espírito que não tenha sido negro ou escravo trabalhando lado a lado nesta condição espiritual. Ouvem com paciência queixas e dores, e por intermédio de rezas, banhos, passes, defumações e conselhos, vão curando, unindo e protegendo. Fumam cachimbo ou charutos, bebem preferencialmente vinho, mas podem preferir o café amargo e até mesmo a aguardente. Gostam de guias (colares) de sementes ou miçanga preta e branca. Eles são a serenidade e a experiência da casa. De qualquer casa. Se for caso de cura, de conselho, é um preto-velho quem faz (MELO, 200-).

sobretudo os mais velhos são muito ressabiados, desconfiados, muito desconfiados. Então, eles vão abrindo aos poucos, os espaços pra falar, pra contar, os mais antigos, que já foram, passaram muita coisa, até por medo, porque não falavam... os mais antigos evitavam falar do Quebra, porque era motivo de vergonha pra eles. Eles tinham vergonha de falar que apanharam, que a casa foi quebrada. Não comentavam sobre isso, pouca gente comentava.⁸⁵

Acho que a gente tá vivendo, realmente, **um momento singular muito bom.**

7.5 Igbonan Rocha

Antônio Rocha dos Santos Filho, graduado em História, mestre pela Florida International University, atua como cantor. Natural de Salvador, 55 anos, residente no bairro do Poço.

Eu nasci em Salvador, sou fruto de uma paixão entre uma baiana, empregada doméstica, filha-de-santo do Gantois e um dos primeiros negros a se formar em Engenharia na Universidade Federal de Minas Gerais. Paixão avassaladora entre os dois, de uma paquera ela ficou grávida.¹⁴ Ele sem saber, voltou pro Rio de Janeiro e aí, minha mãe fica em Salvador grávida de mim e entre o terreiro, ela era doméstica, o trabalho dela nas casas de família, como ela mesmo falava, até que meu pai descobre que ela tava grávida.⁹

Meu pai militante do MR-8 e foi morar num sítio na cidade de Ostinho, que é interior do Rio de Janeiro. Ele era um dos responsáveis pela reforma da via Dutra, da rodovia que ligava Rio e São Paulo e minha mãe foi morar com ele após eu ter nascido, minha mãe foi morar com ele nesse sítio no interior do Rio de Janeiro.²¹

Ela não entendia, porque minha mãe era analfabeta e não entendia o que naquela época, década de [19]60, não entendia de nada o que tava acontecendo no país. Ela era uma pessoa totalmente alienada, pela condição social que ela tinha mesmo.

A cena mais engraçada dessa época: eu nasci em Salvador e quando eu fui pro Rio de Janeiro, eu já estava pra 4 anos e aí eles se casam e no registro de casamento deles, atrás do registro foi feito “E tomam como filho legítimo a criança Antônio Rocha dos Santos Filho pa pa pa pa pa... E isso eu só vim ver eu já adolescente, eu tinha uns 15 anos, mexendo nas coisas de minha mãe encontrei essa certidão de casamento com essa inscrição atrás e pra mim foi um choque muito grande, porque eu achava que eu era adotado, né? (risos), mas era só olhar a cara do meu pai pra notar que não dava pra eu ser adotado não. Aí ela veio me explicar o que é que tinha sido, porque eles se casaram depois, tava com 4 anos e aí fizeram esse adendo atrás da certidão de casamento dela. Era uma coisa muito engraçada.

Nós ficamos nesse sítio até... [19]67. Em [19]67 nossa casa é invadida¹⁸ (alguns minutos de silêncio e lágrimas). É difícil! Levaram meu pai e até hoje¹⁹ (outro silêncio é feito). Eu lembro que ele tava no banheiro tomando banho e minha mãe perguntou:

- Mas vocês vão levar ele assim?

O pijama dele tava na cama que ele tinha acabado de chegar do trabalho. Aí ele vestiu o pijama e saiu e até hoje...²⁰ minha mãe tava grávida do meu segundo irmão. Minha mãe tinha tido dois filhos anteriores a mim e com o choque ela teve complicações na gravidez e

meu irmão nasceu com problemas no cérebro e durou uma semana, parto prematuro e aí minha mãe resolveu voltar pra Bahia, pra família. E como ela não era viúva, porque não tinha corpo, ninguém sabia onde ele tava, ele desapareceu, foi embora.

E ela voltou pra Bahia e voltou a ser empregada doméstica. Eu fui com ela morar na casa de uma família, no bairro da Graça e essa família me adotou também, né? Então, assim: eu fui o primeiro aluno do colégio, do Instituto Social da Bahia. Era o aluno negro dessa escola.⁴³

Quer dizer, me adotaram e me botaram nessa escola e aí e eu fui pra faculdade, fiz História, fiz o curso de História na Universidade Federal da Bahia, e aí que eu vim entender, estudando História, eu fui entender o que tinha acontecido. Isso, quase vinte anos depois. Já na década de [19]70. Final da década de [19]70. Eu entrei com 17, 18 anos na faculdade. No final da década de [19]70. Eu tinha 17, 18 anos, 19 anos digamos assim. Aí que eu vim entender o que realmente tinha acontecido.

Minha mãe ficou muito traumatizada com tudo, tinha pavor de polícia. Eu comecei a trabalhar no Unibanco, que o patrão dela era superintendente do Unibanco em Salvador e me conseguiu um emprego de contínuo. E no Unibanco eu trabalhei cinco anos. Comecei como contínuo e sai como caixa.

E me formei, recebi uma bolsa de estudos da Fundação Rockefeller e fui fazer mestrado na *Florida International University*, aí voltando dos Estados Unidos, isso em [19]88, [19]89, minha irmã era gerente de uma escola de inglês que tinha filiais no Brasil inteiro e aí tinha uma filial aqui em Maceió. Isso há 30 anos atrás.

O menino que era gerente da escola daqui tinha sido demitido e ela tava pensando em alguém pra ficar aqui tomando conta da escola, enquanto eles contratavam alguém. Foi aí que eu vim parar em Maceió, isso há 30 anos atrás. Dia 08 de dezembro eu cheguei pelas águas de Yemanjá em Maceió, com uma proposta... Eu não queria vim, né? Mas minha irmã:

- Vá pra você me ajudar!

E eu vim pra cá pra ficar três meses. Eu tava meio decepcionado com a música. Eu já cantava. Eu cantava com Margarete, eu cantava com Netinho nos barzinhos lá de Salvador, e tava meio decepcionado com a música e tinha me afastado da música em Salvador, mas aqui eu me encontrei com uma galera muito boa de música e me envolvi e comecei a cantar no Marina Morena, todos os grandes bares por aqui: Marina, o Bye Bar, Astrolábio, Ipaneminha, Hotel Jatiúca, Hotel Ponta Verde, Hotel Enseada, Hotel Pratagy e aí fui ficando.

Três meses se passam, minha irmã me liga e diz:

- Olha, vem embora! Já conseguimos um menino de Minas Gerais.

Aí eu disse:

- Ah! Não quero ir mais não!

- Mas menino, como é que você vai fazer uma coisa dessas? Você não falou nada, já contratei. O rapaz tá indo de mala e cuia, com família, com tudo pra Maceió.

- Ah! Eu peço demissão.

Pedi demissão e comecei a viver de música. Nessa música eu comecei a cantar no hotel Pratagy. Não! Comecei a cantar no hotel Enseada, que era do mesmo grupo na época. E eu cantava e descia pra falar com os hóspedes e não sei o quê e pa pa pa... e o Fernando Amorim, que era o dono do hotel disse:

- Ô Igbonan, eu tou montando um hotel de lazer, lá em Ipioca, e gostaria que você viesse trabalhar com a gente.

- Fazendo o quê?

- O que você faz aí!

E aí eu fui trabalhar no hotel há vinte anos atrás. Comecei a trabalhar no hotel Pratagy coordenando a equipe de recreação. Trabalhei no hotel durante seis anos. Isso cantando. Depois fui pro hotel Meliá e um amigo meu... saiu um anúncio no jornal precisando de orientador sociocultural. Era o nome da função, mas só que não dizia qual era a empresa. E ele disse:

- Rocha, eu vou mandar um curriculum pra você, pra esse negócio que tá aqui no jornal.

Eu disse:

- Mande!

Eu fui chamado. Foi o SESC.

E aí num grupo de 45 pessoas eu fiquei entre os cinco e depois fui contratado pelo SESC, trabalhei 15 anos no Serviço Social do Comércio. Nesses quinze anos, me afastei um pouco da música, mas por estar trabalhando como coordenador de eventos e recreação do SESC. E aí há 4, 5 anos atrás. Não. Antes disso. Eu comecei o projeto com Wilma Araújo que era o Nosso Samba. E a coisa foi crescendo, começando no Jaraguá Tênis Clube, aí cresceu, passou pro Orákulo.

Saiu um edital o prêmio da música brasileira, em homenagem a D. Ivone Lara, nós gravamos uma música de D. Ivone Lara, mandamos. Fomos aprovados entre dez, depois ficamos entre os três e ficamos em segundo lugar. Fomos pro Rio de Janeiro e aquela coisa toda. Pronto! Aí daí eu resolvi, que era o que eu já deveria ter resolvido de muito tempo, que eu ia viver de música. E já são cinco anos, mais... seis anos que estou vivendo ex-clu-si-va-

men-te de música. Agora eu sou Igbonan Rocha, tenho meu Samba de Nego, cantando bastante, muito feliz e essa é a minha história... resumi bastante... (risos). Falar desde o início é muito complicado. Eu me emociono muito. Não gosto muito de falar (emocionou-se novamente).

Com relação a minha (a minha...) iniciação no candomblé: eu acho que eu já nasci (risos) no candomblé, porque minha mãe era iniciada. Eu não sei... Parece que na outra entrevista eu falei isso, que eles se conheceram, minha mãe e meu pai se conheceram, ela ficou grávida...viajou sem saber que ela estava grávida...eu fui gerado e parido dentro de um terreiro dum candomblé.

Então eu já nasci no candomblé,⁶⁸ né? Eu cresci dentro de um... até meus 7 anos, eu acho 5... não não... foi menos, até meus 3 anos de idade, eu... 3, 4 anos de idade, eu fiquei no candomblé.

Depois minha mãe foi pra o Rio de Janeiro, pra se encontrar com meu pai. E a gente voltava esporadicamente na Bahia. Numa dessas voltas, o Irôko de avó Misidália perguntou a minha mãe quando era que eu ia ser iniciado. E ela disse:

- Nunca! (risos)

Porque ela não queria que o filho dela sofresse com o candomblé, que o candomblé era muito sacrifício e blá blá blá que ela queria, que não me queria no candomblé.⁵⁴

E isso passou, quando eu fiz, 8, 9 anos, eu não me lembro mais muito bem quando foi isso, tem muito tempo, mas assim Irôko chegou de novo e perguntou pra minha mãe:

- Você quer que ele fique, ou você quer que eu leve? Das duas, escolha. Não deixe ele passar dos 14 anos sem a feitura.

E aí antes de eu fazer 14 anos, com 13 anos de idade eu entrei pra fazer o santo.

A minha história é meio complicada, porque eu sempre tive uma guerra muito grande de santo, porque quando minha mãe deu obrigação de 21 anos, ela estava grávida de mim e ela era de Omolu e toda a obrigação eu também recebi, né?

Então assim, eu recebi toda uma obrigação grande. Ela não sabia que estava grávida. Então as pessoas dizem que eu já nasci iniciado. Isso não existe.

Mas foi muito complicada a minha iniciação por eu já ter essa obrigação de 21 anos e aí eu fui iniciado pra Omolu, mas eu tenho todo um fuxico, uma história com Xangô. Meu Odù⁸¹ é Obará e as pessoas que entendem disso vão saber que meu fuxico todo é realmente

⁸¹ Uma das explicações que Beniste (2014) utiliza para explicar o Odù é que está relacionada ao jogo de búzios: “A posição que os búzios tomam ao serem lançados durante o jogo é denominada de Odù. Refere-se ao caminho, ao destino da pessoa, conforme as tradições iorubás. O Odù vai reger o indivíduo por toda a vida. Quando o

com Xangô. E toda vez que eu faço uma obrigação pra Omolu eu tenho que fazer uma obrigação pra Xangô também. Eu tenho esses dois homens na minha vida. São os donos da minha vida.

E é isso. E aí com 13 anos eu fiz o santo. Foi um barco bonito, foi um barco totalmente jê, um barco totalmente jêje. Foi Ewá, Oxumarê e dois Omolus.⁵⁶ Então é um barco idgi, um barco jêje numa casa ketu.

As minhas coisas são sempre muito complicadas: na maioria das vezes as pessoas ficam 21 dias de kelê⁸². Eu fiquei 6 meses e conseqüentemente todo o meu barco... eu era criança, mas o meu barco não era, meu barco já tinha pessoas mais velhas,⁵⁷ então eu acho que foi meio complicado pra eles. Atualmente do meu barco tem eu e ainda Ewá⁸³ que estamos vivos. A Ritinha que tá meio afastada do candomblé, já tá afastada há bastante tempo e os outros dois, o Oxumarê e o outro Omolu já estão em outro plano.

O que mais que eu posso te falar com relação a isso?

Candomblé é uma coisa muito presente na minha vida. Eu acordo e durmo... eu acho que sem o candomblé eu não existiria. Não existiria o Igbonan, né? Eu seria uma outra pessoa (risos). Eu não me vejo sem a ajuda dos orixás, eu não me vejo sem sair de casa e saber qual é o odù do dia, o que eu posso e o que eu não posso fazer. A minha vida é toda regida pelos orixás e pelo candomblé.⁶⁹

Sou meio arredio, sou meio chato com relação ao candomblé. Atualmente a coisa tá muito diferente e aqui em Alagoas é muito diferente mesmo. Pra uma pessoa que veio da Bahia, que foi feito numa casa tradicional da Bahia. A gente ver coisas absurdas aqui em Maceió. Aqui em Maceió não frequento nenhuma casa, vou muito pouco, em algumas casas de candomblé, porque o ritmo... primeiro lugar que não existe uma casa pura, aqui. As casas que se dizem jêje, você chega num toque e tão tocando ketu, tocam angola, raramente se toca um jêje. Mesmo as casas que são oriundas de casas matrizes do jêje, da Bahia.⁷¹

Então eu prefiro... eu sou muito linguarudo, eu falo demais,⁶⁶ então eu prefiro ficar em casa, do que arranjar inimigos (risos). Mas... é isso... eu não sei mais... eu acho que eu falei tudo que eu tinha pra falar da outra vez. Eu não sei. Eu não sei muito o que dizer.

narrador diz: “Meu Odù é Obará” é como se Obará fosse seu signo. O indivíduo tem todo o arquétipo do Odù, no caso de Igbonan, ele é Obará, mas existem 16 Odùs (Okaran, Ejiokô, Etaogundá, Irosun, Oxe, Obará, Odi, Êjionile, Ossa, Ófún, Ówarin, Êjilaxeborá, Êjilobon, Ika, Obéogundá, Êjibé.

⁸² Período de resguardo depois que o filho-de-santo é iniciado.

⁸³ Divindade feminina das águas. Seu culto é exclusivo do candomblé. Orixá do rio Yewa, que fica na antiga tribo Egbado (atual cidade de Yewa) no estado de Ogun na Nigéria. O culto a Ewa é mais encontrado na Bahia. Na mitologia, é filha de Nanã e Obatalá. Após tornar-se bruma, casa-se com Oxumarê, o arco-íris (PRANDI, 2001a).

O sacrifício de Ser Filho-de-Santo

Pra mim, eu não sei se porque também eu não estou muito perto da minha casa... entendeu? Então eu não participo da ritualística, da... então, eu assim, tou afastado, pra mim é mais fácil, mas pra você que vive dentro de uma casa e que tem que participar de todos os preceitos como a gente diz... uma casa de candomblé todo dia tem obrigação e aí você tem que ter os resguardos, tem que ter o resguardo do sexo, o resguardo... e isso não é muito... pra você ter uma ideia, uma das últimas obrigações que eu dei... eu terminei a minha obrigação e tinha que ir na casa da minha irmã. Mãe Cleusa ainda tava viva nessa época e eu disse:

- Minha mãe eu vou em casa que eu preciso ver...

Vera não era minha irmã mais velha, não é de... ela é espírita, não é de candomblé, ela é kardecista, e eu tinha que ir em casa passar algumas coisas pra ela. Ela não vai pro candomblé e eu tinha que ir... E aí minha mãe disse:

- Menino, fique quieto, fique em casa. Pede alguém pra vim.

- Não, mas eu vou rapidinho e volto.

E aí peguei um ônibus. Nessa época... Atualmente eu não pego mais ônibus, porque eu sou traumatizado. E peguei um ônibus até a estação da Lapa, pra depois ir pra casa. E quando eu cheguei na estação da Lapa eu fui assaltado (risos). Fui assaltado de uma forma bem estranha, um cara com uma garrafa, uma garrafa quebrada e eu fiquei assustado e da estação da Lapa eu pedi uma carona porque eu fiquei sem nada, fiquei sem grana, aí pedi uma carona pro motorista e voltei de novo pro terreiro.

Então essas coisas a gente não ver acontecendo aqui.

Tipo, eu tinha uma irmã-de-santo, ela era um pouco mais velha do que eu... essa história eu gosto muito de contar: ela arranjou um namoradinho novo e tava tendo festa de Ogum na casa, então ela disse:

- Ah! Vou ficar nada. Eu vou é pro cinema com meu namorado.

E foi pr'um cinema. O Cine Guarani que agora é o Espaço Cultural Glauber Rocha, na Praça Castro Alves. E na hora que começou a obrigação pra Ogum, no Gantois, ela estava no cinema com o namorado e o erê pegou ela dentro do cinema (risos) e ela saiu an-dan-do da Praça Castro Alves, pegou as sandálias, botou nas costas, amarrou e botou assim... e veio a pé andando do cinema até o Gantois.

Numa das últimas obrigações que eu dei, minha mãe, mãe Cleusa ainda tava viva, eu ainda não recebi obrigação de mãe Carmem, que é a atual mãe-de-santo da casa. A última obrigação que eu dei... éé...

Teve uma menina de Ogum, a Chimbica, que é mãe-de-santo, ela já é mãe-de-santo, e tava tendo obrigação pra quem? Foi pra Nanã! Era festa do santo da mãe-de-santo da casa. Isso foi o quê? Já faz tempo! Mãe Cleusa tava viva! Pô, faz bastante tempo isso e mãe Cleusa mandou recado pra ela. Pra todos os filhos-de-santo dizendo que ia haver a festa de Nanã.

Só que ela tava com santo recolhido. Ela tava com obrigação em casa.

- Eu não vou deixar minha obrigação em casa pra ir pro Gantois. Eu tenho obrigação em casa!

E de madrugada a gente tudo no barracão, deitado, e antes da alvorada, que lá tem a alvorada, que é um preceito que os ogans fazem pra acordar o povo da casa. As obrigações começam antes do sol nascer. Mãe Cleusa chegou na sala e disse:

- Minha gente, prepare aí um axó⁸⁴, prepare uma saia, que Ogum tá chegando. Ogum tá chegando.

Daqui a pouco tava o Ogum da menina na porta que veio do terreiro de Chimbica, que fica em Brotas. Que seria a distância de Brotas pra qui, se aqui fosse o Gantois... seria o quê? Jatiúca.

O Ogum chegou e ficou o dia todo virado⁸⁵ no terreiro e lá em casa, os santos vão pra cozinha, os santos fazem comida, o santo é diferente, né? Então o orixá vai pra cozinha, trata bicho, o orixá fica o dia todo trabalhando, fazendo coisas que não eram obrigação de uma mãe-de-santo, mas era como se fosse um castigo por ela ter desrespeitado ao santo da casa. Então, são esses os sacrifícios que minha mãe falava e por ela me conhecer e saber que eu era meio rebelde, meio, né? Então ela sabia que eu ia ter alguns problemas. É isso...

Aqui eu sou muito respeitado em todas as casas que eu chego eu sou muito bem recebido, e muito respeitado, mas as pessoas têm medo da minha língua,⁶⁷ porque eu não consigo ver uma coisa errada e não comentar.

Mas assim, aí também é o que eu digo, eu fiquei algum tempo, teve um amigo meu de Salvador, que ia abrir um terreiro aqui e eu fiquei muito tempo com ele e os meninos, os yawôs da casa perguntavam:

- Ôhh meu pai, eu vi isso assim e assim em tal casa, tá certo?

Eu dizia:

- Tá meu filho. Eles fazem assim, né? Se eles fazem assim, então porque eles aprenderam assim. Você tem que fazer o que você ver aqui dentro de sua casa. Se você tiver fazendo uma coisa que você viu em outra casa tá errado, mas se você dentro da sua casa, se

⁸⁴ Saia.

⁸⁵ Quando o filho-de-santo está incorporado com o orixá.

você a-pren-deu assim é o certo. Você aprendeu uma coisa que é do seu axé, da sua origem, da sua matriz. Agora se você copia o que você viu na outra casa é uma coisa que eu acho estranho.

Tem orixás aqui que são raspados, que as pessoas não tem os caminhos...

Como é que você raspa o orixá que você nunca viu nascer?!

Onde você encontrou esse caminho?!

Como é que você sabe das folhas?

Como é que você sabe das...

Entendeu?

Candomblé é um aprendizado constante. Tudo na vida é assim.

Mas candomblé é muito de ver. Você não... Essa coisa de você entrar na... Agora tem isso, né? Você entra na internet... a Internet tem tudo. Mas candomblé é ensinamento. É oforofô. Eu quando falo com você estou passando o meu axé. O meu hálito tem axé, o seu hálito é essa troca. Se não houver essa troca não existe transmissão de axé.⁷⁰ Então num livro eu posso ter conhecimento intelectual, mas isso não vai acrescentar nada ao meu axé, à minha força espiritual. Entendeu? Não sei se dar...

O ensinamento no candomblé é oral, é visual. SEMPRE! Você tem que ver pra aprender. Né? Se você não ver, se você não escuta, se não tem o oforofô... né? Aí muitas coisas você vai ver e você vai dizer:

- Ô minha mãe, porque aconteceu aquilo assim, assim?

Se for no seu... porque tudo tem tempo!

Mãe Menininha tinha um ditado que dizia assim:

O tempo perguntou ao tempo quanto tempo o tempo tem. O tempo disse pro tempo que tudo com o tempo tem tempo.

Então você pode chegar e dizer:

- Por que que a senhora colocou aquilo?

- Ainda não tá no seu tempo. Vai saber o dia que você vai saber o porquê. Ainda não tá na hora.

Pra que você não saia dali e faça, né? Porque já que viu e sabe pra que é... porque muitas vezes você ver, mas não sabe pra que é. E aí não tá no tempo de você saber pra que é. Porque muitas vezes você ver, mas não sabe pra que é. E aí não tá no tempo de você saber pra que é. Você não pode botar a carroça na frente dos bois. No candomblé tudo tem seu tempo.

Eu vejo aqui... não só aqui. Na Bahia já tem isso também. Você entra pra fazer o santo e já sai como mãe-de-santo. Não pode! Você só pode dar aquilo que você tem. Esse

aprendizado gradual que você passa 7 anos, você não pode aprender em 21 dias. Né isso? Você não pode fazer o mestrado sem ter a graduação. Você não pode fazer o doutorado sem ter o mestrado. É isso. Pronto! (risos) E que as pessoas não entendem. Aí você ver gente doida, né? gente...⁷²

As pessoas têm o exemplo e não (breve silêncio) se apercebem. A coisa é muito séria. Essa coisa de você ...você tem que ter cuidado. O orixá é... (reticente)

Eu tou lendo um livro muito legal. É uma trilogia. Deuses de dois mundos. Você já ouviu falar? Eita! (lamenta-se) Eu não tenho ele aqui, mas... é muito bom, muito bom.

O tempo no candomblé é uma coisa...

Porque assim, o meu tempo, não é o nosso tempo, o tempo do Orum não é o mesmo tempo do Ayê.

O que é que levam séculos o Ayê leva segundos.

Nós temos 9 oruns, como se fosse... como é que eu vou... peraí deixa eu ver como é que eu vou... existe um nomenzinho que eu não vou me lembrar...agora... dimensões.

A vida para os iorubas ela é uma repetição constante e esse livro que é feito por uma pessoa que não é iniciada é muito interessante. Esse rapaz ele é jornalista e conheceu dois filhos de mãe Cleusa e a partir das conversas com eles, ele ficou curioso com a religião e começou a se aprofundar e criou uma saga.

É assim: é um jornalista paulista que se ver envolvido numa trama com os orixás sem que ele queira. Ele é envolvido numa história. É muito legal! E aí existe uma correlação entre os orixás e o mundo atual. Entre o Aye e o Orum, mas o Orum em várias dessas dimensões. Os iniciados lendo é muito bom e hoje os não iniciados vão ter muita curiosidade de conhecer o candomblé. Foi um livro que já foi escrito já a algum tempo, eu li os 3 em 15 dias, porque é uma coisa tão bem escrita, é uma trama tão perfeita e que explica vários ritos do candomblé, vários itans.

E o que são os itans?

Os itans são as histórias. Quando você joga o búzio, o ilê de Ogum, ou os babalaôs jogam o opelé ifá, que são duas coisas diferentes, mas que são duas formas de você conversar com o orixá. É um dos caminhos que nós seres humanos temos de chegar aos orixás.

Quando você joga o búzio, cada caída daquela... são 16 búzios, né? Então você pode ter 16 abertos, 15 abertos e 1 fechado, 14 abertos, 2 fechados, ta rá rá... Cada caída dessa é uma história, né? Então, quando...

- Como é que eu estou de saúde? Aí joga os búzios.

Por isso que tem que dá esse ensinamento, né?

Porque você tem que saber de todas essas histórias!

Quando você joga os búzios que você pergunta sobre a doença e cai nessas histórias, você tem que saber qual foi aquela história, tá rá rá...e fazendo correlação pra daquela história com a pergunta que foi feita.

Nesse livro essas histórias contadas. Algumas... (risos) porque senão... trocentas, mas algumas histórias contadas e contadas de forma muito didática. Eu fiquei apaixonado por esse livro. Leia que eu acho que você vai gostar. Se você quiser eu tenho os 3, eu lhe empresto (risos).

Eu sou de gêmeos, eu sou do velho, então eu sou caduco. Então eu vou e volto. Você percebe que as minhas coisas são... Eu vou lá na frente e volto pra cá e bá bá bá e me lembro de uma coisa e volto de novo. Coisa de velho, coisa de gente velha, mas aí eu não sei... eu não sei se o que eu tou dizendo... são milhões de coisas que vem na cabeça e aí eu começo a falar, falar, falar e tem muita coisa que eu gostaria de falar e que eu não posso⁶⁵ (risos). E daí eu vou contando essas historinhas pra daí você... aii eu não sei...(risos)

8 LEITURA

8.1 Laços familiares

As leituras e reflexões as quais me propus são: identificar nos textos aspectos que tratam de um possível entendimento dos narradores sobre sua religiosidade e o contexto histórico ao qual ela se insere. Porém, não direcionei esta construção textual. O texto falado transcorre de maneira tal que o próprio entrevistado direciona sua narrativa. Não se trata de um “depoimento” nos moldes pragmáticos de um jogo de perguntas e respostas, como já disse anteriormente, mas de uma narrativa livre de intervenções, onde o narrador é quem impõe a estrutura do seu discurso.

Identificar esses pontos iniciais da narrativa, do texto em construção dos narradores e ao mesmo tempo identificar essa questão da família e de sua importância na vida deles é interessante dentro do contexto da pesquisa, pois essa relação familiar será imprescindível para a permanência desse filho-de-santo dentro do candomblé.

O candomblé é uma religião que está profundamente baseada nos laços de família. Não necessariamente numa família consanguínea, mas numa família que nasce numa mesma casa, num mesmo terreiro, num mesmo espaço religioso. E se não nasce, de alguma maneira ou de outra, estão ali juntos, unidos sob a proteção de um só pai ou mãe-de-santo.

Dos narradores entrevistados, três deles (Paulo, Edson e Igbonan) nasceram, como eles mesmos dizem: “dentro do terreiro”. Os outros dois (Wellington e Clébio) encontraram no candomblé uma forte identificação com suas questões íntimas, dado ao acolhimento próprio das religiões de matriz africana. Não encontramos pesquisas sobre essa relação do acolhimento no candomblé, mas é perceptível a atenção dada às mães solteiras ou aos homossexuais, em visitas aos terreiros que foram realizadas.

No que concerne ao indivíduo homossexual, a pesquisa de Silva, Paiva e Parker (2013) sobre juventude religiosa e homossexualidade é esclarecedora, no sentido de que registra algumas falas de jovens sobre homossexualidade no meio religioso, e um dos aspectos em relação às religiões afro-brasileiras é que essas religiões aceitam o homossexual, principalmente o candomblé. Todos os entrevistados disseram que na religião não havia discriminação à pessoa homossexual e considerava o candomblé uma religião mais aberta e inclusiva que outras e disseram que não existia preconceito não apenas em relação ao homossexual, mas também ao pobre ou ao rico, ou ainda preconceito racial. Também não se tem nada escrito sobre essas coisas, foi o que alegou uma das entrevistadas. Uma adolescente

de 15 anos diz: “o Candomblé é muito aberto, ele não tem essa coisa de ‘não pode fazer isso, pode fazer aquilo, é proibido fazer isso, é proibido fazer aquilo” (SILVA; PAIVA; PARKER, 2013, p. 110).

Nosso narrador Paulo Victor comenta sobre esse acolhimento, essa aceitação que é característica do candomblé:

Minha mãe vem pra Maceió, vem do interior do estado pra cá, nos anos [19]60 e desde que ela aqui chega as pessoas que a acolhem são pessoas do candomblé.¹

[...]

Eu acho que eu demorei muito a entender o porquê que as pessoas do candomblé são as pessoas que vão acolher minha mãe, que vão ser a família dela em Maceió.²

O motivo ele deixa claro em sua narrativa: é o fato de que, quando ela vem para Maceió, ela vem grávida dele. Aos 18 anos, vinda do interior e grávida. Qual outra religião a acolheria na década de 1960? Qual outra religião sem esse pré-julgamento que, inclusive, Wellington fala:

[...] uma religião ao qual não tem julgamentos. Tem leis, tem regras, tem dogmas, mas não tem julgamentos, não tem imposição e foi algo que me encantou [...].³

O candomblé é uma religião de tradição oral, como bem já enfatizamos, e por conta disso, não possui um livro sagrado para a transmissão de seus dogmas. A religião depende da transmissão oral para seus ensinamentos.

Sobre a questão do acolhimento, eu reflito: quem sabe se isso não é uma consequência do sofrimento pelo qual passaram os homens escravizados quando chegaram ao Brasil e eram tomados de suas famílias e por conta disso tenham desenvolvido um laço afetivo que vai além dos laços de sangue? É apenas um questionamento. Ou: será que o fato do xangô alagoano ter sofrido tantas perseguições, não criou e desenvolveu em seus adeptos esse sentimento de proteção e acolhimento? Eis outra possibilidade. Apesar de não ter descoberto nenhuma referência de estudo sobre esses questionamentos, é possível que a resposta seja essa: de que esses acontecimentos tenham contribuído para o candomblé ser considerado por estes narradores, acolhedora.

Wellington inicia sua narrativa do que para ele seria a origem de tudo em sua vida, justamente a sua raiz, o seu ponto zero:

Eu nasci em Maceió, fui criado aqui em Maceió.⁴

Adiante de sua narrativa, possivelmente o que vai firmar essa origem, a criação dos laços para a sua formação, foi o fato dele ter ficado na cidade em que nasceu, enquanto seu pai vai embora para Salvador:

[...] meus pais se separaram, vim morar com minha mãe. Meu pai foi morar na Bahia. Meu pai é baiano e minha mãe é alagoana. E ficamos eu e meu irmão⁵.

Wellington faz com que eu perceba em sua narrativa e nesse momento, um vínculo que ali foi estabelecido entre ele, sua mãe e seu irmão. O pai foi para a Bahia, deixa os três em Maceió. Ali começa a história de Wellington, toda a luta pela sobrevivência de sua mãe com seus dois filhos. Uma luta que vai contar com a compreensão dos filhos, porque vai comprometer outras questões na vida deles, como por exemplo, o ingresso e a retomada aos estudos. Falaremos disso adiante.

A narrativa de Paulo Victor já se inicia com uma outra vertente, já é um discurso com um despertar acadêmico que foi sendo construído. Como se já soubesse o que eu queria dele, dá origem a construção de sua narrativa a partir das questões que envolvem seu sentimento de suspeita com o interesse de pesquisadores pelo tema candomblé e pela ausência desses com a comunidade ou o grupo pesquisado:

Tenho trauma de pesquisadores. Já tive algumas e muitas experiências desagradáveis. Exatamente pelo uso da palavra, pelo uso da temática e sem que haja depois um retorno⁶.

Paulo Victor tem plena e total consciência do interesse dos acadêmicos pela religião ao qual pertence e isso percebi, que apesar de sua disposição em nos dar a entrevista e contribuir com a pesquisa, ele está como que insatisfeito com a conduta dos pesquisadores após conseguirem o que buscam. Espero não decepcioná-lo.

Edson é um dos narradores que se direciona já no sentido da religiosidade, mesmo porque, eu e Edson já nos conhecemos, pois trabalhamos juntos por um tempo na mesma escola, de modo que já conversávamos sobre alguns temas de meus estudos, e ele, apesar de não revelar sua religião no ambiente de trabalho, para mim, talvez por eu ser professora de Ensino Religioso, ele comentava sobre suas experiências sem maiores dificuldades. Mas ele afirma sua palavra e inicia sua narrativa dizendo claramente sua identidade e de onde ele vem. Não há reticências ou titubear no dizer que é do candomblé:

Eu me chamo Edson, nasci numa família dentro do candomblé, com raízes do nagô e alguns traços da umbanda.⁷

Será uma narrativa totalmente construída dentro de uma explicação da religião. Sem muitos traços familiares, mas com vieses particulares, quando fala de seus santos, suas obrigações, bem característicos de um filho-de-santo ciente de suas responsabilidades. Apresenta a influência do sincretismo religioso em sua fala, quando narra que o candomblé ao qual pertence possui traços da umbanda, uma religião nascida no Brasil que agrega valores religiosos do candomblé, do catolicismo e das tradições indígenas. Sua narrativa comprova o que tratamos na primeira parte do trabalho, onde o candomblé se apropriou e foi influenciado por outras religiões. Abre um parênteses em sua fala quando diz da necessidade de se preservar a herança dos avós para a família, que foi a religião.

Clébio Araújo, que identifico como meu **narrador pleno**, inicia sua narrativa a partir de suas percepções como ser que interage com o mundo e busca nele um modo de se descobrir, tanto que aponta o deslocamento pelo qual ele e sua família tiveram que se submeter, saindo do interior, do sertão alagoano para o litoral, para a capital alagoana, Maceió. E ele passa para nós essa sensação de busca constante, essa inquietação. Vejamos:

A minha história é uma história que se a gente pudesse definir um aspecto que caracteriza a minha trajetória, eu diria que é o do aspecto do deslocamento. Eu sou uma pessoa que cuja trajetória toda é mudando de lugar, é mudando de ambientes, é mudando de situações, e então eu acho que a minha história é a história de uma procura.⁸

Esse aspecto inquietante da fala de Clébio se dá ao longo de toda sua narrativa. Inquieto, inconformado, um pesquisador de sua própria vida.

Por fim, Igbonan Rocha, nosso último narrador. Tive que utilizar dois momentos. O primeiro foi interrompido. Foi necessário, devido ao seu estado emocional ao narrar suas lembranças, suas memórias tristes, frustrantes, muito fortes. Preferi retomar a narrativa em outro instante mais tranquilo, e como nesse primeiro momento não tocou no tema da pesquisa, achei melhor já direcionar e ir em busca do ser religioso que há dentro dele. Sua veia artística direciona a narrativa num tom poético. Percebo isso claramente. Ele fala de suas origens, busca sua identidade, sua africanidade e religiosidade, a classe social ao qual pertencia naquele momento. Ao mesmo tempo, demonstra um enorme orgulho pelos pais, principalmente do pai engenheiro. O tom de voz, aqui, já está cheio de emoção, ao falar da paixão avassaladora dos pais, mas ao mesmo tempo, finaliza num tom piedoso, um pouco triste, ao registrar que sua mãe fica grávida e sozinha. Igbonan é todo emoção, musical, poético, dramático:

Eu nasci em Salvador, sou fruto de uma paixão entre uma baiana, empregada doméstica, filha-de-santo do Gantois e um dos primeiros negros a se formar em Engenharia na Universidade Federal de Minas Gerais. Paixão avassaladora entre os dois, de uma paquera ela ficou grávida. Ele sem saber, voltou pro Rio de Janeiro e aí, minha mãe fica em Salvador grávida de mim e entre o terreiro, ela era doméstica, o trabalho dela nas casas de família, como ela mesmo falava, até que meu pai descobre que ela tava grávida.⁹

Obviamente que cada narrador tem sua particularidade em dar início ao seu texto, mas posso observar algo em comum nessa particularidade: a da origem familiar, onde tudo começou: pai, mãe, família, laços afetivos. Nenhum deles excluiu essa particularidade na narrativa. Se não ocorreu no ponto zero da fala, ocorre logo depois, mas é certo que é dada a maior ênfase no aspecto familiar.

Essa questão da identidade com os laços de parentesco é muito comum aos membros das religiões de matriz africana. Existe todo um significado voltado para essas questões, inclusive faz parte da tradição dos povos iorubá que foi trazida para o Brasil, herdada pelo candomblé.

No caso da família de santo os padrões são muito semelhantes, senão idênticos, aos observados na "família patriarcal extensa" brasileira. [...]. Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratidão e sanções; de tensões e atritos - tudo isto existe numa família, tudo isto existe no candomblé (LIMA, 2013b, p. 160-161).

Presenciei várias vezes, em minhas visitas aos terreiros o quanto esses parentescos são importantes. Em pequenos e significativos gestos. A começar pelo título do dirigente da casa: babalorixá, chama-se pai-de-santo; ialorixá, chama-se mãe-de-santo. E há toda uma hierarquia dentro do candomblé: há o pai, a mãe, a avó, o avô, os irmãos. As bênçãos são tomadas e de forma muito respeitosa. Deve-se obediência aos mais velhos. Só para citar um exemplo, essa questão é falada no texto de Paulo Victor, quando ele aponta como uma experiência familiar dele, de filho do interior, de família tradicional, que mantém costumes mais antigos:

[...] fui criado por uma mulher de interior, uma família de interior, uma família de muitos tios, de avó, se tinha o hábito de tomar a bênção, se tinha o hábito de esperar minha avó, então a entrada para o universo do candomblé não era, nem nunca foi chocante. Era algo das nossas práticas de família, era algo que eu encontrava na minha

família, mas encontrava pouco na rua, digamos assim, era impensável a mim ou a qualquer um dos meus primos não chamar minha avó, meus tios, de senhor e senhora.¹⁰

É significativo adentrar nessas questões, tanto por conta da forma como trabalho a História Oral nesta pesquisa, tanto por conta de entender melhor os personagens principais dessa construção. Não posso deixar de lado esses aspectos. São eles que conduzirão todo o processo de leitura e reflexão.

O texto de Wellington deixa isso muito intrínseco. Em sua fala, isso ocorre quando ele aborda a escolha de sua formação como técnico de enfermagem. Uma experiência desagradável com a tia faz com que ele escolha a área da saúde para trabalhar. Vi, dessa forma a importância dada ao parentesco, ao ponto de uma escolha profissional, mesmo que mais adiante ele entre na área da Psicologia, é significativo o fato dele querer conhecer mais sobre a saúde por conta dessa relação com a doença de um parente:

[...] e fiz o técnico de enfermagem, por uma questão de necessidade, porque perdi uma tia por parte de mãe, que teve um problema, ela era especial e teve um choque hipovolêmico. Eu sabia do que se tratava, ela teve uma hemorragia interna. Eu sabia do que se tratava, mas eu não sabia intervir, então eu prometi a mim mesmo que a partir daí não iria mais acontecer aí comecei a estudar enfermagem, fiz o técnico, terminei, e comecei a atuar na área.¹¹

Essa relação de importância dada à família por Wellington não está relacionada ao candomblé, pois ele ainda não tinha se convertido a essa religião, mas no momento em que isso for acontecer, essas questões, muito peculiares a sua personalidade irão, certamente, prevalecer, tanto que ele diz:

inicie dentro do candomblé, porque é uma religião que eu me identificava.¹²

É o que nos diz Carlos (1996, p. 26): “Uma vez que cada sujeito se situa num espaço, o lugar permite pensar o viver, o habitat, o trabalho, o lazer enquanto situações vividas [...]” Pode-se extrair do texto de Wellington, também, a importância da identidade nas relações com o aspecto religioso, ao mesmo tempo em que ele diz que se identifica, ele assume o “eu sou”, “eu pertenço”, “eu faço parte”, “essa é minha religião”. Pensando dessa forma, quando Wellington diz que se identifica, ele também quer dizer “eu conheço essa religião”, “eu respeito suas tradições”. A identidade do narrador norteia o campo do comportamento, da inclusão, dos rituais, dos cultos, das vestimentas ou quaisquer outros aspectos que o

candomblé possa apresentar. Essa identidade transpassa o real, chega ao mundo mítico, à identidade do seu orixá, a qual se mistura com sua identidade social. Ao mesmo tempo, o terreiro passa a ser o espaço em que ele encontra um conforto, um acolhimento:

[...] meu santo hoje mora lá e é algo que me dá apoio, um ponto de refúgio, é onde eu tenho pra chorar minhas frustrações, pra ansiar aquilo que eu desejo, pra buscar conhecimento, buscar equilíbrio.¹³

Edson só irá abordar a questão familiar e o nível de importância que ele dá a ela, no final do texto:

Neste momento, eu tento me erguer e erguer o meu orixá, pra não deixar que a minha própria família ela venha matar, o que restou de herança dos meus avós e bisavós.¹⁴

A fala de Edson é arraigada de respeito aos mais velhos. Ele demonstra uma consideração pelas tradições religiosas da família e teme a perda de suas raízes. O candomblé é uma religião, que tem como um dos principais aspectos o respeito à ancestralidade e à tradição. O conhecimento sobre essa característica da religião está muito bem fundamentada em sua narrativa.

O texto narrado por Clébio tem uma singularidade interessante, pois é construído em torno de sua inquietude, de sua busca. Inclusive, até o significado que ele dará à família gira em torno dessa busca e do entendimento do modo de ser e agir de seus pais. Ele só passa a valorizar sua origem, após se perceber como um homem do agreste, como um indivíduo de classe pobre, como um ser excluído da sociedade.

Eu fui entender que tinha um lugar de onde eu vinha e esse lugar não era o lugar da elite, era o lugar dos pobres. E esses pobres tinham nome, eles não eram um zero, uma coisa indefinida, eles eram indígenas, eles eram negros.¹⁵

Esse momento só acontece, quando Clébio entra no mundo acadêmico, em volta às pesquisas sobre os povos indígenas, que, através do Professor Sávio de Almeida, inicia os estudos sobre os povos indígenas no Nordeste. É quando ele vai compreender o jeito de seus pais, a maneira cabocla deles serem:

Quando eu fui estudar os índios, meus pais, meus pais são caboclos, eu não entendia o jeito de comer bolo de feijão com a mão, a minha mãe faz também isso aí. Vem da prática da aldeia, o fascínio da minha mãe por farinha, a coisa toda que tem a ver, o beiju que a

*minha mãe fazia, que era um beiju horrível pra mim, que eu achava que era horrível, é o beiju que o caboclo faz.*¹⁶

Isso deu um sentido à sua vida, porque é a partir desse momento que ele começa a se aceitar e a descobrir sua origem: o beiju era horrível, mas ele já não o acha mais. É a aceitação pelo que ele é identificado num alimento de tradição indígena. Essa descoberta é um momento que eu sinto na fala de Clébio, um sentimento de orgulho, pela descoberta em saber de onde vinha.

*[...] dentro dos terreiros e dentro das aldeias que eu fui descobrindo de onde eu vinha.*¹⁷

As situações vão ficando mais claras para ele e a partir daí escolhe seu lado da história, a dos excluídos. No momento em que passa a trabalhar na Universidade do Estado de Alagoas (UNEAL), ele retoma o caminho de volta dos seus pais. Mas isso é a sua própria análise, ele vai refletir sob esse acontecimento em sua vida, sob o retorno às raízes, do homem do interior e passa valorizar ainda mais sua família, sua origem. O retorno ao sertão vai dar um sentido à vida de Clébio, porque é o caminho de volta que seu pai gostaria de fazer e não conseguiu, mas ele, nesse momento, é seu pai voltando. Essa tomada de consciência vai ser extremamente importante, mais tarde, quando ele, como professor da UNEAL, se envolve em pesquisas nas periferias, que é a resposta que ele dá para a sociedade, quando ele dá significado a essa periferia, ele dá significado a sua própria vida, a sua própria existência.

Igbonan constrói seu texto tendo como base inicial a experiência de seus pais, uma experiência romântica, de um grande amor e que ele foi fruto dele, mas teve um desfecho triste, com o desaparecimento de seu pai no período da ditadura militar.

*Nós ficamos nesse sítio até... [19]67. Em [19]67 nossa casa é invadida*¹⁸

Nesse momento, Igbonan silencia e vai às lágrimas. Mas ele continua, embora eu já imaginava que a partir desse momento, a entrevista estaria comprometida. Ele diz:

*É difícil! Levaram meu pai e até hoje...*¹⁹

Mais um silêncio na fala de Igbonan. Ele tenta controlar a emoção e continua:

*Eu lembro que ele tava no banheiro tomando banho e minha mãe perguntou:
- Mas vocês vão levar ele assim?*

*O pijama dele tava na cama que ele tinha acabado de chegar do trabalho. Aí ele vestiu o pijama e saiu e até hoje...*²⁰

Essa história e a relação dos pais, do seu nascimento e do período militar faz com que ele tenha uma relação profunda de respeito aos seus pais. Igbonan é hoje um retrato do que foi sua mãe e seu pai ao mesmo tempo. De sua mãe herda a relação com a religiosidade, de seu pai, o engajamento em causas sociais e políticas.

O período militar no país caracterizou-se como o fim das liberdades democráticas e a repressão. Num primeiro momento do período, o governo preocupou-se em combater o crescimento da organização e da participação política dos trabalhadores da cidade e do campo. Essas organizações participavam das decisões e dos rumos do país e o caminho das reformas estruturais representados pelas reformas de base, o que para os militares era sinônimo de ameaça (PRIORI et. al., 2012; BARROS, 2007b).

Igbonan revela que seu pai, engenheiro civil, tinha um envolvimento com essas organizações contrárias aos ideais governistas militares.

*Meu pai militante do MR-8 e foi morar num sítio na cidade de Ostinho, que é interior do Rio de Janeiro. Ele era um dos responsáveis pela reforma da via Dutra, da rodovia que ligava Rio e São Paulo e minha mãe foi morar com ele após eu ter nascido, minha mãe foi morar com ele nesse sítio no interior do Rio de Janeiro.*²¹

Em todo o caso, o desaparecimento dele foi o motivo com que fez sua mãe voltar para Salvador. Como o marido sumiu, e não foi constatada sua morte, a esposa não pode ter seus direitos garantidos, como a pensão por viuvez. Restou-lhe apenas o retorno à terra natal.

O MR-8 – Movimento Revolucionário Oito de Outubro foi caracterizado como de esquerda e se organiza, como tantos outros, a partir do golpe militar de 1964. “Inicialmente, um trabalho de base junto aos estudantes; decisão pela luta armada; e a estratégia das lutas pelas liberdades democráticas” (OZAÍ, 1987, p. 112). Surgiu no cenário nacional composto pelos dissidentes do PCB em 1964. Parte de seus correligionários, contrários ao PCB, se aliam ao MDB formando o MR-8. As manifestações estudantis vão se acirrando e radicalizando. Em 1968, por exemplo, ocorre a passeata dos 100 mil, com estudantes reclamando e exigindo definições e diálogos no campo político do país.

8.2 Trajetória estudantil

Aqui quero me dedicar a outra questão muito peculiar das narrativas: nenhum de nossos narradores pertence a uma classe social mais privilegiada, no entanto, todos, sem exceção investem e demonstram ter consciência da importância dos estudos. Uns enfrentam a trajetória acadêmica com mais dificuldade que outros.

Wellington demonstra toda a persistência nos estudos:

Dei continuidade aos meus estudos, interrompi um pouco, porque comecei a trabalhar, mas quando eu me estruturei financeiramente retomei os estudos [...].²²

Mesmo tendo que interrompê-los, quando jovem, Wellington foi persistente e o acesso ao meio acadêmico foi possível. Faz o curso de Psicologia no Centro de Ensino Superior de Maceió (CESMAC), e para ele, esse ingresso à graduação contribuiu em sua vida profissional e pessoal:

o ingresso no mundo acadêmico me ampliou muito a mente, a forma de ver a vida, a como ver as pessoas, como lidar com as pessoas e também me ajudou profissionalmente, porque eu já me apoderei de tomar outros posicionamentos no meu trabalho de saber articular a ciência a qual eu estudava, a ciência ao qual eu praticava que era a enfermagem²³

Ele fala dos sonhos para o futuro, incluindo a educação em sua vida.

*eu desejo é terminar a faculdade, fazer pós-graduação²⁴
[...]
Penso em fazer mestrado também²⁵*

Para Wellington, a educação é sinônimo de uma condição de vida melhor. É com ela que ele poderá alcançar um emprego melhor. São desejos de uma pessoa sonhadora. A partir disso, fazer viagens, conhecer o mundo, como ele mesmo revela.

Ao contrário de Wellington que teve e ainda tem que financiar seus estudos, Paulo Victor teve o benemérito de uma condição social melhor, sua mãe era funcionária pública, o que possivelmente lhe facilitou a vida no sentido financeiro, de ter uma renda fixa e certa.

Minha mãe era funcionária pública do estado e naquele contexto que eu encontrei, por incrível que pareça, minha mãe era uma das pessoas melhor sucedidas financeiramente.²⁶

O que pode lhe proporcionar os estudos em uma boa escola da capital maceioense e depois graduar-se. Isso foi um fator diferenciador dentro do candomblé, que é uma religião de periferia, de classe pobre.

*mas não tive, digamos, as condições econômicas típicas das pessoas que vieram do candomblé, tive acesso a condições econômicas outras, então nesse próprio sentido eu pude pagar, minha família pode pagar uma escola cara pra mim.*²⁷

Paulo Victor tem a certeza dessa realidade diferenciada. E ao mesmo tempo que ele se orgulha de ter estudado em boas escolas, ele estudou no Colégio Sagrada Família, no Centro de Maceió, pude perceber um certo sentimento de tristeza em sua voz, porque naquele meio em que ele vivia, negro e candomblecista, ele era uma exceção. E isso vem muito se relacionar com a narrativa de Igbonan, quando ele diz que foi o primeiro aluno negro da escola. Apesar de serem épocas distintas, pois Paulo é mais novo que Igbonan, Paulo se reconhece como negro e branco ao mesmo tempo, mesmo porque, o meio em que viveram e cresceram é muito semelhante: junto às pessoas do candomblé.

*eu sou um negro nagô, mas também sou um branco burguês de formação católica.*²⁸

Essa afirmação de Paulo vem concatenar com outra, a qual ele diz:

*ao mesmo tempo em que sou do candomblé, sou do orixá, mas também sou da sociedade branca burguesa*²⁹

Por dois momentos, Paulo afirma e nega sua relação com o negro e com o candomblé. Ao meu ver, ele sabe que faz parte dessa cultura e tradição, pois ele nasce e cresce num terreiro, mas ao mesmo tempo não aceita, e portanto, não se assume completamente. Se coloca num contexto sincrético entre o negro e o branco, entre o candomblé e o catolicismo: é a sua rebeldia. “A dupla pertença é muito comum nas religiões afro, especialmente com o catolicismo”, diz Ferreti (2008, p. 112).

*Acho que por isso, por vezes, me dou ao luxo de falar criticamente, pois sabendo que pertenço as duas coisas.*³⁰

As escolhas de Paulo em relação à graduação não estavam associadas com a religiosidade, muito pelo contrário: ele cursou Economia. Esse despertar, entre uma coisa e outra, só aparece depois, quando ele percebe que as pessoas da Academia se interessam pelo

candomblé. Para ele, as pessoas de sua religião precisam falar e escrever sobre ela, mas que para ele ainda poucos falam.

A minha formação não teve nenhuma ligação com o meu meio religioso, como eu já falei. Eu não fui para universidade pra estudar o candomblé. Ainda era algo que tava completamente dissociado. Depois é que eu achei necessário falar sobre, procurar falar sobre o candomblé. Pra tomar pra mim, nós é que temos que falar de nós mesmos, os outros podem continuar falando da gente, mas a gente tem que falar.³¹

Aqui em Alagoas, temos alguns pesquisadores que se tornaram candomblecistas, do mesmo modo que temos candomblecistas que se tornaram pesquisadores. Exemplo é Professor Clébio Araújo, um dos nossos narradores, que expõe em sua narrativa como se deu seu ingresso ao candomblé. Outro é o próprio pai-de-santo Célio Rodrigues, que já nasceu com a incumbência de reger uma casa de culto afro e formou-se em História e Pedagogia tornando-se um homem envolvido com a pesquisa, a história do xangô em Alagoas e dos movimentos sociais em torno do negro. Fora do recorte alagoano, teremos o próprio Pierre Verger que se converteu ao candomblé, mas temos autores contemporâneos que são da religião candomblecista, como José Beniste, Armando Vallado e Rubens Saraceni, este já falecido, mas todos citados nesse estudo.

Quanto a Edson, ele não identifica dificuldade em sua vida nesse sentido, até pelo direcionamento que apresenta em sua narrativa: totalmente voltado para as questões religiosas, embora eu saiba, por conhecê-lo pessoalmente que sua vida seja de muito labor: estuda e trabalha. E seu ingresso no ensino superior se deu aos 25 anos, quando as condições permitiram, porém ele não considera em sua fala esse aspecto.

Clébio, em seu texto, coloca em vários momentos a dificuldade financeira da família. Filho de migrantes do sertão e sem formação educacional.

Os meus pais veem pra Maceió e como a maior parte dos migrantes do sertão para algumas cidades, vão morar na periferia e passar por todos os sofrimentos dessa população que migra sem educação formal, sem uma formação profissional, sem nada que desse uma condição de inserção melhor nesse novo contexto da cidade.³²

Ele demonstra a dificuldade quando narra a necessidade de ter que vir para a capital, tentar sobreviver, já que no sertão as coisas pareciam mais difíceis ainda. Veio no período da seca de 1970, um ciclo que assolou o Nordeste e muitos retirantes saíram do interior do sertão e foram para a capital. Foi um momento não só de Alagoas, mas de toda a região.

A seca de 1970 atingiu uma população ativa de 500 mil pessoas, alcançando outros dois milhões de indivíduos. O fenômeno climático afetou oito Estados, correspondendo a um total de 605 municípios, o que equivale a 62% da área do Polígono das Secas (SUDENE, 1979, p. 44).

Consequência disso é a demanda crescente de migrantes saindo da região das secas para as áreas urbanas provocando um inchaço: a população das oito capitais nordestinas aumentou de 1950 a 1970, de 1,7 milhões para 4,07 milhões de habitantes. Enquanto nas áreas rurais, no mesmo período, cresceu de forma menor, que foi de 13,2% para 16,3% (GUERRA, 1981). Todo esse movimento populacional vai afetar diretamente a geração de emprego, principalmente nas capitais do Nordeste. Esses migrantes, de mão de obra desqualificada para o comércio ou serviço público, não vão se inserir no mercado de trabalho, o que aconteceu com o pai de Clébio: chegou em Maceió e ficou desempregado.

Foi uma vida muito sofrida a minha infância, foi muito difícil, porque a gente passou muita privação, meu pai passou um bom tempo vivendo de biscate, de bicos, ajudando numa coisa ou noutra para sobreviver até encontrar alguma coisa, uma tábua a que se apegar, que se tornasse um caminho de sobrevivência mais consistente. Demorou!³³

Mais tarde, depois de muitos sacrifícios, seu pai conseguiu encontrar uma solução, que foi a de se tornar fotógrafo e passou a produzir monóculos para vender. Eram muito comuns, na década de 1980, mas na década de 1960 já existiam. E foi assim que a família foi sobrevivendo.

E aí ele comprou a primeira máquina de monóculo dele e aprendeu a bater o monóculo e foi quando a gente começou a entrar algum dinheiro em casa pra ir se mantendo.³⁴

Seu pai não ficou apenas por aí, foi evoluindo, aprendendo com outros fotógrafos até conseguir comprar uma máquina melhor, uma *roleflex*, que era uma maneira de ganhar mais dinheiro. É interessante o narrar de Clébio desse episódio, porque ele vivencia isso, fica feliz, narra sorrindo, como se fosse a partir dali que as dificuldades da família diminuíssem. Havia uma esperança. Ele sente muito orgulho do pai, porque ele é um autodidata, alguém que desbrava o conhecimento. É como se Clébio já soubesse e associasse esse lado do seu pai, como um aspecto do homem sertanejo, que não se deixa abater, não se entrega. Ao mesmo tempo, Clébio se identifica com seu pai, que é o homem que busca uma saída, um homem curioso, e que assume responsabilidade com as pessoas que estão a sua volta.

[...] e virou um fotógrafo e foi aprendendo essa tecnologia da fotografia como autodidata, com os colegas, pra sobreviver. Os colegas ensinavam uma coisa, ele pegava ali e no erro e no acerto ele foi aprendendo e virou um profissional de fotografia totalmente autodidata, analfabeto, mas era um fotógrafo de “mão-cheia”.³⁵

A parte, sua mãe fazia seus doces, cocadas, pasteis e Clébio ajudava a vender levando para as escolas no horário oposto ao de suas aulas. Vendia na porta das escolas e isso já era uma ajuda a mais nas despesas de casa.

Mesmo diante de todas as dificuldades da família, ela não vai deixar, em momento algum, de investir na educação formal dos filhos.

Eu tive a sorte na vida de os meus pais passarem por tudo isso, mas sempre tiveram o cuidado muito grande de não tirar a gente da escola, de manter a gente na escola.³⁶

E Clébio, por se mostrar um aluno aplicado, consegue estudar em bons colégios de Maceió, com a ajuda de uma professora:

Então ela me tira lá dessa escola, que era uma escola muito fraquinha e consegue uma vaga pra mim no colégio Cônego Machado, vizinho ao Liceu Alagoano, que ainda era o resquício de uma escola muito boa com grandes professores e tal, me coloca no Cônego Machado.³⁷

Esse foi um momento de muito conflito, pois ele tinha que conviver com pessoas de classe média, mas continuava sendo ainda muito pobre, um garoto de periferia que tinha que conviver com outros de melhor classe social. Isso vai lhe gerar uma insatisfação pelo meio em que vivia com sua família. Essas angústias que veem na memória geram uma narrativa de alívio, por ter passado por aquilo, mas por ter sido superado. Uma coisa de jovem, de menino, que é superado quando ingressa na Universidade. É quando ele vai também perceber o outro e ele mesmo e estabelecer essas diferenças dentro de si.

*[...] redescobrimo através, sobretudo da Antropologia, **sobretudo através da Antropologia**, essa coisa da auteridade, da diversidade, de você olhar pelos olhos dos outros... foi esse exercício que me possibilitou rever a minha trajetória com outros olhos e ter orgulho dela e ver como uma coisa bonita e me orgulhar desse patrimônio que eu tinha.³⁸*

Após essa experiência em estudar numa escola como o Cônego Machado, foi afortunado em conseguir, com a ajuda de outro professor, uma vaga no colégio Bom Conselho, que por aquela época, também era uma boa referência na capital. E para Clébio, o

caminho a ser percorrido, que iria lhe tirar da situação de penúria em que vivia era a educação. No entanto, para um garoto pobre, era necessário, na medida em que crescesse, que a idade avançasse, também trabalhar.

Eu tinha acabado o ensino médio, mas não conseguia estudar, não conseguia me preparar para o vestibular, porque a rotina do banco era muito pesada.³⁹

E o trabalho, que lhe ajudou no sustento atrapalhou seus objetivos primordiais que era o de estudar. Trabalhava em um banco e só saiu em 1995, quando foi demitido. Aproveitou a indenização e o tempo que tinha para estudar e ingressou na UFAL (Universidade Federal de Alagoas) aos 26 anos. Ao seu ver foi um ingresso tardio, o que não impediu dele seguir adiante, concluir graduação, em seguida o mestrado e está em fase de conclusão do doutorado.

Na narrativa do Professor Clébio, não se percebe um tom de lamento, mas sim de orgulho de toda a trajetória sua e de seus pais. Ele é um vencedor. Menino pobre, sertanejo, depois residente de periferia, estudante de boas escolas, mas sempre sendo agraciado e protegido por alguém, lutou como todo e bom sertanejo, até conseguir conquistar seu espaço. “O sertanejo é, antes de tudo um forte”, são as palavras de Euclides da Cunha em “Os Sertões” (2000, p. 93). E isso, Clébio exemplifica durante toda sua narrativa. Chega a ser emocionante alguns momentos em que ele vai construindo o texto, desenvolvendo um roteiro ali, no imediato, naquele fundo de quintal, todo entusiasmado com aquela história cujo personagem principal era ele mesmo. Era como se ele estivesse voltando no tempo, mas já com aquela consciência de que sua história é digna de ser contada, de ser registrada. Clébio vai se descobrindo, mas ao mesmo tempo, vai descobrindo o outro: descobre primeiro o excluído, em seguida, seus pais e se insere nesse contexto. “[...] os indivíduos fazem a história, e de que eles são o grande centro das ações – e não os grupos sociais e as forças estruturais e coletivas. [...]” (BARROS, 2012, p. 315).

O teatro também fez parte da vida de Clébio. Foi a partir dessa grande arte que as primeiras leituras entraram em sua vida. E cita Jean Genet, Graciliano Ramos e Maquiavel, atores clássicos da literatura e da ciência política. Então quando ele entra na Universidade, apesar dessas leituras, faltavam-lhe outros autores da história ou da sociologia, mas isso ele sente que se organiza, porque ele está vivendo um momento conflituoso com ele mesmo, ainda não tinha se descoberto, mas estava à procura, na busca que ele sempre fala. Em boa parte de seu texto, Clébio fala dessa procura por ele mesmo.

O ingresso na Universidade será ao mesmo tempo uma sensação de conquista e de frustração, talvez o homem ansioso que Clébio parece ser tenha aflorado nesse momento, ou pode ter sido a expectativa, o fato é que ele se frustra nessa passagem de sua vida.

[...] você tinha uma única professora com mestrado que era Clara, o restante eram todos especialistas e não é por ser especialista, eram pessoas que não pesquisavam, que não discutiam teoria, que tavam no trivial da História.⁴⁰

[...]

Quando eu chego lá eu me frustro, porque o ensino era muito precário. A gente queria pesquisar, mas não podia, então aquilo começou a me inquietar.⁴¹

Foi uma inquietude muito típica da personalidade de Clébio. Tudo isso gerou consequências difíceis de serem enfrentadas dentro do meio acadêmico. Foram lembranças narradas com um tom de voz de coisas superadas, de não arrependimento e necessárias para aquele momento. Em sua narrativa, Clébio teve vários “protetores” durante sua trajetória, todos professores. Na Universidade também lhe apareceu um desses, que foi Professor Sávio de Almeida.

E no meio disso tudo, o Sávio foi o cara, não sendo de História, ele era do curso de Ciências Sociais, que me estendeu a mão, me pegou novamente. Sempre teve alguém pra me enxergar, me estendeu a mão, me puxou dali e disse:

- Não, você vai trabalhar comigo.

Me deu uma bolsa de iniciação científica e eu fui começar a estudar índio com Sávio.⁴²

É o momento do encontro consigo mesmo. O momento em que ele se encontra com o caboclo, que ele vai identificar seus pais com aquelas pessoas das aldeias.

Igbonan pode estudar em colégios de referência de Salvador, financiado pela família que o acolheu, garantindo-lhe uma graduação e um mestrado no exterior. Mãe e filho voltaram para Salvador na década de 1960, um período de expansão, desenvolvimento e industrialização da cidade.

E ela voltou pra Bahia e voltou a ser empregada doméstica. Eu fui com ela morar na casa de uma família, no bairro da Graça e essa família me adotou também, né? Então, assim: eu fui o primeiro aluno do colégio, do Instituto Social da Bahia. Era o aluno negro dessa escola.⁴³

O Instituto Social da Bahia iniciou suas atividades em 1964 como Escola Santo Antônio. Era conveniada com a Secretaria de Educação e Cultura de Salvador e sua educação estava voltada para a formação moral, religiosa, pastoral e assistência religiosa⁸⁶. Naquela época, décadas de 1960-1970, não era comum, ainda, em nossa sociedade, mesmo que na Bahia, em Salvador, uma criança negra estudar, ou ter acesso facilitado em uma escola dessa ordem. A inserção do negro nas bancas escolares será mais consistente, justamente, a partir da década de 1960, quando se inicia uma maior oferta de vagas em escolas públicas (CRUZ, 2005), período posterior à Era Vargas no país, momento em que a ditadura militar se estabelece e que a política econômica do país toma outro direcionamento, tomando medidas mais liberais voltadas ao mercado das multinacionais. No campo da educação e da inserção de negros nas escolas, com a LDB de 1961, ficou instituído que, o que já preconizava a fala de Fernando Azevedo no Manifesto dos Educadores:

A escola pública, cujas portas, por ser escola gratuita, se franqueia a todos, sem distinção de classes, de situações, de raças e de crenças, é, por definição, contrária e a única que está em condições de se subtrair a imposição de qualquer pensamento sectário, político ou religioso (AZEVEDO, 1960, p. 58). (grifo meu).

Para as escolas públicas estava evidente a necessidade e importância de dar acesso ao negro às bancas escolares, no entanto o debate deveria se estender para todos os espaços educacionais, não só os públicos e confessionais. No discurso de Maciel de Barros ficava claro que a defesa partia também às crenças diversas, que existiam no Brasil, embora exclua do discurso a defesa às crenças de tradição africana:

[...] a escola pública, ao contrário, existe exatamente para todos. Ela é uma fonte de comunhão, um centro de aprendizagem, de respeito pelas crenças alheias, precisamente porque é aberta para todos. Nela não há ricos ou pobres, católicos, protestantes ou ateus, pretos, brancos ou amarelos, filhos de imigrantes recém-chegados ou filhos de aristocráticas famílias tradicionais: nela há apenas seres humanos, pessoas ou projetos de pessoas (BARROS, 1960, p. 119).

A LDB de 1961 (Lei nº 4.024) vem para condenar qualquer atitude que discrimine quaisquer raças ou classes sociais, muito embora entre o discurso e a prática havia um longo caminho a ser percorrido: “a dimensão raça era fator de diferenciação no processo de escolaridade” (DIAS, 2005, p. 52).

⁸⁶ Informações disponibilizadas no endereço eletrônico: <<http://www.isba.com.br/portal/historia>>.

Vemos, na figura de Igbonan e da família que o acolhe, juntamente com sua mãe, um exemplo do que parte da sociedade almejava: uma educação com acesso a todos. Após a graduação, fez mestrado nos Estados Unidos e quando deu seu retorno, veio trabalhar em Maceió, numa escola filial de inglês, a qual sua irmã era gerente.

8.3 A religiosidade

Mesmo trabalhando com cápsulas narrativas, sem que eles saibam qual meu objeto de estudo, os narradores chegam ao ponto em que abordam o tema da religião em suas vidas. Cada um deles fará um direcionamento muito particular. Uns abordam a questão de forma mais tímida, como Wellington. Ele afirma sua religiosidade, mas em relação aos outros narradores, não explora muito o assunto.

Sobre questões religiosas: me iniciei em 2001, 2002, não me recordo bem mais. Fui iniciado pelo Márcio de Oxum Pandá, que veio a falecer e assim iniciei dentro do candomblé.⁴⁴

A pontuação é bem característica da fala de Wellington. Uma característica própria da fala dele, que impõe uma censura, um controle. A meu ver significa que a narrativa é uma construção livre apenas de minha parte, mas para Wellington, é uma construção controlada, organizada. Talvez o fato de sua formação em Psicologia já o dê esse controle. Ele vai falando pontuando os assuntos, dividindo-os por tema, tanto que ele inicia esse parágrafo dizendo: “sobre questões religiosas”. Como é uma narrativa livre de intervenções, e o jogo de perguntas e respostas entre o pesquisador e o entrevistado, essa forma que ele dá se organiza melhor para ele.

Esse narrador permaneceu como filho-de-santo de Márcio de Oxum Pandá até se fazer sacerdote, que se deu aos setes anos de iniciado, quando o mesmo faz o ritual do decá:

Fiz meus 7 anos dentro da religião aí passei por outro processo, que a gente chama de decá⁸⁷ que é a entrega dos direitos, é a parte a qual o iniciado se torna um sacerdote, então eu fiz esse processo e foi o último processo que fiz com meu pai-de-santo legítimo.⁴⁵

O decá é uma das festas mais caras do terreiro, pois consiste em despesas com o iniciado, com os filhos-de-santo que irão trabalhar no terreiro durante o período de

⁸⁷ Título atribuído aos adeptos da religiosidade após completarem sete anos de iniciação e atingida tal posição na hierarquia social do candomblé já podem abrir seu próprio terreiro. Mas hoje em dia é possível presenciar casas de cultos das religiões de matriz africana entregando o título de decá aos seus fiéis com menos tempo, desembocando no aumento do número de fiéis e na expansão da religião (MELO, 200-).

recolhimento, além do sacrifício de animais: de um animal de quatro patas e quatro animais de duas patas, normalmente, galinhas, que serão o alimento dos orixás. Incluem-se também bebidas: cervejas e refrigerantes. Além disso, tem-se o alimento do período de recolhimento. Esse período é definido de acordo com o terreiro, com o pai-de-santo. Tudo por conta do iniciado.

Apesar de Wellington já poder abrir seu próprio terreiro, face sua condição de sacerdote, ele permanece frequentando a Casa de Yemanjá, cujo gerente é o babalorixá Célio Rodrigues, seu atual pai-de-santo, antes seu avô-de-santo⁸⁸.

No candomblé, quando o pai-de-santo morre, o filho-de-santo passa para outro pai-de-santo. No caso de Wellington passou para o seu avô-de-santo, pois, o babalorixá Célio Rodrigues era pai-de-santo de Márcio.

Não percebi na fala de Wellington o desejo imediato de “ter” seu terreiro, aliás, não é perceptível em nenhuma das cinco narrativas esse desejo, mesmo porque é necessário um custo alto para isso, e vi que as pretensões dele são outras, muito voltadas para o campo profissional e acadêmico. Sua relação com o candomblé dá-se mais por uma questão de acolhimento que por necessidade de um cargo dentro do terreiro. Uma das ligações que ele estabeleceu para se manter na religião também está relacionada à natureza.

*a questão da natureza, a ligação direta com a natureza, com o meio ambiente,*⁴⁶

De fato, o candomblé é uma religião que está estreitamente relacionada aos aspectos da natureza, haja vista que em sua mitologia, os orixás estão associados aos elementos dela: água, fogo, ar, terra, elementos esses que estão associados ao sagrado. Sobre essas questões apontadas por Wellington, cito Risério (2004, p. 284):

O vínculo religião-natureza é claro. Os nagôs trouxeram para cá os seus procedimentos de sacralização ambiental. Para eles, a natureza não era vazia. Seus objetos e fenômenos estavam (e estão) carregados de significância religiosa. De vibrações e poderes especiais. Uma colina, uma árvore, uma cachoeira ou uma fonte poderiam ser lugares de manifestação do sagrado. E essa forma religiosa, conduzida a bordo de navios negreiros, apresentava uma alta capacidade para a absorção de práticas e de idéias, na medida mesma que não se achava formalizada num conjunto sistemático de dogmas. Numa ortodoxia. A transmissão do saber seguia por outras vias. O que importava era o discurso oral, em presença.

⁸⁸ Diz-se do babalorixá ou ialorixá que iniciou o pai-de-santo de um iniciado. Terceira geração mais antiga iniciada numa família-de-santo.

Outra aspecto que mantém Wellington muito próximo ao candomblé são as questões étnicas. Ele as relaciona com os estudos, o trabalho, a família e a religião. Para ele tudo está interligado.

fazer a interlocução dessa ênfase em práticas jurídicas, processos clínicos jurídicos, com a questão cultural, com a questão religiosa, com a questão da resistência negra, com a questão do posicionamento do negro no mercado de trabalho, com a questão da discriminação racial, com a questão também de gênero e etnia, até mesmo porque eu me afirmo uma pessoa de casa de axé, eu me afirmo uma pessoa cultural, que faz parte de uma cultura resistente, que faz parte de uma cultura arraigada de preconceitos, onde tem se quebrado muitos tabus ainda, que é uma coisa que não é pra agora, é uma coisa que vai ser para os meus netos, meus bisnetos.⁴⁷

Mas ele não deixa claro até que ponto está envolvido com essas questões. Porém, a Casa de Yemanjá, a qual ele pertence, é um espaço muito atuante nesse sentido. Organiza eventos voltados para o esclarecimento da sociedade. Sempre participa dos movimentos de combate à intolerância religiosa e é um espaço de inclusão para jovens do bairro, tendo oficinas de dança, biblioteca, sala com computadores.

A Casa de Yemanjá tornou-se a primeira ONG religiosa alagoana e traz em seu espaço, atividades culturais, sociais e políticas. Atualmente, a Casa de Yemanjá é o Núcleo da Cultura Afro Brasileira *Iyá Ogun-té* e Ponto de Cultura Quilombo Cultura dos Orixás, conveniado ao Ministério da Cultura. Oferece à comunidade curso de capoeira, dança afro, fundou o primeiro Afoxé de Alagoas, o primeiro Jornal Afro, promove cursos profissionalizantes e palestras⁸⁹.

A narrativa de Paulo tem uma dimensão sobre aspectos históricos e esses eu tratarei no capítulo posterior. No entanto, posso fazer algumas colocações a respeito de alguns pontos que são abordados no texto em que ele vai tecendo naturalmente.

Um desses é a valorização do candomblé. Isso ele percebe quando entra na Universidade, porque até então, isso das pessoas saberem que ele era do candomblé no local em que ele estudava não existia. Então, ele, de certa forma se assusta com o interesse das pessoas sobre sua religião e o fato das pessoas o relacionarem a uma casa de candomblé.

Eu tive essa formação, uma experiência que era completamente dissociada da vivência religiosa. Essa vivência cultural doméstica eram coisas que estavam separadas, eram mundos que não se

⁸⁹ O NORDESTE. Enciclopédia Nordeste. **Pai Célio.** Disponível em: <http://www.onordeste.com/onordeste/enciclopediaNordeste/index.php?titulo=Pai+C%A9lio<r=p&id_perso=1720>. Acesso em: 12 nov. 2013.

misturavam, então do mesmo modo que as pessoas não iam com trajés afros pra Ponta Verde eu também não misturava. De certo modo na minha cabeça, na minha vivência, esses universos, que era do ambiente da casa, da família, do que era, do ambiente, por exemplo, de chegar na Universidade, só que quando eu chego já vou encontrar exatamente esse ambiente de curiosidade em relação ao assunto e aí as pessoas na Universidade já iam para o terreiro, então eu já era reconhecido [...].⁴⁸

Isso causa o estranhamento de Paulo, porque ele acredita que a cidade em que ele mora está voltada para as tradições de origem europeia, tanto que ele cita o Pastoril.

Realmente, em Alagoas, as tradições folclóricas de origem europeia, como o pastoril são muito evidentes. De certo esses folguedos adquiriram traços da cultura europeia, mas também da africana e indígena. Talvez o mais afamado dos folguedos seja o Guerreiro, um folguedo semelhante aos Reisados. Temos ainda as baianas, as taieiras, os maracatus, o toré de índio e toré de Xangô, as negras da Costa, todos esses com elementos sincréticos em seus cortejos.

A convivência com o candomblé, desde sempre, e sua formação educacional, deu a Paulo Victor uma consciência crítica das situações. Seu olhar é aguçado. Percebe as mínimas questões. Até mesmo um simples nome de rua, que poderia passar despercebido, e passa, por muitos.

Fico feliz quando passo por aqui e vejo ali na esquina que tem a Rua Celestino Agripino da Hora, que foi um babalorixá. Ele morou ali naquela rua, mas aí não tá no nome da rua babalorixá Celestino Agripino da Hora. Deveria, mas é exatamente isso. Se dá o reconhecimento, mas, ainda mantendo uma certa reserva em relação ao porque aquela pessoa tá ali. Qual foi o feito, qual foi o mérito? Que geralmente não é assim, não é? Rua bacharel, sempre tem os títulos precedendo o nome, já que somos tão monárquicos. Tão chegados à tradição.⁴⁹

E ele volta a argumentar essa tradição europeia que fazemos questão de enaltecer, fazendo sempre alusão aos títulos, mas que é negado ao babalorixá. Possivelmente, seria alvo de crítica, rechaça, por parte de moradores, mesmo sendo uma rua de um bairro de periferia, como o Jacintinho e que, provavelmente os moradores conheçam, mas há sempre essa reserva quando se trata de glorificar algo ou alguém das religiões de matriz africana.

Em seguida, fala dos costumes da década de 1960, quando sua mãe vem para Maceió, saindo de São Miguel dos Campos. Àquela época, uma jovem de 18 anos, solteira e grávida.

Paulo tem certo orgulho da história de sua mãe. Fala dela como quem fala de uma pessoa que enfrentou muitas barreiras, mas que é acolhida pelo povo-de-santo.

Quer dizer, minha mãe vem com 18 anos, sozinha, sai lá de uma vila operária, de uma fábrica de tecidos, de São Miguel dos Campos, pra vim pra cá, pra estudar pra ter outra vida que não ser tecelã e dona de casa, mas aí é aquela coisa, anos [19]60 uma moça sozinha, sem família, solteira, já perdia a mocidade, já perdia logo a honra automaticamente, não era cabível.⁵⁰

A década de 1960 foi uma época de mudanças tecnológicas, um período de altos investimentos na indústria da televisão, apesar de que poucas pessoas podiam comprar um aparelho. Na música, o Tropicalismo surge e traz consigo fortes influências para o mundo da moda, do cinema. Foram considerados “Os anos rebeldes”. No entanto, essas mudanças não eram acessíveis a todos. Temos que levar em consideração que a jovem mãe vinha de uma cidade de interior e o meio ao qual ela foi morar era pobre e de periferia. Como se não bastasse, foi nessa década, em 1964, que ocorre o golpe militar e vai ocorrer uma censura prévia aos meios de comunicação e à cultura de uma maneira geral, os quais influenciavam muito os hábitos da sociedade. Para Paulo, a sociedade demonstrava bastante conservadorismo. Porém, por outro lado, outro aspecto de mudança e de combate a essa particularidade da década é que vão surgir os movimentos estudantis e de trabalhadores, os quais serão perseguidos pelo governo militar. A partir de 1970, as primeiras manifestações feministas começaram a se organizar no Brasil (PINTO, 2010).

Paulo não entende, por sua infância, porque é o povo do candomblé quem vai acolher sua mãe. Isso só irá ficar claro para ele com o tempo, quando percebe que aquela gente era igualmente excluída, discriminada, vítima de preconceitos.

Era uma coisa mais ou menos assim: eu criança, os meus tios, digamos assim, os tios (amigos de minha mãe), as pessoas da vizinhança com quem nos dávamos, era a dona do bar, era o vizinho gay, demorei um pouco, já foi uma coisa assim da minha adolescência, pra entender que nós também éramos transviados, também éramos marginais, por isso que estávamos entrosados com os marginais.⁵¹

Apesar de ter nascido e crescido junto com essas pessoas, e sua mãe ter se envolvido com o candomblé desde os 18 anos, ela não se iniciou, não fez a feitura-de-santo. No entanto, esse desejo chega em Paulo na adolescência, numa espécie de rebeldia, já que sua mãe não queria que ele fosse iniciado, pelo menos não tão cedo.

Era o lugar onde eu ia me refugiar, digamos assim, era a minha rebeldia, foi minha rebeldia de adolescente que me levou. E aí não tardou muito, dessa convivência muito próxima. O que chama vem e aí esse limite que minha mãe nunca havia ultrapassado e de fato inserir no segredo, digamos assim.⁵²

Quando Paulo fala de sua mãe, que não se envolve, ou que se envolve só até certo ponto, nos faz pensar que esse “não envolvimento” e essa quase recusa em não aceitar seu filho se iniciar, é devido ao sacrifício religioso, uma experiência que ela não queria que seu filho passasse sendo tão jovem.

Era uma experiência relativamente muito dura. Uma coisa é quando você vai por gosto, e de repente a partir do momento que eu me tornasse um filho-de-santo, as relações mudam. Eu não era mais o filho daquela moça que ia que ajudava nas festas, era um filho-de-santo. Descarregar água tinha um poço ali na esquina, na Rua do Arame, na Ponta Grossa. Tinha que ir trabalhar. Depenar galinha, obviamente eu não tinha a mínima habilidade, mas passei por isso, isso é quando eu tinha 13 anos, que é quando oficialmente eu ingresso no candomblé, é quando eu faço os primeiros rituais.⁵³

Fato semelhante aconteceu com Igbonan, quando sua mãe o aconselha a não fazer a iniciação, por ser o candomblé uma religião de sacrifícios:

Porque ela não queria que o filho dela sofresse com o candomblé, que o candomblé era muito sacrifício e blá blá blá que ela queria, que não me queria no candomblé.⁵⁴

Retomando as experiências de Paulo Victor: ele torna-se abiam, ou seja, ele não é raspado a cabeça, mas de alguma forma, há o pertence ao candomblé, como nesse caso, que ele está na religião desde que nasceu, convive no terreiro e de alguma maneira ou outra se envolve em algumas tarefas da casa.

Para se tornar um abiam é preciso consultar os búzios. Só depois dessa consulta, da autorização dos odùs é que se faz o ritual da lavagem de fio de contas, chamado ebori ou borí. A iniciação de Paulo acontece aos 17 anos.

Nesse momento, por ter sempre esse lado crítico e com ainda o aspecto rebelde de sua personalidade juvenil, Paulo fala dos custos dos rituais. Para ele, “é um poço sem fundo”:

A gente paga e já fica devendo. Quando a gente paga a gente já tem as obrigações de complementação de 1 ano, de 3, de 7.⁵⁵

Essa relação de cobrança pelos serviços no candomblé já é algo aceito nesse meio religioso. “O ato de pagar é um ato entendido por todos: aquele que paga, cumpre e agrada” (LODY, 2006, p. 80). Isso não significa dizer que alguns adeptos não sintam dificuldades em cumprir.

Os futuros adeptos sabem o quanto a passagem da condição de cliente para médium ou filho de santo impõe em termos de restrições na vida pessoal e em termos de obrigações a cumprir (BIRMAN, 1996, p. 95).

Porém as questões dos custos podem ser solucionadas de algumas maneiras, como por exemplo, o que foi utilizado por Igbonan: vários integrantes de um mesmo grupo de iniciados realizaram em conjunto o barco de iniciação.

*Foi um barco bonito, foi um barco totalmente jê, um barco totalmente jêje. Foi Ewá, Oxumarê e dois Omolus.⁵⁶
[...]
mas o meu barco não era meu, o barco já tinha pessoas mais velhas.⁵⁷*

As práticas do pagamento pelos serviços no candomblé nos remetem as elucidações de Mauss, em “Ensaio Sobre a Dádiva”. O autor lembra que em sociedades arcaicas ou primitivas “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (MAUSS, 2007, p. 187).

Vale ressaltar, que, apesar de não estarmos mais em uma sociedade primitiva, herdamos aspectos dela. Não são coisas do passado, mas sim fazem parte das sociedades modernas. No candomblé, lembremos de que se trata de uma religião cuja origem dá-se na África de tradições mitológicas.

No candomblé não se faz um sacrifício, um ritual, uma obrigação, ou um serviço ao cliente, sem que não se dispenda um custo, que normalmente não é baixo.

Como já destaquei anteriormente, a narrativa de Edson está praticamente voltada por inteiro para a questão religiosa do candomblé. Em sua narrativa, ele detalhadamente fala sobre como se deu sua trajetória na religião, suas obrigações, a relação com o orixá e as entidades.

Ele demonstra um conhecimento da religião, e sente um orgulho em falar dela. Aliás, Edson, foi um dos narradores que mais contribuiu comigo quando eu tinha alguma dúvida sobre determinada grafia de palavra ou sobre um ritual se era da umbanda, ou do candomblé. Sempre muito prestativo.

Sua narrativa demonstra o quanto ele segue à risca os ensinamentos. Nenhum outro narrador assumiu o sequenciamento narrativo dado por Edson. A começar por sua relação com o orixá:

Sou filho de Oxaguiã, com Yemanjá, traçado com Oxossi. Carrego também o Odù de Ojumnilé, que é um Odù visto através do jogo adivinhatório de búzios⁹⁰ e traçado pelos números 4 (Yemanjá), 8 (Oxaguiã), ou 16 (Oxossi)⁹¹. Seriam os números que são dessas entidades que me acompanham.⁵⁸

O Odù é referenciado na fala de Igbonan, quando diz que seu Odù é Obará. Edson vai além, porque além dele dizer quem são seus Odùs, ele associa aos seus respectivos números.

No jogo dos búzios, os caminhos são distribuídos de acordo com as seguintes posições:

1 – Okànràn	5 caminhos
2 – Éji Òkò	4 caminhos
3 – Ètà Ògúndá	5 caminhos
4 – Ìròsùn	5 caminhos
5 – Òsé	5 caminhos
6 – Òbàrà	4 caminhos
7 – Òdì	5 caminhos
8 – Éji Onílè	8 caminhos
9 – Òsá	5 caminhos
10 – Òfún	4 caminhos
11 – Òwónrín	5 caminhos
12 – Èjilá Seborà	5 caminhos
13 – Éji Ológbon	5 caminhos
14 – Ìka	5 caminhos
15 – Ogbègúundá	-----
16 – Àlàáfíà	----- (BENISTE, 2014, p. 113)

De acordo com Beniste (2014, p. 114):

Os odù posicionados representam a Ciência, Filosofia e Religião de um povo. Explicam o Ser Humano, a razão e origem de todas as coisas, a Vida e a Morte, determinam a Ética e a Moral a serem seguidas; explicam os Òrisà e seus fundamentos, as folhas e tabus, as cores e razões dos ritos religiosos.

Não é comum as pessoas entenderem a leitura dos búzios. Normalmente as pessoas consultam os Òdùs apenas com interesse financeiro e não sob o aspecto religioso em si.

⁹⁰ De acordo com Beniste (2014, p. 109), o jogo adivinhatório de búzios “foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades religiosas” podendo ser utilizado tanto por homens, como por mulheres. A opção pela utilização dos búzios ocorreu devido ao candomblé, no Brasil, ser inicialmente dirigido apenas por mulheres.

⁹¹ Esses orixás juntos dão o Odù, que é o número de caminhos percorridos por esses três orixás. A soma de todos dá o número do orixá de cabeça que é 8, que significa Ojumnilé, pois o orixá principal, o orixá pai é Oxaguiã, sendo assim, 8 é o número principal. Os números significam caminhos percorridos pelos orixás. Sempre são números pares, que quando somados, são divididos por três (Texto do narrador).

A casa ao qual Edson pertence possui elementos da umbanda, ele atenta para isso, quando diz que sua amiga e parceira é Maria Padilha das Almas, uma das principais entidades da umbanda. De acordo com os adeptos da religião, Maria Padilha é uma pomba-gira das mais poderosas.

As pombas-giras, conforme Negrão (1996, p. 223) “[...] é a estereotipia da prostituta ou de mulheres de conduta moral condenável”. Essa descrição pode ter sido dada pela sensualidade explícita que as caracterizam fortemente

De acordo com Prandi (1996, p. 148), a pomba-gira “trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual”.

Além disso, são dotadas de muita beleza, são vaidosas, bebem, fumam, dançam girando, gargalham e gostam de ser elogiadas e chamar a atenção.

Ora é uma espanhola, ora uma cigana, ora uma dançarina da Praça Mauá, ora uma mulher da zona de baixo meretrício, e por aí vão as especulações do personagem. O proibitivo, impossível aos padrões modelares da sociedade, não tem limites éticos e morais (LODY, 2006, p. 116-117).

Maria Padilha aparece lendariamente como uma antiga rainha do reino de Castella. Meyer (apud BARROS; BAIRRÃO, 2015, p. 128) revela em sua pesquisa que Maria Padilha “remonta às feiticeiras dos séculos XVI e XVII”. Seus correspondentes masculinos são, para a maioria dos umbandistas, os exus. Além de Maria Padilha, Edson também se refere a outras duas pombas-giras: Visão da Mata e Maria Farrapo.

Não consegui um referencial bibliográfico, especificamente sobre essas duas pombas-giras, mas de acordo com o narrador Edson Lima, Visão da Mata é conhecida em alguns terreiros como cabocla Jurema, mesmo de posse das duas denominações, não encontrei estudos sobre ela, exceto por algumas informações encontradas em blogs⁹², mas prefiro deixar, aqui, o espaço para uma futura pesquisa. O mesmo se sucedeu com Maria Farrapo: não consegui nenhum estudo voltado para ela.

O meio religioso em que Clébio cresceu foi o evangélico. Sua mãe é assembleiana e até sua adolescência ele acompanhou sua mãe, mas um personagem inquieto como esse, não é de se estranhar esse rompimento com a Assembleia de Deus.

Em Arapiraca, Clébio iniciou os trabalhos do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros.

*eu criei o NEAB, Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e fui trabalhar com a questão do racismo, com a questão do negro, com a questão da discriminação racial.*⁵⁹

⁹² Ver: <<http://umbandaempaz.blogspot.com.br/2013/07/exu-sete-capas-da-jurema-e-pombagira.html>>.

Mesmo com todas as dificuldades enfrentadas, e ele demonstra com certo pesar, não há desânimo em Clébio. Ele é aguerrido. O homem do sertão. Para a Universidade em Arapiraca, aqueles temas a serem pesquisados por ele eram exóticos demais. Estudar sobre o negro, sobre o periférico, a discriminação, o preconceito.

Paralelo aos trabalhos realizados no NEAB de Arapiraca, Clébio faz uma parceria com Marcial Lima, desenvolvendo um trabalho na Fundação Cultural de Maceió, como vice-presidente. Quando ele começa a narrar essa passagem de sua vida, fica animado, entusiasmado em contar sobre essa experiência com pessoas que eram da cultura, mas que estavam sem acesso a espaços e recursos. Eram:

os dançadores de coco, bumba-meu-boi, os negros, os capoeiristas, os candomblés, os terreiros de candomblé, esse povo todo passou a ocupar, literalmente, a Fundação, usar os computadores, as salas, os espaços, pra se reunir, e a gente ajudar a fazer projeto, captar recursos e alavancar...⁶⁰

As ações vão atingir diretamente aos moradores da periferia. Bairros como o Reginaldo, Jacintinho, Brejal, vão ser contemplados por meio de festivais e verbas que foram disponibilizadas. Clébio vai investir, nesse momento, toda sua vivência de morador de periferia e toda a sua experiência que obteve enquanto gestor do terceiro setor.

Figura 32 – Cartaz de divulgação do Festival de Cultura do Jacintinho



SETEMBRO

LIBERDADE

3º FESTIVAL DE CULTURA DO
JACINTINHO

APRESENTAÇÕES CULTURAIS

FOLCLORE
MÚSICA
DANÇA
E MUITO MAIS!

DIAS 19 E 20
A PARTIR DAS 18 HORAS

ORGANIZAÇÃO:
ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA CULTURAL
E ESPORTIVA JUVENTUDE

APOIO:
Centro de Estudos e Pesquisas Afro-alagoano Quilombo
Fundação Municipal de Ação Cultural
Empresarios e Moradores do Bairro

INFORMAÇÕES:
WWW.ACCEJ.COM.BR

Fonte: COJIRA/SINDJORNAL, 2008.⁹³

⁹³ Disponível em: <<http://cojira-al.blogspot.com.br/2008/09/festival-de-cultura-do-jacintinho.html>>.

Os festivais de cultura no bairro do Jacintinho iniciaram em 2007 e ocorrem até hoje, mesmo sem a presença de Clébio e Marcial Lima. Esse faleceu em 2011.

Esse período da vida de Clébio foi o momento em que ele começou a entrar em contato com os terreiros da cidade e com o povo-de-santo. Também, aqui, ele demonstra uma grande satisfação, porque ele tem consciência, hoje em dia, de que uma parte de sua vida vai começar a partir dessa experiência, que é quando ele passa a frequentar as casas de culto afro e a conhecer as pessoas do xangô. O candomblé surge pela via profissional, quando teve a oportunidade de desenvolver um projeto junto à Casa de Yemanjá chamado “Gira da Tradição”.

[...] eu estabeleci uma parceria com a Casa de Yemanjá, com pai Célio e o Amaurício e a gente fez um projeto pra estudar as 20 casas de candomblé mais antigas de Maceió. Os 20 terreiros mais antigos de Maceió, pra tentar através da História Oral recuperar a trajetória do candomblé em Maceió, aí foi uma imersão gigantesca no candomblé de Maceió, porque além de tudo a gente fez um projeto participativo, que aí é a coisa da minha trajetória do terceiro setor, a minha formação toda era pra gestão participativa.⁶¹

Esse Projeto foi elaborado e conduzido pela Fundação Municipal de Ação Cultural (FMAC) e convênio como Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Prefeitura de Maceió

O Projeto Gira da Tradição surgiu em um contexto de preocupações com a transmissão dos saberes tradicionais e das práticas do povo de Santo, da cidade de Maceió, aliado à dinâmica de preservação da memória cultural dos antepassados. Para além de um projeto, o Gira se constitui em um movimento de reconstrução de uma identidade que se mantém viva, apesar de todas as tentativas de negá-la e apagá-la. Por meio da ação proposta pela Fundação Municipal de Ação Cultural, em parceria com a Casa de Iemanjá (Ponto de Cultura Quilombo Cultural dos Orixás), nasceu o projeto que logo depois uniu-se à Associação Artística Saudáveis Subversivos no apoio ao desenvolvimento das suas ações (IPHAN, 2014).⁹⁴

A partir daí, Clébio passa a frequentar mais os terreiros. E numa dessas idas ocorre o inesperado: é escolhido pelo orixá. E foi quando ele passou pela experiência na Casa de Yemanjá, que foi puxado, literalmente, para dentro do salão e reverenciado como uma ancestralidade ligada ao orixá. Com todo orgulho característico de sua fala, Clébio diz:

[...] eu sou uma pessoa que já nasci pro candomblé, que eu já tinha nascido no candomblé e que ele tá me chamando só pra eu voltar, tá

⁹⁴ Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/978/>>.

*me chamando de volta pro lugar que é meu e que na verdade quando ele diz isso, tá definindo que eu sou um ogam.*⁶²

Esse acontecimento vai mudar o sentido das coisas, mais ainda, para Clébio, além dele demonstrar uma satisfação muito grande pelo acontecimento. Sabe da responsabilidade, mas é perceptível sua felicidade pelo momento e por essa descoberta.

Quando Clébio narra essa passagem em sua vida, ele faz com extrema emoção, ao ponto de me fazer emocionar também. Obviamente que não deixei transparecer isso naquele momento, mas Clébio tem uma característica desses contadores de história que encantam, envolvem, mesmo quando as histórias são longas, mesmo eu já cansada, devido à posição da mão segurando o celular para registrar sua voz mais próximo dele, pois do lado de dentro da casa em que estávamos havia uma festa, haviam vozes, barulho, então ali eu não podia perder nada daquele narrador. Ele tinha muitas histórias a contar.

A experiência na Casa de Yemanjá durou 3 anos. A partir desse momento, passa a frequentar o terreiro diariamente, a fazer parte das tarefas diárias, tornando-se um abiam.

Após esse tempo, mudou-se para Penedo, cidade do baixo São Francisco de Alagoas. Sobre essa passagem ele não detalhou. Foi uma passagem de 4 anos que lhe rendeu tornar-se membro da Academia de Letras de Penedo e tornar-se um maçom. E quando as coisas começaram a não dar certo em Penedo, ele mudou-se para Arapiraca e foi quando conheceu o candomblé nagô e a Casa de Xangô, dirigida por pai Alex.

*Então, em Arapiraca eu conheci o candomblé nagô, que eu só conhecia de fora, não conhecia como filho-de-santo e me fascinei pelo candomblé nagô, e fui cair numa casa que tive uma identidade muito grande com aquilo ali, que é outra história dentro do candomblé, porque você tem a periferia do candomblé, que é o povo excluído do candomblé, que são os nagôs. Os nagôs são a periferia da periferia, porque o candomblé já é periferia, então, as pessoas não entendem muito isso, mas também tem a elite e a periferia do candomblé.*⁶³

Esse aspecto da inferioridade do candomblé nagô não pode ser visto em estudos de Nina Rodrigues e que foram compartilhados por Edson Carneiro (1936, p. 23): “Os negros sudaneses eram, em relação aos negros bantus, muito mais adiantados em cultura, sendo ainda superiores, neste particular, ao selvagem nativo”. Os sudaneses eram, em sua maioria, os nagôs (os iorubás). O autor refere-se ainda às pesquisas de Nina Rodrigues que afirmava ser os nagôs intelectual e socialmente superiores. Mas estes eram a maioria na Bahia.

Conforme as pesquisas de Alfredo Brandão (apud RAFAEL, 2012), o grupo étnico predominante e escravizado que veio para Alagoas foi o bantu, equivalente ao número de

sudaneses introduzidos na Bahia. Os bantus também eram maioria dos refugiados em Palmares.

Queremos entender os motivos pelos quais, em Alagoas, os nagôs são vistos por Clébio como a periferia do candomblé do estado.

Santos (2014) afirma que, conforme as tradições orais, nossas raízes religiosas estão fundadas no Quilombo dos Palmares, mas que nos séculos que se seguiram vão ocorrer interrelações entre os bantus, nagôs, jêjes e malês e após 1850, a autora aponta para o fato da confluência com a pajelança indígena. Além disso, vai ocorrer uma rota entre Alagoas, Bahia e África, realizada pelos babalorixás. Com o Quebra de 1912, ocorrerá outro processo nas interrelações religiosas nos cultos africanos e um dos motivos foi a fuga de muitos pais e mães-de-santo que tiveram que ir embora para Pernambuco.

Após o evento do Quebra, os terreiros passaram a utilizar um modelo cerimonial mais reservado, o que historiadores passaram a chamar de Xangô Rezado Baixo. As características desse xangô eram: cerimônias fechadas, ausência das danças e das músicas, consequentemente sem o toque e sem o pegi (ARAÚJO, 2015).

A reabertura dos xangôs só irá acontecer, conforme Araújo (2012), por volta da década de 1950, e o culto predominante à época era de natureza nagô, ao menos em sua maioria. E sua presença tornou-se marcante e crescente, a partir da década de 1980. Na Bahia, o culto nagô já possuía uma valorização muito significativa, desde os tempos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, considerada superior e mais pura que as demais nações.

No entanto, em Alagoas, esses aspectos terão uma conotação contrária: “[...] a utilização pelos seus praticantes do termo nagô, enquanto categoria auto definidora, não remete a esse sentido de pureza ou fidelidade às origens africanas” (ARAÚJO, 2015, p. 65).

O fato do reconhecimento do nagô como um candomblé periférico, fez com que Clébio se encantasse por ele e se transferisse para Arapiraca:

O nagô alagoano é considerado uma periferia, que também é estigmatizada por quem é jêje, por quem é ketu e tal, e eu acho que essa minha queda pelos perseguidos acabou me levando pro nagô e eu saio da Casa de Yemanjá e entro pro terreiro nagô que é o terreiro que eu tou até hoje.⁶⁴

Nesse terreiro, Clébio é iniciado na festa dos inhames novos a qual eu faço o registro e narro em “Experiência de Campo”. Poucos dias antes dele entrar em camarinha eu consigo ter esse momento com ele: de registrar essa narrativa. Sinto a ansiedade, o entusiasmo, toda a

animação para os dias que se apresentariam de isolamento. Se deu um momento não só de iniciação, mas de autoafirmação a tudo que o representa.

Igbonan tem uma característica em sua narrativa, como já falei, muito poética. Sua veia artística é muito latente, por isso toda a sua fala é regada de momentos de silêncio, de lágrimas nos olhos, de historinhas. Mas algo me chamou a atenção justamente no final de sua narrativa e que ao ouvi-la com mais atenção, me respondeu de outra forma o motivo para suas pausas. Ele diz, sorrindo:

*tem muita coisa que eu gostaria de falar e que eu não posso.*⁶⁵

E daí, eu remeto aos esclarecimentos de Parés (2007) quando ele fala que o culto jêje é considerado um dos candomblés mais fechados, e Igbonan faz parte do culto jêje:

[...] o saber é poder, e a lógica do segredo é a estratégia que sustenta os processos de iniciação e a organização hierárquica do grupo. [...] O esforço por ocultar as suas práticas aos olhos dos curiosos é providencial [...]. Essa atitude de reserva e desconfiança, intrínseca a qualquer religião iniciática, foi exacerbada pelos longos anos de repressão e clandestinidade a que foi submetida a religião. Contudo, parece que os jejes se orgulham e fazem questão de manter essa fama e tradição (PARÉS, 2007, p. 313).

Mesmo mantendo o segredo que a religião lhe exige, muita coisa é narrada por Igbonan de sua experiência de vida e que podemos extrair e nos servir de experiência para essa pesquisa. Vai servir uma das características do narrador que ele mesmo se atribui por duas vezes:

*eu sou muito linguarudo, eu falo demais,*⁶⁶

[...]

*as pessoas têm medo da minha língua,*⁶⁷

Igbonan fala, é sincero. Essa sinceridade faz com que ele seja temido. No meu caso, particularmente o fato dele usar de sua franqueza, ajuda, mas ele tem algo maior que o controla, que é a religião, por isso tantas pausas e tantas historinhas: para manter esse controle. Ele também tinha a preocupação de ter assumido um compromisso comigo, então ele vive um misto de querer contar algo e o receio de falar mais do que deve.

O candomblé faz parte de sua vida, desde que ele nasceu:

*eu já nasci no candomblé*⁶⁸

A satisfação com que ele assume ter nascido no candomblé lhe leva ao riso, a uma sensação de prazer, porque ao mesmo tempo em que ele nasce no candomblé, ele tem a

consciência de que sem ele, não viveria. Então, seu envolvimento com a religião é muito íntimo, ao ponto de sem ele, ser outra pessoa, mas isso não lhe parece um castigo, é motivo de risos e de gratidão. Chega a ser uma relação de dependência:

[...] candomblé é uma coisa muito presente na minha vida. Eu acordo e durmo... eu acho que sem o candomblé eu não existiria. Não existiria o Igbonan, né? Eu seria uma outra pessoa (risos). Eu não me vejo sem a ajuda dos orixás, eu não me vejo sem sair de casa e saber qual é o Odù do dia, o que eu posso e o que eu não posso fazer. A minha vida é toda regida pelos orixás e pelo candomblé.⁶⁹

Essa relação pode ser entendida através de Prandi (2001a), quando ele nos fala sobre a crença dos iorubás em relação à descendência de homens e mulheres: “descendem dos orixás” (p. 24), portanto, cada um possui uma herança do seu orixá, que é quem definirá “marcas e características, propensões e desejos” (p. 24). Tudo relatado na mitologia dos orixás.

No candomblé, existe uma relação muito forte entre o Orum e o Aiyê, o céu e a terra. Diz Berkenbrock (2007, p. 271): “Do nó no relacionamento entre pessoas e Orixás depende tanto o destino pessoal de cada indivíduo, como o destino de todo o sistema”. Resulta dessa relação e dessa troca, o axé:

Eu quando falo com você estou passando o meu axé. O meu hálito tem axé, o seu hálito é essa troca. Se não houver essa troca não existe transmissão de axé.⁷⁰

Seguindo o pensamento de Berkenbrock (2007, p. 250-251):

Neste ponto de interseção (entre Orum e Aiye), a pessoa humana encontra-se tanto como indivíduo, como também como ligação entre os Orixás e a comunidade humana, entre os Orixás e todo o Aiye. A pessoa encontra-se nesta relação como indivíduo – e desta relação depende seu destino – mas também como elo de ligação do todo. O Axé liberado por esta relação proporciona a força da dinâmica ao indivíduo e à comunidade. Não há nunca uma relação da comunidade como tal com os Orixás. Esta é feita sempre passando pelo indivíduo. Com isto, se conclui que a relação entre cada pessoa e o Orixá nunca é uma relação que diz respeito apenas à pessoa. Através da pessoa, o Orixá entra em contato com toda a comunidade humana e com a natureza. E este contato é decisivo tanto para a pessoa como para a comunidade, pois o Axé liberado nesta relação reverte tanto em favor da dinâmica individual como da comunitária. Nesta ligação do indivíduo com os Orixás apoia-se a comunidade e com isso cada qual tem uma certa responsabilidade pelo bem de todos.

Igbonam nasce no candomblé, mas no da Bahia, isso pra ele será sinônimo de muitas diferenças, vai lhe causar impacto que ele demonstra em alguns pontos de sua narrativa.

[...] aqui em Alagoas é muito diferente mesmo. Pra uma pessoa que veio da Bahia, que foi feito numa casa tradicional da Bahia. A gente ver coisas absurdas aqui em Maceió. Aqui em Maceió não frequento nenhuma casa, vou muito pouco, em algumas casas de candomblé, porque o ritmo... primeiro lugar que não existe uma casa pura, aqui. As casas que se dizem jêje, você chega num toque e tão tocando ketu, tocam angola, raramente se toca um jêje. Mesmo as casas que são oriundas de casas matrizes do jêje, da Bahia.⁷¹

Isso vai concatenar com as elucidações que foram postas quando abordei sobre as interrelações que foram estabelecidas entre os xangôs daqui com os de Pernambuco e os candomblés da Bahia, realizadas por Clébio Araújo e Irineia Santos.

E aí, retomo Santos (2014, p. 284) num registro tomado pela autora, da fala do Sr. José de Barros Lima (Zé Barros):

[...] Houve a transação de pessoas, indo e vindo, pra Sergipe, pra Bahia. E aí, a seita que aqui em Maceió só se conhecia nagô, então, a angola aí veio pra cá. Porque quem tem o orixá de Angola, ele é de Angola em qualquer parte, em qualquer tempo. Então, aí se começou a se familiarizar, pessoas de cada ritual. Que aqui só se conhecia o nagô. Angola, keto, jeje, nagô já veio de cá, de Salvador, de Sergipe, Aracaju. Com essa transação de gente, quem tinha naquele ritual, foi fazer naquele ritual e hoje existe [...]

Esses esclarecimentos são significativos quando levamos em consideração essa espécie de sincretismo religioso ou apropriações entre os xangôs em Alagoas, como consequência de um processo corrente nas culturas religiosas de matriz africana desde África. Mesmo na África, principalmente entre os negros da Angola e do Congo, o processo de sincretismo já tinha iniciado antes mesmo deles chegarem ao Brasil. Esses escravos já chegaram cristianizados (FERRETI, 2008).

A pureza de candomblé na Bahia, que fala Igbonan contraria os aspectos que abordamos inicialmente sobre o “Culto aos Orixás no Brasil”, quando citamos autores que já falavam das misturas dos ritos em Salvador, ainda no século XIX e início do século XX.

Mas, a Bahia se constituiu como o berço da cultura afro no Brasil, serve como referência para pesquisadores e curiosos. As primeiras pesquisas sobre as religiões de matriz africana foram realizadas nesse estado. Aqui temos que entender o processo por qual passou essa religião de maneira diferente, em Alagoas, levando em consideração as interrelações e ainda, como se não bastassem, o evento do Quebra de 1912, que deu ao candomblé, alguns aspectos muito particulares. Santos (2014, p. 232) diz: “o fechamento público das casas levou os membros do culto a interiorizarem-se mais”; os silêncios dos tambores nas ruas, como defende a autora, a exemplo do movimento dos maracatus, os quais vão reaparecer em

meados de 1950 até o fim dos anos 1970 e depois serão reinventados a partir de 2007, por meio das oficinas ofertadas por Wilson Santos (LIMA, 2013a).

Outra interjeição de espanto na narrativa de Igbonan diz respeito ao fato da rapidez com se torna pai ou mãe-de-santo em Alagoas. Ele esboça uma crítica e com risos, tenta suavizar a crítica. Mas ele fala, porque é sua característica falar. Fala e se polícia ao mesmo tempo para não falar demais:

Eu vejo aqui... não só aqui. Na Bahia já tem isso também. Você entra pra fazer o santo e já sai como mãe-de-santo. Não pode! Você só pode dar aquilo que você tem. Esse aprendizado gradual que você passa 7 anos, você não pode aprender em 21 dias. Né isso? Você não pode fazer o mestrado sem ter a graduação. Você não pode fazer o doutorado sem ter o mestrado. É isso. Pronto! (risos) E que as pessoas não entendem. Aí você ver gente doida, né? gente...⁷²

O ritual ao qual Igbonan se refere é o decá: o ritual dos 7 anos, ao qual o narrador Wellington faz referência também, e que foi submetido. Carneiro (2008, p. 109) diz: “a exigência antiga de sete anos, pelo menos, de iniciação, para poder tomar sobre os ombros a tarefa de dirigir um candomblé, já hoje decaiu de importância nos candomblés não nagôs”.

Chamo a atenção para o fato de que a obra de Edson Carneiro (2008) é sobre o candomblé da Bahia, o que significa dizer que a eliminação do decá para o ritual de se fazer sacerdote do candomblé também é observado nesse estado pelo pesquisador, confirmando o que o narrador se refere.

Por outro lado, nessa pesquisa, nos dois terreiros que visitamos: um jêje-nagô e outro nagô, ambos fazem o ritual do decá com seus filhos, contrariando a afirmação de Igbonan, mas sobre essa questão, a pesquisa teria que se estender aos inúmeros terreiros que existem na cidade, ou pelo menos a uma amostragem mais significativa, para que pudesse comprovar a afirmação do narrador. O que pode acontecer, naturalmente, nos terreiros sejam em Alagoas, na Bahia, ou em Pernambuco é a realização do decá por uns e outros não.

8.4 Contexto e comunidade religiosa

Para Wellington, algo que lhe encanta é:

A história do negro, sobre como o negro foi escravizado, como foi o período de colonização do Brasil e toda a história do país,⁷³

Mas ele não aprofunda seus conhecimentos sobre esses temas, sua narrativa foi muito cheia de cuidados na fala, até quando ele chega nesse ponto. E sobre esse contexto histórico, não iremos utilizar o texto desse narrador, pois ele é superficial, além do que já na primeira parte do trabalho, detive especial atenção à história do negro desde sua matriz África.

Para inserir o contexto abordado por Paulo Victor, primeiramente destacamos a importância do Movimento Negro que irá influenciar os aspectos que o narrador aborda. Apesar dele não apontar em sua narrativa, é no final da década de 1970, período de abertura política, que o Movimento ressurgiu centrado na discussão de classe e raça: o quilombismo e uma discussão de igualdade social ganha força no país, até culminar em propostas na educação com a inserção do ensino da história da África e da cultura afro-brasileira no país.

Paulo Victor gera um texto que pude extrair um contexto histórico a partir de meados da década de 1980.

*Porque tive exatamente isso, eu sou de [19]84, então... eu ainda peguei assim (na minha) nos meus anos iniciais (né), uma fase que o candomblé em Alagoas, né, a realidade nossa, ainda era algo que tava muito restrito (né), tava muito restrito a uma certa, a uma certa área da cidade (né), tanto de localização geográfica, como de classe econômica, não era assunto para todos os ambientes, e (e) era (era) algo que tinha suas restrições [...]*⁷⁴

Dentro de um contexto histórico oficial, percebo que, num espaço geográfico mais amplo, no Brasil, e considerando que a partir de 1980 ocorreu a abertura do país, com o início do declínio do período da ditadura militar, aproximando-se dos meados da década de 1980 que o candomblé passa a organizar-se, na tentativa de fazer valer sua própria identidade, quando, em Salvador, realiza-se a II Conferência Mundial da Tradição Orixá. “Cinco das ialorixás mais respeitadas da cidade – entre elas Mãe Stella – assinaram um manifesto que declarou o candomblé uma religião independente e rejeitou qualquer forma de sincretismo” (HOFBAUER, 2006, p. 333).

É também na década de 1980, que parte dos trabalhos fotográficos de Pierre Verger ganha edição e entre as décadas de 1980 e 1990 o trabalho de fotografia torna-se mais intenso, registrando, inclusive, a participação de artistas neste universo. Sobremaneira, essa relação religiosa com o mundo artístico, também irá influenciar o interesse da mídia, da Antropologia e da Política neste período (COSTER, 2007).

Afirma Santiago Júnior (2009) que a televisão foi a grande responsável pela visualização das religiões populares no Brasil. Prova disso são as inúmeras obras de Jorge Amado adaptadas para este veículo de comunicação. Minisséries como, “Terras dos Sem

Fim” (1981), “Tenda dos Milagres” (1985), “Tieta” (1990), entre outras que se sucederam nas décadas. A década de 1980, ainda conforme o autor, foi um período em que a televisão privilegiou a aparição do candomblé e da umbanda, popularizando mais ainda as religiões de matriz africana. Muito embora de maneira estereotipada, a cultura negra adentra aos lares brasileiros.

Paulo dá ênfase a esses aspectos com as seguintes observações:

[...] e depois é que vai, começa a ser algo que vai romper com isso (né), começa a ter uma aceitação, não sei se uma aceitação ou se uma visibilidade.⁷⁵

Possivelmente, o fato de ainda ser muito jovem, o narrador não irá perceber a influência da mídia naqueles tempos, ou se percebe, não expõe esse entendimento e, portanto, não faz nenhuma análise mais aprofundada sobre esse contexto.

A partir da década de 1990, Paulo passa a seguinte revelação do candomblé no contexto alagoano:

[...]isso é algo muito dado pelos de fora [...].⁷⁶

É neste outro momento que vou perceber em sua fala, a influência do externo em nosso candomblé. É o que vem “de fora” que influencia as mudanças em nosso estado. Em Alagoas, as coisas efetivamente mudam, com as comemorações para Zumbi em 1994. Alagoas passa a ser referência da História Nacional, recebendo a visita e o discurso⁹⁵ do então presidente Fernando Henrique Cardoso.

[...] quando se (se) tem o terceiro centenário de Zumbi, aí em 94, e aí começa a ser isso (né), de Alagoas de repente virar uma referência na história, ao menos enquanto local, não, ali existe uma história, existe uma história de gente preta, ali existe uma cultura de gente preta [...].⁷⁷

Essas mudanças, que irão ocorrer a partir desses eventos à Zumbi irão fidelizar a relação da religiosidade de matriz africana no estado de Alagoas transpassando as fronteiras e mais, retomando momentos históricos até então esquecidos, como os eventos de 1912, desconhecidos ou silenciados, inclusive das pessoas que faziam parte do candomblé, dando visibilidade à religião, inclusive num contexto acadêmico.

⁹⁵ Discurso disponível em: < <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos-1/1o-mandato/1995-2-semester%20/94%20-%20Discurso%20na%20solenidade%20em%20homenagem%20ao%20centenario%20de%20Zumbi%20-%20Uniao%20dos%20Palmares%20-%20Alagoas%20-%202018-11-1995.pdf>>.

[...] vão se descobrir os eventos de 1912, então é (é) um processo que é impressionante, hoje como é sedimentado, como esse discurso já é forte e já é já é difundido, mas que ele por ali na minha infância eram coisas que a gente simplesmente desconhecia (né),⁷⁸

A “descoberta” do evento de 1912 influenciará diretamente em aspectos, que para Paulo são essenciais:

Começa a ser mais visível, que é quando começa a se ter a ideia, a desenvolver a noção de que Alagoas é um estado negro, Maceió é uma cidade negra, porque não eram noções que existiam⁷⁹

Esse referencial de africanidade está relacionado com o que Cavalcanti e Barros (2005, p. 64) chamam de “conjunto de práticas e de representações afro-brasileiras”. Incluem-se, nesse conjunto, a linguagem, a culinária, os logradouros da cidade, os quais, inclusive Paulo chegou a referir-se, e obviamente, as crenças. E relacionados à elas, citam o evento do Quebra como fator intimidador:

[...]Sobre esta última característica, como sabemos, recaíram enorme desaprovação moral e ação coletiva de intimidação, onde o ápice foi a operação desencadeada no início do ano de 1912, a “Operação Xangô”, cujas consequências parecem ter sido definitivas para a redefinição do espaço público de reconhecimento e legitimação das culturas afro-alagoanas posteriores àquele episódio (CAVALCANTI; BARROS, 2005, p. 64).

As mudanças que ocorrem, a partir das “descobertas” de 1912, vão ser identificadas por Paulo através de um interesse pelo candomblé e pelo povo-de-santo no meio acadêmico:

[...] a gente era do candomblé, mas não tinha esses temas, essas referências, então é de repente. Essa descoberta que se faz, e aí de repente a gente começa a ser procurado, por exemplo, pra ser objeto de pesquisa.⁸⁰

Apesar de Paulo me conceder a cápsula, pois para ele sou uma pesquisadora apenas, ele defende a ideia de que as pesquisas a serem realizadas sobre o candomblé devem ser realizadas pelas pessoas de dentro da religião:

[...] a necessidade que eu tenho, é que nós do candomblé que digamos quem somos, digamos como somos e não deixar esse papel para os outros, para os de fora, para os acadêmicos, para os pesquisadores.⁸¹

Esse é um aspecto que ocorre no candomblé. Temos como exemplo Pierre Verger, fotógrafo, etnólogo e antropólogo, que, embora ateu, converteu-se à religião, assumindo o nome Fatumbi.

Essa questão levantada por Paulo é muito significativa, porque estando de fora, terminam os pesquisadores escolhendo para suas pesquisas os terreiros mais visíveis, e distantes da realidade. E como pesquisadora, posso dizer que busquei o que me era mais acessível, busquei os terreiros em bairro mais acessível, no qual tinha um vínculo de alguma forma comigo e procurei estreitar laços com alguns filhos-de-santo, mas não é uma trajetória fácil. O olhar do outro para nós é de desconfiança: quem é ela? O que está fazendo aqui? O que quer de nós? Será que vai retornar para nós o que pesquisou? Tudo isso eu sentia e quando registrei a cápsula de Paulo, também senti em sua voz todos esses questionamentos.

Nós é que[m] temos que dizer quem somos e não deixar que as interpretações sejam tomadas como a realidade, porque uma coisa é a realidade, e outra coisa é a interpretação da realidade e aí nesse ponto há um algo problemático é que as pesquisas, ainda, geralmente, costumam se focar num grupo mais restrito de casas num grupo de casas que estão em evidência, as vezes por conta da localização.⁸²

E Paulo, inclusive, dá um sinal para mim em relação a isso. Ele fala da quantidade de terreiros que existem na periferia de Maceió. Terreiros que não têm visibilidade, nem participam da vida política e religiosa.

[...] ali na R. dos Timbiras, aquelas ruas paralelas à Rua Cabo Reis, na Ponta Grossa é um celeiro de terreiros, terreiros antigos, mas a pesquisa chega muito pouco, o pesquisador chega muito pouco a esses lugares.⁸³

[...] São terreiros que têm a vida religiosa fechada em si, dentro de casa, a porta fechada, não tão participando das ações, dos encontros de governo, conselhos, então aí por conta disso é um lado da história que deixa de ser registrado.⁸⁴

Pesa-se o fato de que, sobre esses terreiros, há ainda muito o que se pesquisar, face a pouca existência de produção científica sobre o candomblé em Alagoas e suas diversas influências. Cavalcanti e Rogério (2008) atribuem essa carência, principalmente aos acontecimentos de fevereiro de 1912: o Quebra de Xangô, o que resultou num silêncio dos adeptos sem precedentes. Clébio orienta e justifica esse silêncio dos antigos adeptos:

[...] depois do Quebra, violência física, simbólica, em cima dessas pessoas de forma que, sobretudo os mais velhos são muito

ressabiados, desconfiados, muito desconfiados. Então, eles vão abrindo aos poucos, os espaços pra falar, pra contar, os mais antigos, que já foram, passaram muita coisa, até por medo, porque não falavam... os mais antigos evitavam falar do Quebra, porque era motivo de vergonha pra eles. Eles tinham vergonha de falar que apanharam, que a casa foi quebrada. Não comentavam sobre isso, pouca gente comentava.⁸⁵

Daí, eu passo, imediatamente, para uma pontuação feita por Paulo sobre o xangô em Alagoas a respeito de que ele ainda é pouco valorizado, de tal forma, que ele diz que os iniciados em Pernambuco ou na Bahia são mais prestigiados que os daqui.

O candomblé em Alagoas é muito pouco prestigiado e internamente também, mesmo dentro de Alagoas as pessoas que são iniciadas fora de Alagoas, elas têm mais prestígio do que aquelas que são iniciadas em Alagoas. Alagoas tem essa questão.⁸⁶

Passei a este ponto da leitura, porque no meu entender, isso tem muito a ver com a relação que Clébio faz sobre a autoestima dos filhos-de-santo.

Quando eu vou nesses estados, eu vejo o povo de terreiro vestido com seus axus, com suas roupas de terreiro. Em Alagoas, agora que a gente tá começando a dar os primeiros passos nesse sentido. Os nossos pais e mães-de-santo, as equedes, nossos ogans irem pros encontros, pros espaços que não são religiosos, com as roupas do seu axé. E eu noto que é mais, inclusive, as novas gerações, que tão convivendo um outro momento nos terreiros, com filhos-de-santo novos como eu que já veem de outro segmento social, de outra classe social, da Universidade, e tal, que faz esse discurso da afirmação, da autoestima. Agora que Alagoas tá começando dar os primeiros passos.⁸⁷

E com o que Clébio vai relacionar toda essa afirmação: como uma espécie de conquista do trabalho que foi realizado com o lançamento da obra de Ulisses Rafael: “Xangô Rezado Baixo” e com os “100 anos da Quebra dos Terreiros”. Porque é a partir desse momento que o silêncio dos terreiros, no sentido de produção científica, de leituras, de pesquisa vai alavancar em Alagoas.

Para a História do estado de Alagoas, o fato dos eventos de 1912 virem à tona, como pontua Paulo, será de uma relevância ímpar, no sentido de que parte da História que não vinha sendo debatida, questionada, historicizada, pesquisada, passou a tomar corpo e se sobressair de tal maneira, que obras a despeito do tema irão surgir mais tarde.

As atividades acadêmicas já vinham, na realidade, sendo desenvolvidas desde 1981, através do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), vinculado à Universidade Federal de

Alagoas (UFAL). O objetivo da criação do Núcleo, inicialmente, era o de implantar o Memorial Zumbi na Serra da Barriga. As manifestações e todo o movimento que vinham ocorrendo no país exigiam da Academia uma dinâmica voltada à pesquisa do negro no país. Trabalhos significativos nesse sentido foram realizados, como as publicações dos livros *Kulé Kulé*, entre os anos de 2005 e 2008, trazendo uma diversidade de temas em forma de artigos, em torno das questões negras e a tese de doutorado de Ulisses Neves Rafael, que vem a ser publicada mais tarde pela EDUFAL: “Xangô rezado baixo”, em 2012, já como um reflexo dos trabalhos e do interesse temático da Universidade Federal.

O perfil dos adeptos do candomblé, na visão de Paulo, tem modificado: hoje em dia, apesar de majoritariamente seja de pessoas de classe baixa, muitos jovens,

[...] com nível de instrução formal mais elevado.⁸⁸

Ao mesmo tempo, ocorre uma migração dos adeptos do candomblé para outras religiões. Esse aspecto é visível na narrativa de Edson, em relação a sua família:

Hoje, são poucos os adeptos dentro da minha família que cultuam seu próprio orixá. Eu tenho minha tia, Josenete Serafim, que é filha de Oxum com Ogum. Joseleide Serafim também, que é de Oxum, que era o Oxum da minha avó. Manoel, que é de Xangô, com Oxalá, Iemanjá. Então, eu e mais três cultuamos o orixá numa família que tem mais de 132 pessoas.⁸⁹

Conversando com Edson, posteriormente, ele diz que a maioria da família, hoje em dia, faz parte das igrejas pentecostais. E Paulo retoma essa discussão, embora não tenha demonstrado embasamento científico para isso, como ele diz:

E por outro lado, eu me pergunto porque é que as pessoas da camada mais pobre têm abdicado do candomblé geralmente por conta de religiões evangélicas, enquanto que não tenho conhecimento, por exemplo que tenha havido um êxodo dos protestantes, protestantes presbiterianos, luteranos, etc., e tal para as igrejas neopentecostais, inclusive há algumas igrejas neopentecostais que o discurso é todo construído em cima de trazer os devotos do orixá.⁹⁰

O movimento pentecostal, no Brasil, vai ganhar impulso no final da década de 1980, com o surgimento do neopentecostalismo. As igrejas pentecostais e neopentecostais já são o maior grupo religioso do país. Junto com esse fenômeno muitos jovens negros, vários adeptos do candomblé, convertem-se às novas igrejas, atraídos por uma plástica diferente que de sua religião de origem: as músicas, as danças, os ritmos. Essas igrejas se utilizam dos símbolos do

candomblé, só que de uma maneira invertida, promovendo desrespeito e violência à crença afro (FERRETI, 2008).

Essa situação preocupa Paulo, ele a denomina de migração, visto que os adeptos do candomblé estão abandonando-o para ir para outras igrejas. Ao mesmo tempo, ele se preocupa, também, com quem chega, com quem está entrando agora no candomblé.

[...] duas preocupações: em relação ao grupo que vem, o medo que tenho é de que o candomblé perca as suas bases, não só as bases de fazeres religiosos, cânticos, (palavra não identificada) porque isso tá tão registrado, tão etnografado! Mas em termos de costumes: os modos de se comportar, os modos...⁹¹

A preocupação de Paulo, nesse sentido, é de que os novos adeptos não mantenham o rigor das tradições, do respeito aos mais velhos, da importância da oralidade. Para ele, a responsabilidade dessa migração é, em parte, dos dirigentes das casas de candomblé, quando atende ou apenas se preocupa em atender as situações do cotidiano, do imediato, deixando de lado questões existenciais, transcendentais, de conforto ao espírito.

[...] devotos do orixá e sacerdotes têm o seu ponto de culpa, na medida em que o candomblé se materializa demais, se torna o lugar aonde se vai com vias de alcançar coisas materiais, de alcançar conforto de vida, ou de alcançar posição social ou de resolver questões muito cotidianas, enquanto o extra cotidiano poucas vezes é abordado.⁹²

Como se nos terreiros os aspectos espirituais fossem esquecidos. Isso contraria, por exemplo, o que Wellington fala, quando diz que é no terreiro que ele encontra seu apoio e refúgio; ou quando Edson narra sobre o apoio que recebe dos orixás e das entidades:

D. Visão, [...] me dá vários conselhos [...] chega próximo a mim. D. Padilha [...] quando o filho há de cair no abismo ela ir e tirar. Os exus [...] tem me livrado. Oxaguiã, como orixá que me acolheu e até hoje nunca me desamparou. Yemanjá como mãe, como soberana, como senhora de todas as cabeças, vem me livrando de tudo quanto há de ruim. Sempre uma mãe zelosa.⁹³

O Quebra de 1912, de fato, permeia, em grande parte, a história do xangô alagoano, ele influencia em diversos aspectos dessa história. É inegável. Se faz tão importante e presente, que no centenário do Quebra, quando o professor Clébio Araújo assume a vice-reitoria da UNEAL, ele desenvolve o projeto “Xangô Rezado Alto – O Centenário do

Quebra”, de afirmação dos 100 anos do Quebra, e intitulado com esse nome fazendo um contraponto ao xangô rezado baixo de 100 anos atrás.

Então, nós fomos à Brasília, conseguimos o recurso e fizemos um projeto que durou uns 6 meses, que envolvia: seminários, palestras, encontro estadual de religiosos de matriz africana e que culminou com um grande cortejo no centro da cidade de Maceió, com todo mundo que era de terreiro.⁹⁴

Mais uma vez ele se empolga ao narrar esse acontecimento. A ideia nasceu em Arapiraca, na Universidade estadual, mas o projeto culminou com um cortejo, no período da tarde, de filhos-de-santo realizado no trajeto que percorreu toda a R. do Sol da capital alagoana, com chegada à Praça Floriano Peixoto (Praça dos Martírios). No percurso, foram rendidas as devidas homenagens ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, onde guardam-se a coleção Perseverança, composta de peças que foram recolhidas nos terreiros após o Quebra de 1912, e à Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a qual foi erguida por negros em 1820. Chegando à praça, os discursos e os shows foram aclamados pela população dos terreiros (ALAGOAS 24 HORAS, 2012)⁹⁶.

As atrações ocorreram nos dias 01 e 02 de fevereiro, e participaram do evento: Comunidade de Terreiros de Alagoas; Coletivo Afro-Caeté; Boi Alegria; Boi Xique-Xique; Maracatu Axé Zumbi; Maracatu Nação Corte de Airá; Baque Alagoano; Afoxé Odo Iyá; Afoxé Oju Omim Omorewá; Airê Iorubá; Escola de Samba Girasol; Guerreiros Quilombola; Wilma Araújo; Igbonan Rocha; Orquestra de Tambores e banda Vibrações, no dia 01. Jurandir Bozo; Coco de Roda Xique-Xique; Coco de Roda Pau-de-Arara e Mariene de Castro, no dia 02.

⁹⁶ Disponível em: < <http://www.alagoas24horas.com.br/520568/xango-rezado-alto-celebra-a-memoria-do-conhecido-quebra-de-1912/>>.

Figura 33 – Cartaz de divulgação da celebração em memória do Quebra de 1912

XANGÔ rezado alto
uma celebração à memória do QUEBRA de 1912

1º de fevereiro - quarta feira	2 de fevereiro - quinta feira
20h - WILMA ARAÚJO - "Tributo aos 70 anos de CLARA NUNES"	19h30 - Afoxé Odô Iyá
21h - IGBONAN ROCHA - "Coisa de Nêgo..."	20h30 - Jurandir Bozo - Show "Pros pés"
22h - Orquestra de Tambores	21h30 - Show com MARIENE DE CASTRO
23h - Vibrações	
00h - CELEBRAÇÃO com vinte e cinco ogãs	

Local: Praça dos Martírios Programação completa: <http://xangorezadoalto.blogspot.com/p/programacao-geral.html>

Fonte: Blog "O Poeta e Palhaço, 2012.⁹⁷

O Projeto teve apoio financeiro do Fundo Nacional de Cultura, do Ministério da Cultura e da própria Universidade estadual. Teve como parceiros: Universidade Federal de Alagoas (UFAL); Centro de Ensino Superior de Maceió (CESMAC); Secretaria de Estado da Cidadania, Mulher e Direitos Humanos; Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas; Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas; Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas; Secretaria de Estado da Educação; Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/AL); Braskem; Comunidades Terreiros de Alagoas; Cojira/AL Articulação pela Cultura Popular Afro Alagoana e Instituto Zumbi dos Palmares.

Na ocasião, o governador Teotônio Vilela pediu desculpas em nome do estado. A babalorixá Mirian⁹⁸, representante das religiões de matriz africana, a qual fez a revista do batalhão da Polícia Militar (TRIBUNA HOJE, 2012)⁹⁹.

⁹⁷ Disponível em: <<http://opoetaepalhaco.blogspot.com.br/2012/01/xango-rezado-alto-centenario-do-quebra.html>>.

⁹⁸ O jornal "Tribuna Hoje" se equivocou e publicou o nome de mãe Neide, como representante das religiões afro que revistou a tropa militar. Clébio narra que foi Mirian e posteriormente confirma quando eu o questiono sobre a publicação. Também busquei informações com outras pessoas que participaram do evento e os mesmos confirmaram que foi mãe Miriam.

⁹⁹ Disponível em: <<http://www.tribunahoje.com/noticia/168953/cidades/2016/02/03/grupos-afro-lembram-quebra-de-xango-de-1912-na-praca-dos-martirios.html>>.

Mãe Miriam passou a tropa da Polícia Militar em revista, com todos batendo continência pra ela e o governador fez o pedido de perdão público aos terreiros, pelo Quebra de 1912, reconhecendo os prejuízos históricos, simbólicos, psicológicos⁹⁵

Foi uma ocasião significativa, muito embora, em termos de ações públicas em prol do negro em Alagoas, há algumas críticas e Clébio salienta isso:

*Então eu acho que muita gente diz assim:
- Ah! O governador pediu perdão, mas cadê as políticas, cadê efetivamente e tal...⁹⁶*

Nesse sentido, Clébio é mais otimista. Para ele, o processo é lento e esse evento já foi um avanço, mesmo que esse pedido de desculpas seja mero acontecimento formal, mas foi algo noticiado nacionalmente e publicado em Diário Oficial do Estado, inclusive.

As políticas são uma construção no dia a dia no campo do enfrentamento, da militância e tal. Agora, um pedido de perdão público, ele tem um valor emblemático muito grande, que ele foi feito publicamente,⁹⁷

Clébio é, antes de tudo, uma pessoa motivada, entusiasmada pelo que faz. Se engaja em suas lutas. Esse evento foi, principalmente para se resgatar a autoestima dos filhos-de-santo, e esse processo é lento e árduo para os que estão envolvidos. Aspectos que não se viam na década de 1980 até 1990, agora já começam a serem vistos. Ele dá destaque a isso:

Hoje, quando a gente chama, por exemplo, seminário de povos de terreiro, vai um monte de gente, todo mundo vestido, com seu axó, com suas guias... ninguém via isso nos anos [19]80, até os [19]90, em Maceió. Era todo mundo vestido normalmente, no máximo com um lençozinho disfarçado na cabeça pra não chamar muito atenção.⁹⁸

São situações mínimas, mas que têm que ser enaltecidas, porque são questões que vão sendo afirmadas aos poucos. E a Academia é responsável por isso, a partir do momento que vai incrementando seu curriculum, contratando professores e pesquisadores especialistas. É um ponto em que Clébio chama a atenção, pois enquanto estudante da Universidade Federal de Alagoas, não se tinha nem com quem debater o assunto. E é quando vem o pesquisador de fora nos chamar a atenção e vem apresentar, academicamente, o Quebra de xangô em Alagoas.

Eu fiz História, passei pela academia e ouvi falar que houve o Quebra. A gente não tinha nem com quem discutir isso, porque não

tenham lido e escrito sobre isso. Foi preciso Ulisses vir de Sergipe pra cá como pesquisador, pesquisar o Quebra em Alagoas, porque não houve um pesquisador alagoano que fizesse uma tese, uma dissertação sobre o Quebra.⁹⁹

A partir desse momento, as coisas tomam outro fôlego, começam a ter outra visibilidade e quando a Academia toma essa mudança de atitude, ela passa a interferir diretamente no povo dos terreiros e em sua autoestima, tendo consciência que é um processo lento, desafiador, mas que a partir de agora passa a ser corrente, constante.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando iniciei essa pesquisa, enfrentei algumas dificuldades. Uma delas era o tempo, pois tinha que conciliar algumas atividades extras mestrado: trabalho, família, filhos, por exemplo. Não que aqui seja um lamento, mas era preciso desdobrar-me e dar conta de tudo. Outra dificuldade foi o fato de ter acabado de conhecer o conceito de cápsulas narrativas. Essas me foram apresentadas por meu orientador. Confesso que inicialmente não acreditava que fosse chegar ao que eu queria em princípio, face às imposições que as cápsulas exigiam e uma delas seria o anonimato inicial do objeto de pesquisa ao entrevistado, mas Caldas, meu orientador disse que eu ficasse tranquila que tudo iria dar certo. Realmente, no final, me surpreendi com o resultado. Por fim, foi, em meio a essas atribulações, estabelecer um ritmo de leitura e escrita. E aí, realmente, não foi um ritmo sequencial. Esse período foi de ajustes com os horários do trabalho, as pausas com os filhos e a família. Tentei administrar da melhor maneira. Tenho total consciência de que isso só me foi possível, porque tive um orientador especial que depositou em mim plena e total confiança e acreditou em minha autonomia e maturidade. Então foi um processo de crescimento. Em nossos encontros, Caldas sempre me dizia que eu teria que encontrar o prazer da escrita. E assim ocorreu. Não posso dizer, aqui, que em certos momentos não tenha havido sofrimento, como é tão comum aos mestrados, mas foram sofrimentos passageiros. O prazer na escrita aconteceu e na medida em que eu encontrava minhas respostas, ia me motivando mais ainda.

A primeira consideração sobre a pesquisa foi na fase de seleção do mestrado quanto ao título do projeto, onde eu o intitulava “Candomblé ou Xangô em Alagoas”. Professora Maria de Lourdes Lima, na ocasião, me questionou o título e ainda fez um adendo, adicionando uma interrogação ao fim do título, mas hoje, chego à conclusão que foi uma das essenciais intervenções para minha pesquisa, pois durante todo o processo de desenvolvimento, essa interrogação permeou meus questionamentos, em o que utilizar no meu texto: candomblé, ou xangô?

A resposta (ou seria a decisão?) veio praticamente no fim da pesquisa, quando defini o título dela: “Filhos-de-santo, História e Candomblé: Narrativa e Experiência do Xangô em Alagoas. O porquê dessa definição? Explico:

Primeiramente, porque candomblé no título se manteve? Ocorre que esse é o termo utilizado com mais frequência em meu referencial básico, a começar por Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Raul Lody, Roger Bastide, Pierre Verger e do mesmo modo, autores contemporâneos, a exemplo de Reginaldo Prandi, Volney Berkenbrock, Luis Nicolau

Parés e José Beniste. Obviamente que encontramos outras denominações para o que chamamos de religiões de matriz africana: macumba, catimbó, tambor de mina, enfim, uma infinidade de denominações. Conforme Prandi (2001c, p. 44):

[...] em Pernambuco é denominado xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com sua nação oió-ijexá. Outra variante iorubá, esta fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor-de-mina nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem bantu, especialmente os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor-de-mina maranhense.

Portanto, o termo generalizado entre os intelectuais é candomblé e como me encontro no meio acadêmico, nada mais lógico que eu mantenha o candomblé no título.

E segundo, porque xangô no subtítulo? Porque se trata de uma questão territorial. Tanto em Alagoas como em Pernambuco, o culto ao orixá Xangô tem uma expressão e um significado muito relevante, ao ponto da denominação se estender ao culto. Também por uma questão acadêmica: resolvi seguir duas obras, que a meu ver, são estudos imprescindíveis para a história dos terreiros em Alagoas: “Xangô Rezado Baixo”, de Ulisses Rafael, e “O Xangô Nunca se Quebra”, de Irinéia Santos, ambos referindo-se ao evento da quebra dos terreiros em 1912. Além desses dois pesquisadores, temos ainda como um referencial de consulta, o documentário “1912, O Quebra de Xangô”, com roteiro e direção de Siloé Amorim. No meu entendimento, eis a explicação considerável ao título e subtítulo dessa pesquisa.

A segunda consideração a fazer é quanto ao meu problema inicial: o de buscar um significado religioso e histórico nas narrativas dos filhos-de-santo; descobrir o que os levou a serem filhos-de-santo; descobrir o conhecimento deles sobre sua religião, enfim, extrair das cápsulas elementos significativos para a história do xangô em Alagoas.

A resposta para o problema é dada na quarta parte do trabalho, no capítulo “Leitura”, o qual dividi em quatro partes: “A Família”, “Os Estudos”, “A Religião” e “O Contexto Histórico-Religioso”, onde absorvo das narrativas essas questões elencadas.

Meu primeiro questionamento: o de descobrir o porquê deles terem se tornado filhos-de-santo, vem logo no início das narrativas: Paulo Victor, Edson e Igbonan nascem no candomblé, herdaram de seus parentes o legado do candomblé, crescem no terreiro e lutam por permanecer nele. A trajetória de Paulo é de um pertencer e negar-se à religião. Ele transita nos mundos do candomblé e do catolicismo, mas é ele, na adolescência, que decide fazer os votos da religião, mesmo contrariando sua mãe. Edson tem uma batalha de preservar suas raízes

familiares. Seu receio é de que se perca essa tradição em sua família. E Igbonan contraria a vontade de sua mãe, que não acreditava que ele conseguisse lidar com todo o sacrifício que a religião impõe ao filho-de-santo, muito embora, estando ele longe de sua casa religiosa, deixa de estar participando cotidianamente das obrigações de um terreiro e por consequência, de seus sacrifícios. Mas ele mantém uma forte relação com sua religiosidade, com seus orixás e demonstra total apego a eles nas decisões de sua vida. Quanto ao Wellington, buscou no candomblé um refúgio que talvez ele não teve na infância e adolescência com a separação dos pais. O candomblé lhe deu um acolhimento e uma família, ao mesmo tempo. Clébio é o incansável andarilho em busca de suas raízes. De família evangélica, encontra no candomblé mais um desafio e se entrega ao mundo religioso, porém passa por algumas mudanças, até que encontra o candomblé nagô em Arapiraca, se identifica fortemente e faz sua iniciação. Em todos os narradores, a questão de pertencimento é muito forte e o envolvimento de uns e outros é coerente com as individualidades de cada um.

O sentimento de pertencimento está relacionado aos laços familiares, ao indivíduo que pertence a uma dada sociedade, ou comunidade, onde criam-se vínculos, referências, formam-se valores. Um pertencimento que está relacionado à identidade, mas que não seja algo estático. Outrossim, há mudanças, transformações, trânsito, pois o indivíduo é formador de sua própria identidade, ou seja, de sua cultura, de suas ações (BAUMANN, 2005).

Sobre o entendimento dos filhos-de-santo a respeito da sua religião, o que menos demonstrou foi Wellington, mas não por não conhecer, mesmo porque, trata-se de um sacerdote, um babalorixá, com anos de experiência, mas pela característica que ele impôs à narrativa, sempre se “policiando”, como que não quisesse demonstrar algo a ser revelado. Em alguns momentos da narrativa, eu percebia um certo constrangimento, em outros momentos, percebia certo controle do que falava. É interessante, que, enquanto Wellington tem o controle da fala, pontuando-a, Igbonan, com a mesma responsabilidade de não poder falar os segredos da religião, não tem todo esse controle, por isso os espaços de silêncios e reticências. São formas diferenciadas de dominar a narrativa. Paulo Victor demonstra um entendimento muito significativo em torno das questões que envolvem o candomblé. Seu texto é construído num tom crítico. Em alguns momentos se coloca de maneira equivocada, mas são suas impressões e essas não podem ser descartadas, são válidas, mas faço um contraponto sobre duas colocações feitas por ele: a primeira é sobre a valorização do folclore em Alagoas. Segundo ele, apenas os que assumem os aspectos europeizados são os valorizados, mas demonstro que a maioria dos folguedos do estado possuem elementos de matrizes africanas, indígenas e europeias. E o segundo ponto é sobre as questões do conforto espiritual que ele não consegue

observar no candomblé, em seus ritos, o que não é demonstrado nas narrativas de Edson e Igbonan, onde ambos encontram um conforto espiritual. Fica a dúvida se o fato de Paulo transitar pelo candomblé e pelo catolicismo não faz com que essa sensação seja mais latente. Talvez isso o perturbe. Em relação a Edson, é bastante conhecedor de suas obrigações como filho-de-santo. Detalha primorosamente sua relação com orixás e entidades. A particularidade de Edson em relação aos demais, é que ele adentra ao mundo da umbanda, referindo-se às pombas-giras e aos exus, um aspecto do xangô alagoano, devido às interrelações existentes ocorridas. Clébio tem uma experiência recente no candomblé em relação aos demais narradores mas, no entanto, é um pesquisador, e como tal, tem um conhecimento vasto sobre as questões de sua religião, mas sua narrativa volta-se muito mais para um contexto histórico que religioso, porque Clébio é um agente da cultura. Ele é aquele pesquisador que ao mesmo tempo em que pesquisa, se envolve com seu objeto, um trabalho quase que antropológico. Já Igbonan, só consegui que ele tratasse da questão religiosa na segunda cápsula. É um filho-de-santo de grande conhecimento a respeito de sua religiosidade e se diferenciados demais por pertencer a uma casa da Bahia e não de Alagoas. Por conta disso, critica alguns posicionamentos dos terreiros alagoanos e estranha algumas condutas dos rituais, por isso não frequenta nenhuma casa em Maceió, mas mantém-se vivo na religião pela crença que tem nos orixás. Em sua fala, ocorre alguns contrapontos. Um deles é a respeito dos ritos, que ele diz ser diferente dos da Bahia, por conta, justamente, das interrelações que existiram na construção do xangô em Alagoas, acreditando ser o candomblé da Bahia ser um candomblé mais puro. Porém o que de fato ocorre, é que o culto afro sofre interferências de outras relações desde a África e nem chega puro ao Brasil, do mesmo modo que não chega, não permanece, porque precisa sobreviver e uma das maneiras de se manter vivo foi estabelecendo relações com outros cultos.

O último questionamento que impus como problema da pesquisa é sobre os aspectos históricos nas narrativas dos filhos-de-santo. De fato, só vou observar com mais evidência esse elemento, nos textos de Paulo e Clébio. Nos demais, há uma intenção em abordar apenas aspectos familiares e religiosos. Wellington demonstra um interesse em sua narrativa sobre a história do negro, mas não adentra a nenhum conteúdo em especial, tampouco fala de um contexto histórico em Alagoas. Com Edson se passa o mesmo. Ele se atém apenas as suas questões religiosas, realmente. Igbonan, é compreensível, por ter sido feito na Bahia e sua experiência maior ser naquele estado e não neste. Não narra nada em relação a Alagoas, exceto pelas diferenças que ele vê entre os cultos de lá e os daqui. Já Paulo se refere ao Quebra de 1912, aos costumes da década de 1960, a origem do interesse da Academia pelo

candomblé nas décadas de 1980/1990, ao movimento pentecostal que subtrai dos terreiros seus filhos-de-santo nas décadas de 1980 e 1990. Por sua vez, a narrativa de Clébio tem uma construção de quem sabe contar história e de envolver a quem o ouve. Mas destaco em seu texto: a migração do homem do sertão para a capital, na década de 1970, o centenário do Quebra de 1912 e a questão da autoestima dos filhos-de-santo que vem sendo retomada a passos lentos, mas constantes, sendo essas duas questões inter-relacionadas, pois uma das intenções das comemorações do centenário do Quebra, foi justamente erguer a autoestima dos adeptos do candomblé.

Após o término de minha “Leitura”, volto a ouvir a palavra de Caldas no início de nossos encontros: “calma, você vai chegar aonde quer”. “Você vai responder aos seus questionamentos”. O fato é que termino a dissertação com todas as minhas perguntas respondidas e o melhor, com a possibilidade de fazer outras leituras com as cápsulas realizadas. Não há uma única leitura a ser realizada, uma única interpretação. O viés que eu defini para essa dissertação foi este apresentado, mas as cápsulas estão transcritas. A pontuação que eu dei a ela pode ser realizada de outra forma. Depende do olhar que as ver.

Espero ter contribuído não só com a história do xangô em Alagoas, sob uma perspectiva diferente, o olhar de quem faz parte da religião, pois não sou eu quem direcionou a construção do texto, apenas servi de “transcriadora”. Mas também espero ter contribuído com a História Oral. Não uma História Oral qualquer, mas essa que lhes apresento: desafiadora, há quem diga, que uma História Oral ao contrário, pois elimina o jogo de perguntas e respostas tão comuns às histórias orais. É preciso encará-la, talvez de uma forma lúdica, artística, compreender que o narrador é o protagonista da pesquisa. Saber que o indivíduo é o grande fazedor de sua história e não precisa, necessariamente, ser o grande herói ou o gênio. Para Le Goff (1999), a vida humana é um excelente exemplo em história de vida e como para ele tudo tem história, extrai das cápsulas narrativas o que pude observar sobre ela.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Clébio Correia de. Alagoas de Xangô. In: **A presença negra em Alagoas**. Brasília: Senado Federal, 2015. (Edições do Senado Federal, 214).
- AZEVEDO, Fernando. Manifesto dos Educadores: mais uma vez convocados. In: **Diretrizes e bases da educação**, São Paulo: Pioneira, 1960.
- BAPTISTA, Jamile Carla; FORTUNATO, Poliana. O candomblé na luta antirracista. In: LANZA, Fabio, et. al. **Cultura e religiões na contemporaneidade**. (Livro Eletrônico), Londrina-PR: UEL, Universidade Estadual de Londrina, 2013, p. 294-298. (Coleção Sociedade e Religiosidades).
- BARBOSA, Fabíola Holanda. **Experiência e memória: a palavra contada e a palavra cantada de um nordestino na Amazônia**. 2006. 182f. Tese. (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2006.
- BARROS, César Mangolin de. A ditadura militar no Brasil: processo, sentido e desdobramentos. In: _____. **Ensino superior e sociedade brasileira: análise histórica e sociológica da expansão do ensino superior (décadas de 1960/70)**. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação e Letras da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007b.
- BARROS, José D'Assunção. Os Annales e a história-problema – considerações sobre a importância da noção de “história-problema” para a identidade da Escola dos Annales. In: **História: Debates e Tendências**, v. 12, n. 2, jul./dez. 2012, p. 305-325.
- _____. Sobre a feitura da micro-história. **OPIS**, v. 7, nº 9, jul-dez 2007a, p. 167-185.
- BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62, 2015, p. 126-145.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. Da escola pública e da particular. In: **Diretrizes e bases da educação**, São Paulo: Pioneira: 1960.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais).
- _____. **O candomblé da Bahia**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Unesco/Anhembi, 1955.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENISTE, José. **Òrun Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERND, Zilé. O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2002.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: **Religião e Sociedade**, n. 17, v. 1-2, 1996, p. 90-109.

BLASS, Leila Maria da Silva. Dois de fevereiro, dia de Iemanjá, dia de festa no mar. **Proj. História**. São Paulo, n. 28, jun. 2004.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **O que é história cultural?** 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CALDAS, Alberto Lins. A noção de cápsula narrativa: a entrevista, o texto e o outro na hermenêutica do presente. In: **Caderno de Criação**, Porto Velho, Ano VI, n. 20, Out. 1999a. Disponível em: < <http://www.albertolinscaldas.unir.br/capsula.html>>. Acesso em: 17 dez. 2014.

_____. **Experiência e narrativa**: uma introdução à História Oral. Maceió: Edufal, 2013.

_____. **Nas águas do texto**: palavra, experiência e leitura em história oral. Porto Velho: EDUFRO, 2001.

_____. Seis ensaios sobre história oral. In: **Caderno de Criação**, 38/60, Porto Velho: UFRO/Centro de Hermenêutica do Presente, n.15, ano V, Porto Velho, jun., 1998.

_____. Transcrição em história oral. In: **Neo-História**, Revista do Núcleo de Estudos em História Oral. São Paulo: USP/FFLCH/DH, n. 1, nov. 1999b, p. 71-79.

CALDAS, Alberto Lins; CALDAS, Fabíola Lins. Outra história oral. In: **Caderno de Criação**, Porto Velho: UFRO/Centro de Hermenêutica do Presente, n. 30, ano IX, jun. 2003.

CALDAS, Waldenyr. **Iniciação à música popular brasileira**. Rio de Janeiro: Atica, 1989.

CANCLÍNI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidade. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

CARLOS, Ana Fani. **O lugar do/no mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Folgedos tradicionais**. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

_____. **Religiões negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARNEIRO, Henrique. As plantas sagradas na história da América. In: **Varia História**, n. 32, jul. 2004, p. 102-119.

CAVALCANTI, Bruno César; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. Maceió, cidade negra: diversidade e espacialidade de manifestações, bens e serviços afro-brasileiros. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuana; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (Orgs.). **Kulé Kulé: AFROatitudes**. Maceió: EDUFAL, 2007, p. 63-74.

CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. **Kulé Kulé: religiões afro-brasileiras**. Maceió: EDUFAL, 2008, p. 9-30

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1987.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. 5.ed. São Paulo: UNESP, 2010.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Tese (Doutorado). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Ciências da Religião, 2013.

COSTER, Eliane. **Fotografia e candomblé: modernidade incorporada?** (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, v. XXIV, 2012, p. 171-193.

CRUZ, Mariléia dos Santos. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: MEC/BID/UNESCO, 2005, p. 21-33. (Coleção Educação Para Todos).

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

DIAS, Lucimar Rosa. Quantos passos já foram dados? A questão de raça nas leis educacionais – da LDB de 1961 à Lei 10.639 de 2003. In: **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: MEC/BID/UNESCO, 2005, p. 21-33. (Coleção Educação Para Todos).

DO CARMO, João Clodomiro. **O que é candomblé?** São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos).

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo. **Estudos afro-asiáticos**. Ano 24, n. 3, 2002, p. 563-599.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANGELISTA, Daniele. Emoção não é coisa de equede: mudança de status e relações de poder no Candomblé. In: **Revista Intratextos**, v. 4, n. 1, 2013, p. 93-106.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Nacional, 1965.

FERRETI, Sergio F. Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano. In: BATISTA, P. A. N.; PASSOS, M.; SILVA, W. T. **O sagrado e o urbano. Diversidade, manifestações e análise**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 109-126.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

FRANZ, Nayara Régis. A conversão do Reino do Congo: o catolicismo africano. In: **Revista de Trabalhos Acadêmicos**, n. 6, v. 3, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48.ed. São Paulo: Global, 2003.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUERRA, Paulo de Brito. **A civilização da seca**. Fortaleza: DNOCS, 1981.

HAAG, Carlos. A saudade que mata. **Pesquisa Fapesp**, n. 172, jun. 2010, p. 86-89.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Unesp, 2006.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco; ROSA, Zita de Paula. História oral: uma utopia? In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo: USP, v. 13, n. 25/26, set.1992/ago.1993, p. 7-16.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: metodologia e história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. v. 1. (História Geral da África da UNESCO).

KNIGHT, Franklin W.; TALIB, Yusuf; CURTIN, Philip D.A diáspora Africana. In: AJAYI, J. F. A. **História geral da África: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 210, p. 875-904. v. VI.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5.ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

_____. **São Luís**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LIGIÉRO, Z. **Iniciação ao candomblé**. São Paulo: Record, 1993.

LIMA, Carlos Eduardo Ávila Casado de. A reinvenção do maracatu em Alagoas no século XXI. **III Seminário de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas**, 2013a. Disponível em: < http://www.gerts.com.br/seciri/anais_III_SECIRI/gt01/gt01_01.pdf>.

LIMA, Sandra de. Invenção e tradição: uma trajetória de resistência pelo espaço da memória. In: **Resgate Revista de Cultura**, Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, n. 13, 2004.

LIMA, V. **A família de santo nos candomblés jêje-nagô da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2013b.

LIMA JÚNIOR, Félix. **A escravidão em Alagoas**. s.ed.: Maceió, 1974.

LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOPES, Rodrigo Barbosa. **Terreiros**: um estudo sobre a umbanda como prática social. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, jul. 2011.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. 3.ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTINS, Ronaldo. **Agbon**: arte, beleza e sabedoria ancestral africana. Salvador: EDUNEB, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Nalfy, 2007.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações. Salvador: EDUFBA, 2009. (Tomo I – até o século XVIII).

MEIHY, José Carlos Sebe B. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. In: **Revista de História**, v. 2, n. 155, 2006, p. 191-203.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MELO, Alexandre. Deuses, rituais e oferendas: estudo léxico semântico do vocabulário umbandístico. In: **Ramal de Ideias**, Rio Branco-AC, Universidade Federal do Acre, n. 1. [200-].

MIRANDA, Eduardo Oliveira et.al. Símbolos do povo de santo na festa de Iemanjá: uma análise interdisciplinar entre a geografia cultural, fotografia e memória. In: **Africanias.com – Revista Científica Digital**, n. 5, Universidade Estadual de Feira de Santana-BA, 2014.

MONTEIRO, João Gouveia (Coord.). **Diálogo de civilizações: viagens ao fundo da História, em busca do tempo perdido**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2004.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. Quilombos contemporâneos no Brasil. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmem; MACÊDO, Tania. (Orgs.). In: **Brasil/África: como se o mar fosse mentira**. São Paulo: UNESP, 2006.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.

NIANE, D. T. **História geral da África: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010, v. IV.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia– limites entre religião e magia**. (Monografia – Graduação em História) UEG, Anápolis, 2005.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. In: **História, Imagem e Narrativas**, ano 4, n. 2, abr./2007, p. 176-188.

O NORDESTE. Enciclopédia Nordeste. **Pai Célio**. Disponível em: <http://www.onordeste.com/onordeste/enciclopediaNordeste/index.php?titulo=Pai+C%A9lio<r=p&id_perso=1720>. Acesso em: 12 nov. 2013.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. In: **Cadernos**, Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 28ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Brasília, n. 9, jul. 1976, p. 119-125.

OZAÍ, Antônio da Silva. **História das tendências no Brasil**. São Paulo: Proposta, 1987.

PAIVA, Kate Lane Costa de. **O conhecimento incorporado: aspectos da dança dos orixás no Candomblé**. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Artes, 2009.

PARÈS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. São Paulo: Unicamp, 2007.

PINTO, Célia Regina Jardim. Feminismo, história e poder. In: **Rev. Sociol. Polít.**v. 18, n. 36, 2010, p. 15-23.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: MARTINS, Cleo; LODY, Raul (Orgs.). **Faraimará: o caçador traz alegria**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000b, p. 174-184.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 46, jun./ago. 2000a.

_____. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 50, jun. ago./2001b, p. 44-63.

_____. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. In: **Estudos Avançados**, 18(52), 2004, p. 223-238.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p.43-58, 2001c.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001a. 590p.

_____. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Somavô, o amanhã nunca termina**. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

PRIORI, Angelo, et. al. Ditadura militar e a violência contra os movimentos sociais, políticos e culturais. In: _____. **História do Paraná: séculos XIX e XX**. Maringá: EDUEM, 2012, p. 199-213.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República**. Maceió: Edufal, 2012.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. Maceió: EDUFAL, 2013.

REIS, J. J.; GOMES, F. S. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

RISÉRIO, A. **Uma história da cidade da Bahia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado. **O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico**. (Trabalho de Conclusão de Curso). São Paulo: Faculdade de Teologia Umbandista, 2008.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **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. In: **Revista de Estudos da Religião**, mar./2009, p. 77-96.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas Fernandes. **Imagens do candomblé e da umbanda: etnicidade e religião no cinema brasileiro nos anos 1970**. (Dissertação de Mestrado) Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2009.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema Sagrada da Paraíba. In: **Qualitas Revista Eletrônica**, n. 1, v. 7, 2008, 14p. Disponível em: <<http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98>>. Acesso em: nov. 2015.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“O Axé nunca se quebra”**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. In: **Revista África e Africanidades**. Ano I – n. 1. Maio, 2008.

SANTOS, Vanessa Silva dos. **O candomblé xoroquê em Alagoas: uma introdução ao estudo dos símbolos nos espaços rituais do terreiro de Pai Manoel**. 2013. 116f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE. 2013.

SARACENI, Rubens. **O livro da criação: o estudo de Olorum e dos orixás: livro de estudo teológico umbandista**. São Paulo: Madras, 2014.

_____. **Tratado geral da umbanda: compêndio simplificado de teologia de Umbanda, a religião dos mistérios de Deus**. 2. ed. São Paulo: Madras, 2009.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2014.

SILVA, Cristiane Gonçalves; PAIVA, Vera; PARKER, Richard. Juventude religiosa e homossexualidade: desafios para a promoção da saúde e de direitos sexuais. In: **Interface – Comunicação, Saúde e Educação**, v. 17, n. 44, jan./mar. 2013, p. 103-117.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5.ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVÉRIO, Valter Roberto (Ed.). **Síntese da coleção história geral da África: pré-história ao século XVI**. Brasília: UNESCO, 2013.

SUDENE. **As secas do Nordeste**. Recife: SUDENE, 1979.

TAMANO, Luana Tieko Omena. **Arthur Ramos e a mestiçagem no Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2013.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **Metamorfose das Oligarquias**. Curitiba: HD Livros, 1997.

VALLADO, Armando. **Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil**. São Paulo: Pallas, 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. 4.ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevich. **História da África e dos africanos**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

VOLDMAN, Daniele. Definições e usos. In: AMADO, Janaina C. FERREIRA, MORAES, Manieta de (Coords.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Cultura escrita e escravidão**: reflexões em torno das práticas e usos da escrita entre escravos no Brasil. 25ª Reunião Anual da ANPED, Bragança-SP: Universidade São Francisco, Caxambu, 29 set./02 out. 2002.