

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

**BÁRBARA LUNA DE ARAÚJO**

**“JEJE NÃO É ÁGUA, JEJE É RAÍZ QUE ESTRONDA”: REAFRICANIZAÇÃO E  
LUTA POR RECONHECIMENTO NO DISCURSO DE UMA IALORIXÁ  
PESSOENSE**

JOÃO PESSOA

2021

BÁRBARA LUNA DE ARAÚJO

**“JEJE NÃO É ÁGUA, JEJE É RAÍZ QUE ESTRONDA”: REAFRICANIZAÇÃO E  
LUTA POR RECONHECIMENTO NO DISCURSO DE UMA IALORIXÁ  
PESSOENSE**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Teresa Cristina Furtado Matos

JOÃO PESSOA

2021

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

A663j Araújo, Bárbara Luna de.

"Jeje não é água, Jeje é raiz que estronda" :  
reafricanização e luta por reconhecimento no discurso  
de uma ialorixá pessoense / Bárbara Luna de Araújo. -  
João Pessoa, 2021.  
135 f. : il.

Orientação: Teresa Cristina Furtado Matos.  
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Religiões de origem africana. 2. Candomblé. 3.  
Luta por reconhecimento. 4. Reafricanização. I. Matos,  
Teresa Cristina Furtado. II. Título.

UFPB/BC

CDU 259.4(043)

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

**ATA Nº 17/2021 - PPGS (11.01.15.73)**

**Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO**

**João Pessoa-PB, 31 de Agosto de 2021**

**ATA DA REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DA BANCA EXAMINADORA COMPOSTA PARA AVALIAR O(A) ALUNO(A) BARBARA LUNA DE ARAUJO.**

Aos 31 dias do mês de agosto de 2021, às 14h30, por videoconferência (<https://meet.google.com/xyc-mukz-hqq>) conforme Portaria 90/GR/REITORIA/UFPB; Comunicado nº 02/2020/PRPG/UFPB; Portaria PRPG nº 54/2020; Portaria 36/CAPES, realizou-se a sessão pública de defesa de Tese, intitulada: "**JEJE NÃO É ÁGUA, JEJE É RAIZ QUE ESTRONDA: REAFRICANIZAÇÃO E LUTA POR RECONHECIMENTO NO DISCURSO DE UMA IALORIXÁ PESSOENSE**" apresentada pelo(a) discente Bárbara Luna De Araújo, estando a Comissão Examinadora composta pelos docentes: Teresa Cristina Furtado Matos (presidente); Sergio Botton Barcellos (membro interno); Antonio Giovanni Boaes (membro externo); Ivonildes Fonseca (membro externo); Violeta Maria De Siqueira Holanda (membro externo). Dando início aos trabalhos, o(a) professor(a) Teresa Cristina Furtado Matos, na qualidade de Presidente da Comissão, convidou os demais integrantes da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida foi concedida palavra ao(a) defendente para expor uma síntese de sua Tese que, após, foi arguida pelos membros da Comissão Examinadora. Encerrado os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Tese, à qual foi atribuído o seguinte conceito de APROVADA. A seguir foi encerrada a reunião, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com a Lei, expedir o respectivo Diploma de **DOUTORA EM SOCIOLOGIA**. O presidente da banca assina sozinho e em nome de todos, conforme artigo 17, parágrafo único, da Portaria PRPG nº 54/2020.

**OBSERVAÇÕES DA BANCA EXAMINADORA**

*(Assinado digitalmente em 13/10/2021 10:54)*  
**FREDERICO VICTOR ACIOLY MOTA GOMES**  
*ASSISTENTE EM ADMINISTRACAO*  
*Matrícula: 2424822*

*(Assinado digitalmente em 31/08/2021 17:36)*  
**TERESA CRISTINA FURTADO MATOS**  
*PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR*  
*Matrícula: 1657550*

**Processo Associado: 23074.088228/2021-37**

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: **17**, ano: **2021**, documento (espécie): **ATA**, data de emissão: **31/08/2021** e o código de verificação: **371562902c**

*Para minha avó, Maria de Lourdes Araújo, a  
Oxum mais bonita (In Memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

A Iemanjá por ser a força que me impulsionou para frente todas as vezes que pensei em desistir.

A Oxalá por ter me proporcionado serenidade e sabedoria mesmo nos momentos mais difíceis.

A Mãe Renilda de Oxóssi por sua luta, por sua representatividade, por suas ações coletivas pelo povo do santo, e, por fim, pelo encontro que proporcionou a construção desse trabalho. A sua receptividade ao meu “querer saber para a universidade” foi fundamental nessa jornada. Obrigada por ter compartilhado comigo as suas histórias. Sem a sua vontade, força e determinação de ser quem é, nada disso seria possível.

A Cris, minha orientadora, que desde o dia que me aceitou como aluna e orientanda nunca mais soltou a minha mão. Nas situações mais difíceis esteve presente para lembrar o quanto eu era capaz. Obrigada por não ter desistido de mim. Obrigada por tanto acolhimento e empatia. Acredito que tudo acontece no tempo certo e pelas mãos de quem tem que realizar. Esse trabalho é fruto da nossa parceria. Somente ao seu lado ele seria possível. Por tudo que não cabe no papel, serei eternamente grata.

A Giovanni Boaes por ter me acompanhado desde a defesa do projeto, sempre trazendo contribuições certeiras que me proporcionaram momentos de muito aprendizado. Você é inteligente, generoso e trabalhador, uma inspiração para mim. Obrigada por tudo, pelo que não tem preço.

A Leozinho, na esperança que um dia o *“amontoado de letras sobre a África”* que eu lia enquanto você crescia faça algum sentido e você sinta um pouquinho de orgulho do que escrevi aqui. Foi tudo por e para você filho. Te amo infinito.

A Midian Carlos de Araújo e Bruna Luna de Araújo, minha mãe e minha irmã, pelo apoio incondicional. Tem um ditado que diz que é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança, foi só quando eu entendi isso e voltei para perto de vocês que essa tese se tornou viável, e todo o resto da vida fluiu.

Às amigas da graduação Mercês Santos, Natalia Paulino, Cecília Rito e Karina Leão pelo socorro sempre presente. Em especial, à Natália e Karina que, em uma das tantas crises da

escrita, dividiram comigo um sushi horrível, em um restaurante de gosto duvidoso, enquanto me falavam *“é óbvio que você não vai desistir do doutorado. Passemos ao próximo ponto”*. Elas ainda não sabem, mas esse encontro foi fundamental para que eu percorresse o longo caminho de volta para mim mesma.

A Bruno Lira, colega de turma do doutorado que, rapidamente, virou amigo. Obrigada pelos debates, pelas trocas e pelo incentivo durante todo o processo.

A Marcus Ianoni, pela ajuda e incentivo sempre presente e por ter feito a tradução do resumo para o inglês.

A CAPES pela bolsa concedida para a realização do doutorado. Sem esse investimento, jamais teria conseguido concluir minha trajetória acadêmica.

Por fim, gostaria de agradecer a mim mesma. Eu não desisti, e isso é gigante.

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar os movimentos de reafricanização do candomblé de João Pessoa, na Paraíba, a partir do discurso da ialorixá Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque. Entende-se por movimentos de reafricanização as tentativas das comunidades afrodescendentes de retomarem os valores africanos para resgatarem ou construírem tradições que expressem a particularidade de uma identidade negro-orientada. A tradição dos estudos sobre o tema tem demonstrado que os terreiros reafricanizados promovem, através de modificações no culto, uma maior aproximação com o modelo religioso africano contemporâneo, mas pontuam também que esse movimento não se dá de forma absoluta, mesmo quando os envolvidos nessa busca acreditam em uma pureza ritual. Cada grupo possui uma especificidade e uma forma diferente de processar esses diálogos com o continente africano e se, por um lado, há muitos trabalhos sobre o tema, por outro, a forma como o fenômeno acontece no campo religioso afro-paraibano tem sido pouco explorada. Assim, esta pesquisa tem uma perspectiva empírica e realizou-se com base na análise de documentos sobre a ialorixá disponíveis na internet e de dados recolhidos no campo. Os resultados alcançados apontam para uma reafricanização no terreiro investigado, baseada na concepção de força ritual (quanto mais perto dos rituais africanos, mais forte e mais legítimo é o culto), na descatalização (rejeição ao sincretismo com uma religião de origem colonial e hegemônica) e em um discurso anticolonial associado a uma estratégia política de luta por reconhecimento e de marcação das diferenças.

Palavras-chave: Candomblé; Luta por reconhecimento; Reafricanização.

## **ABSTRACT**

This work aims to analyze the re-Africanization movements of candomblé in João Pessoa, in Paraíba, from the discourse of the ialorixá Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque. Reafricanization movements are understood as the attempts of Afro-descendant communities to retake African values to rescue or build traditions that express the particularity of a black-oriented identity. The tradition of studies on the subject has shown that the Reafricanized temples promote, through changes in their worship, a greater approximation with the contemporary African religious model, but they also point out that this movement does not take place in an absolute way, even when those involved in this quest believe in a ritual purity. Each group has a specificity and a different way of processing these dialogues with the African continent, and if, on the one hand, there are many works on the subject, on the other hand, the way in which the phenomenon occurs in the Afro-Paraíba religious field has been little explored. Thus, this research has an empirical perspective and was carried out based on the analysis of documents about the ialorixá available on the internet and data collected in the field. The results achieved point to a re-Africanization in the investigated temple, based on the concept of ritual force (the closer to African rituals, the stronger and more legitimate the cult), on de-Catholicization (rejection of syncretism with a religion of colonial and hegemonic origin) and in an anti-colonial discourse associated with a political strategy of struggle for recognition and the marking of differences.

Keywords: Candomblé; Fight for recognition; Re-Africanization.

## LISTA DE FIGURAS E TABELAS

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1 – Mãe Renilda em sessão solene -----                            | 63  |
| Figura 2 – Mãe Renilda no programa Dedim de Prosa -----                  | 66  |
| Figura 3 – Representação de Ossaim -----                                 | 68  |
| Figura 4 – Entrada do Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana -----                    | 71  |
| Figura 5 – Mãe Renilda Dia Internacional da Mulher -----                 | 104 |
| Figura 6 – Iemanjá Degolada -----                                        | 120 |
|                                                                          |     |
| Tabela 1 – Documentos recolhidos na internet -----                       | 33  |
| Tabela 2 – Notícias sobre religiões de matriz africana (2018/2020) ----- | 111 |

## SUMÁRIO

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introdução -----                                                          | 9   |
| 1. Um esforço de pesquisa -----                                           | 13  |
| 1.1. O lugar de fala -----                                                | 13  |
| 1.2. Uma perspectiva teórica -----                                        | 15  |
| Uma perspectiva metodológica -----                                        | 26  |
| 2. As configurações de um campo -----                                     | 38  |
| 2.1. O campo teórico das religiões afro-brasileiras -----                 | 38  |
| 2.2. O campo religioso afro-pessoense -----                               | 54  |
| 3. “Jeje não é água, jeje é raiz que estronda” -----                      | 62  |
| 4. “Mas, eu posso chamar a senhora de Renilda?” -----                     | 94  |
| 4.1. Uma mulher de muitas causas -----                                    | 98  |
| 4.2. O que há num nome? Racismo religioso e luta por reconhecimento ----- | 108 |
| Conclusão -----                                                           | 125 |
| Referências Bibliográficas -----                                          | 129 |

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho teve por objetivo analisar os movimentos de reafricanização no candomblé de João Pessoa e seus impactos sobre o discurso da ialorixá Mãe Renilda de Oxóssi. Faz-se mister destacar que entendemos por reafricanização as tentativas, pela comunidade de afrodescendentes, de retomada dos valores africanos perdidos na diáspora<sup>1</sup>.

Entendo que, como toda crença, as religiões de matriz africana acompanharam as mudanças socioculturais do país. Se, durante um longo período, no intuito de sobreviver à opressão e ao silenciamento, essas religiões sincretizaram-se com o catolicismo, já a algum tempo, elas fazem o movimento contrário, buscam se aproximar dos elementos africanos que legitimam sua luta por reconhecimento. É o movimento chamado de “reafricanização”<sup>2</sup> que surgiu desde às primeiras viagens dos sacerdotes e sacerdotisas brasileiras à África, funcionando no sentido de oferecer uma garantia de pertencimento a um grupo de indivíduos que “supostamente” possuíam um passado em comum. Sendo assim, o problema central abordado por essa pesquisa girou em torno de entender os usos e os sentidos dos elementos de reafricanização presentes no discurso de Mãe Renilda de Oxóssi, ialorixá pessoense, sacerdotisa do Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana. Mas, o caminho que me levou até a configuração final dessa pesquisa foi longo.

Em junho de 2015 fui convidada para fazer uma pesquisa antropológica que daria subsídio ao documentário “Mulheres de Terreiro” cuja personagem principal seria Mãe Renilda de Oxóssi. Não conhecia Mãe Renilda, a não ser pelo que a produtora do filme havia me contado sobre ela. Um mês depois, nas férias de julho, decidi levar meu filho para conhecer o aeroporto de João Pessoa. Era fim de tarde e quando estávamos passeando no hall de entrada me chamou a atenção o desembarque de uma mãe de santo. A identifiquei como sacerdotisa das religiões de matriz africana pelas vestes e pelo turbante que trazia cobrindo a cabeça. Ela vinha empurrando um carrinho para transporte de malas e conversava com outras pessoas sobre um evento que acabara de participar em Brasília. Fiquei encantada com a presença dela ali, naquele local público, carregando as suas tradições com a cabeça erguida e um porte de rainha. Nunca a tinha visto. Na ocasião, não consegui descobrir o seu nome, mesmo assim eu tive a certeza de

---

<sup>1</sup> Ver Prandi (1991; 1998) e Silva (1995).

<sup>2</sup> Alguns teóricos chamam o fenômeno de africanização, outros de reafricanização ou ainda (re) africanização. Optei aqui pelo segundo termo uma vez que entendo que a umbanda (porta de entrada de Mãe Renilda nas religiões de origem africana) tenha sua origem na macumba e na cabula. Portanto, ao passar para a nação Jeje-Savalu, Mãe Renilda teria reafricanizado o seu culto.

que se tratava de Mãe Renilda, fato que eu comprovaria alguns meses depois quando fui apresentada a ela no âmbito do citado projeto. Desse encontro fortuito com Mãe Renilda no aeroporto de João Pessoa até a decisão da análise do seu discurso na minha tese de doutorado, foram muitos os caminhos e descaminhos. Por questões políticas, o citado documentário não foi finalizado. Concomitantemente a isso, passei na seleção do doutorado e iniciei meus estudos em 2016 com o desejo de fazer pesquisa de campo no nagô recifense, afinal, é lá que estão fincadas as minhas raízes. Em nenhum momento pensei que voltaria a ter contato com Mãe Renilda e que ela iria se impor, pouco a pouco, como figura central em torno da qual eu desenvolveria essa tese.

Nas religiões de matriz africana, é comum se afirmar que “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou”, foi nisso que eu pensei quando sentei e comecei a escrever as últimas linhas dessa tese sobre o discurso de reafricanização de Mãe Renilda. Lembrei do meu primeiro encontro com ela no aeroporto e sorri. Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só hoje jogou. Tantas encruzilhadas depois, ele se mostrou indispensável na ordenação do caos que se tornou a minha vida acadêmica e pessoal durante o doutorado (três lutos, dois assaltos, um acidente doméstico, dados perdidos, pandemia, textos e ideias que ficaram pelo caminho).

Diante disso, muita coisa mudou desde a defesa do meu projeto de tese. O trabalho que agora entrego é outro. De uma proposta inicial da análise comparativa sobre o processo de reafricanização em dois terreiros do Recife eu passei a investigar elementos desse fenômeno presentes no discurso de Mãe Renilda. Porém, apesar dessas mudanças, o entendimento da reafricanização como uma luta por reconhecimento continuou como fio condutor de todo o processo. Longe de tentar oferecer uma resposta definitiva sobre o assunto, minha questão central sempre foi ampliar o debate a partir das categorias de desrespeito propostas por Axel Honneth e o impulso para uma luta por reconhecimento.

Sendo assim, começo o capítulo I, *Um esforço de pesquisa*, mostrando um pouco da minha história de vida e o caminho que percorri até chegar ao tema aqui proposto. Trago também minhas escolhas teórico-metodológicas por acreditar que o campo não se forma apenas a partir da minha vivência e das informações colhidas em primeira mão, mas também por meio das leituras que fiz e das informações que me chegam por outras vias que não sejam, necessariamente, aquelas dos meus interlocutores.

O capítulo II, *As configurações de um campo*, discute o que são as religiões de origem africana, como se constituiu um campo de estudos sobre elas nas ciências sociais brasileira, quais os principais autores e quais temas foram por eles levantados ao longo dos anos. É neste

capítulo também que entramos na especificidade afro-pessoense, na tentativa de traçar um histórico da presença dessas religiões no estado da Paraíba e na cidade de João Pessoa.

No capítulo III, *Jeje não é água, jeje é raiz que estronda*, apresento minha interlocutora e discuto a sua trajetória religiosa trazendo elementos do seu discurso acerca da reafricanização, a partir da sua mudança de culto da umbanda com nagô para o jeje-savalu.

Finalmente, no capítulo IV “*Mas, eu posso chamar a senhora de Renilda?*” pretendo analisar as várias frentes de luta de Mãe Renilda no combate à opressão, teorizando os tópicos mais importantes que vieram à tona no seu discurso para o entendimento da reafricanização como uma luta por reconhecimento. Porém, antes de prosseguir, é importante pontuar algumas questões relacionadas aos termos utilizados nesse trabalho.

Ao chegarem no Brasil, africanos das mais diversas regiões trouxeram consigo suas crenças, muitas delas baseadas no culto aos ancestrais. Contudo, não foi necessário muito tempo para depararem-se com os horrores da estrutura escravocrata. Uma vez sendo dissolvida a família, a aldeia e a tribo, ficou cada vez mais difícil para os escravizados professarem uma religião baseada na linhagem ancestral. Ganhou força nesse momento o culto aos orixás, divindades africanas mais comuns, ligadas às forças da natureza. Esse foi o início de uma nova religião que mais tarde seria denominada afro-brasileira.

Como todo termo que visa a generalização, a denominação “afro-brasileira” traz consigo alguns problemas. O principal deles advém da constatação de que, dentro do que convencionou-se chamar de “religião afro-brasileira”, encontramos inúmeras formas de culto ligadas, por exemplo, ao kardecismo europeu e às religiões indígenas. Nesse caso, a origem africana que o termo visa representar não corresponde a complexidade do universo religioso em questão. Apesar disso, a terminologia foi de tal forma enraizada no discurso científico que fica difícil se referir de outra forma à literatura produzida no Brasil sobre essas religiões. Existe um ramo de estudo consolidado sobre uma religiosidade específica, uma tradição intelectual de vasta produção, denominada afro-brasileira. Por isso, neste trabalho, escolhi utilizar essa expressão quando me refiro à tradição afro-brasileira como campo de investigação.

Igualmente problemático é o termo “religiões de matriz africana” que, ao enfatizar à África como única origem desses cultos, incorre na desvalorização de outros elementos culturais que tiveram papel importante na formação dessas religiões. Porém, neste estudo, eu recorro à essa expressão para me referir ao conjunto de crenças que engloba candomblé, umbanda, jurema, xangô, tambor de mina, macumba, catimbó, entre outras. Faço isso porque é o termo utilizado por Mãe Renilda, figura principal dessa investigação, em grande parte do seu discurso, nos diversos espaços que ocupa como mulher religiosa e política. A escolha de Mãe

Renilda por esse termo é, inclusive, bastante coerente com o seu discurso de valorização dos elementos africanos no seu culto, como veremos no decorrer do trabalho. Por isso, minha escolha se deu no sentido de seguir os dados do campo.

Utilizarei ainda os termos umbanda, candomblé, jurema, xangô umbandizado e umbanda com nagô quando mencionar uma determinada forma de culto específica, entendendo as características de cada um a partir das discussões teóricas propostas por Bastide (1971; 2001; 2004), Motta (1999), Silva (1995; 2005) e Gonçalves (2013; 2014).

## CAPÍTULO I

### Um esforço de pesquisa

#### 1.1. O lugar de fala

Sou neta de mãe-de-santo<sup>3</sup>. Nasci e passei minha primeira infância em um xangô<sup>45</sup> recifense. Guardo na memória todos os cômodos daquela casa onde eu convivi com mulheres, homens e deuses. Orixás, mestres e caboclos. Quartinhas, descargas de pólvora e muitos banhos de ervas (a maioria colhidas no nosso quintal). Foi uma infância de muita fé, respeito pela ancestralidade e encantamento. Das minhas lembranças mais remotas eu trago meu primeiro axó<sup>6</sup>, saia e blusa rendadas na cor azul, condizente com meu orixá de cabeça e um bolo de três andares dedicado a Oxum (orixá da sacerdotisa da casa). O cheiro peculiar da farofa de Exu até hoje me transporta para esses cenários da minha infância.

Porém, nem só de cores e sabores vivem as minhas recordações. Para muitas pessoas eu era a neta da “catimbozeira”, da “xangozeira”, da “bruxa”. Lembro que eram muitas as discussões com vizinhos que culminavam em “casos de polícia”, de modo que, por esses e outros motivos, minha avó decidiu fechar as portas do seu terreiro no início da década de 1990. A despeito disso, nunca nos afastamos da religião, fazendo ela – até quando a saúde permitiu – os chamados cultos domésticos<sup>7</sup>.

Fui a primeira pessoa, de várias gerações da minha família, a ingressar no ensino superior. Quando iniciei o curso em Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco, no ano de 2002, me chamou a atenção a forma como as religiões de origem africana eram valorizadas naquele ambiente. Os professores falavam com entusiasmo e os alunos ansiavam por visitar um terreiro de candomblé. Todo aquele movimento era contrário ao que eu

---

<sup>3</sup> Sacerdotisa feminina do candomblé. A hipótese de Rodrigues (2008) é que o termo Mãe de Santo ou de Terreiro é uma tradução adotada na Bahia da palavra jeje *vodu-nu* (vodu – orixá, *no* – mãe).

<sup>4</sup> Em Pernambuco, a popularidade do orixá Xangô fez com que o termo servisse para designar os cultos matriz africanas praticados no estado (VERGER, 1997, p. 139).

<sup>5</sup> Adotar-se-á aqui a ortografia em português dos termos iorubás. Entendo que a escrita em iorubá visa ressaltar a origem africana da religião e essa é uma pauta cara ao movimento de reafricanização que tem feito bastante sucesso tanto entre estudiosos quanto no seio das comunidades tradicionais de terreiro. Porém, como pesquisadora, me sinto no dever de seguir os dados do campo, e esses me revelaram que, para além dos processos políticos de marcação de diferenças, o candomblé é uma construção religiosa tipicamente brasileira.

<sup>6</sup> Indumentária utilizada durante as celebrações.

<sup>7</sup> Ver Silva (2005, 2011) que analisou os cultos domésticos como um dos níveis de organização de culto no campo das religiões afro-brasileiras. Destaca ainda a autora que esta é uma categoria pouco explorada uma vez que os olhares dos estudiosos estão sempre voltados para o terreiro.

vivenciava no meu dia a dia pois, muitas vezes, eu sentia vergonha de admitir que era candomblecista. Hoje, apoiada nos estudos de Axel Honneth sobre a luta por reconhecimento – conceito caro à tese aqui apresentada –, enxergo essa vergonha como consequência das feridas impostas a mim e ao meu grupo pela desvalorização social e estigmatização da nossa religião. Para Honneth (2009, p. 222/223): “o conteúdo emocional da vergonha consiste, (...), em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor; o sujeito que se envergonha de si mesmo na experiência do rechaço de sua ação, sabe-se como alguém de valor social menor do que havia suposto previamente”. Foi esse sentimento de vexação que eu comecei a desconstruir a partir da minha entrada na universidade.

Tudo acontecia como se eu tivesse descoberto um novo mundo, o candomblé se apresentava agora, de maneira positiva, como resistência cultural e forma peculiar de enxergar a vida. Sua importância era igualada às outras religiões. Diante disso, cursei disciplinas sobre o tema, li sobre o campo religioso afro-brasileiro, sobre a especificidade afro-recifense, porém, muito mais por um interesse pessoal. Como projeto acadêmico queria traçar outros caminhos, investigar novas searas. Assim, me dediquei às narrativas orais e aos contadores de histórias. Minha monografia e também dissertação de mestrado em Antropologia versaram sobre um estudo da cidade do Recife por meio das narrativas de assombração, as quais fazem parte da identidade do município.

Em janeiro de 2014, quase cinco anos após ter terminado o mestrado, me preparava para deixar as aulas de Sociologia que ministrava em duas pequenas instituições de ensino superior localizadas no interior de Pernambuco e mudar para outra cidade. Tinha uma criança de três anos e sonhava em um dia voltar a ler um livro inteiro sem ser interrompida a cada cinco minutos. Apesar do cenário caótico, havia a certeza de que a hora de pensar no doutorado tinha chegado. Porém, o que estudar? O tema trabalhado no mestrado há muito não me instigava e os anos de experiência com o ensino da Sociologia haviam me afastado da teoria antropológica. Em meio a dúvidas e inseguranças, o caminho que me levava à uma sociologia das religiões de matriz africana pareceu o mais atrativo.

Reuni o pouco do conhecimento disponível até aquele momento – decorrente da presença frequente em alguns terreiros do Recife – e o confrontei com a bibliografia que possuía em mãos sobre religiões africanas, relações raciais no Brasil e, posteriormente, estudos pós-coloniais. Desse esforço de revisão despontou o tema da reafricanização que, para Vagner Gonçalves da Silva, constitui “a busca, na África, de *pedaços* de tradição que são considerados perdidos ou esquecidos” (1999, p. 152). Ao mesmo tempo que fazia as leituras que me

ajudariam na construção do projeto, tive oportunidade de conhecer Mãe Renilda de Oxóssi<sup>8</sup>, sacerdotisa do Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana.

Como citado anteriormente, em 2015, um ano depois de ter chegado à cidade de João Pessoa – e antes de iniciar o doutorado – eu tive a oportunidade de trabalhar como pesquisadora no âmbito do projeto “Mulheres de Terreiro” (documentário financiado pelo Fundo de Incentivo à Cultura da Cidade de João Pessoa) onde entrevistei dez ialorixás paraibanas. Dentre elas, destacou-se Mãe Renilda de Oxóssi, mãe de santo do *Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana*, terreiro anteriormente chamado *Templo de Umbanda Vovó Maria Mina*<sup>9</sup>. Desconfiando de que o fazer religioso de Mãe Renilda me renderia uma interessante investigação, resolvi reler minhas anotações de campo e escutar novamente as entrevistas. Relembrei, entre outras coisas, que o terreiro mudou de denominação a partir do momento que Mãe Renilda fez a renovação do santo com uma ialorixá baiana. Nas suas palavras: “*mudei devido a descobrir que na umbanda nós não cultuávamos o orixá africano, nós cultuávamos os santos católicos sincretizados. Então, não era puramente africano né?*”. Diante de falas como essa e da constatação da atuação política de Mãe Renilda, percebi que o Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana vinha se identificando, ao longo dos anos, com alguns elementos de reafricanização do candomblé, principalmente no que concerne à construção da identidade negra. Desse modo, retomei contato com a sacerdotisa, agora como aluna do doutorado em Sociologia, tendo sido muito bem recebida. Surgiu então o interesse de investigar como se constrói o processo de reafricanização a partir de um estudo na cidade de João Pessoa/PB tendo como referencial empírico Mãe Renilda e o Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana. Porém, antes de mostrar os resultados desse esforço e os rumos que a pesquisa tomou, torna-se pertinente fazer alguns apontamentos sobre o eixo analítico escolhido para discutir as questões centrais da pesquisa.

## 1.2. Uma perspectiva teórica

Guerreiro Ramos costumava se referir a sociologia brasileira como uma sociologia enlatada, “consumida como uma verdadeira conserva cultural” (RAMOS, 1995, p. 108). Para o autor, o fazer sociológico nos moldes que se processou aqui gerou uma visão alienante da

---

<sup>8</sup> Como lembra Capone (2018), no candomblé o orixá possui o iniciado e este também possui metaforicamente o orixá. Por isso, é comum na comunidade religiosa se falar no “Oxóssi de Mãe Renilda” fazendo referência ao deus manifesto ou identificar a sacerdotisa como “Mãe Renilda de Oxóssi” mostrando assim uma pluralidade de identidades.

<sup>9</sup> Parte do resultado dessa experiência foi publicada em forma de artigo nos anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada na cidade de João Pessoa/PB em 2016. (Ver ARAÚJO, 2016).

sociedade brasileira, visão essa oriunda de mentalidades dependentes que, ao invés de se dedicar às circunstâncias particulares do Brasil, preferia adotar as teorias europeias e americanas nas análises da realidade do país. Boa parte dos intelectuais brasileiros das primeiras gerações da disciplina esforçavam-se para manterem-se atualizados em relação ao que era produzido em outros países, mas, nesse esforço, acabavam adotando essas teorias de forma simétrica e sem crítica, fazendo uma compilação de doutrinas muitas vezes incompatíveis entre si, de forma dogmática:

Ora, os nossos sociólogos têm adotado os sistemas sociológicos europeus em suas formas terminais e acabadas e, na medida que isto acontece, não os compreendem cabalmente, para tanto lhes faltando suporte vivenciais e, muitas vezes, o conhecimento da gênese histórica destes sistemas. (RAMOS, 1995, p. 43)

Tais procedimentos resultaram em uma sociologia inautêntica. Para Ramos esse problema só será resolvido quando a sociologia começar a empreender uma autocrítica, debruçando-se sobre a nossa realidade histórica afim de extrair dela os elementos necessários tanto para a autodeterminação do povo brasileiro quanto para a construção de uma sociologia militante baseada na própria realidade do país. O autor aponta ainda caminhos possíveis para esse empreendimento: ao invés da sociologia tomar como ponto de partida os sistemas de Augusto Comte e Herbert Spencer, como fez ao longo dos anos, deveria procurar filiar-se à corrente da teoria social científica que se inspira em Hegel, Marx e Dilthey. Curiosamente, é esta a proposta da corrente teórica que mais tarde seria chamada de estudos pós-coloniais.

Em seu artigo “A iminente revolução na teoria social”, Raewyn Connell (2012, p. 9) define teoria como “o trabalho que o centro faz”. A autora contesta o fato de as ideias estarem sendo produzidas pelas metrópoles e, apenas reproduzidas nos países periféricos. Connell faz a pergunta: diante desse movimento que estrutura a geopolítica do pensamento sociológico, que tipo de experiência social está sendo substantivada? Os autores cânones da sociologia estão falando de quem? Para quem? Afirmo ainda:

Na Austrália ou no Brasil, nós não citamos Foucault, Bourdieu, Giddens, Beck, Habermas etc. porque eles conhecem algo mais profundo e poderoso sobre nossas sociedades. Eles não sabem nada sobre nossas sociedades. Nós os citamos repetidas vezes porque suas ideias e abordagens tornaram-se os paradigmas mais importantes nas instituições de conhecimento da metrópole – e porque nossas instituições de conhecimento são estruturadas para receber instruções da metrópole. (CONNELL, 2012, p. 10)

Qualquer olhar despretenso sobre a produção acadêmica das ciências sociais nos últimos anos revelará que vivemos uma supremacia das chamadas teorias do Norte. As experiências sociais compartilhadas nesses trabalhos não são, na maioria das vezes, aquelas experiências vividas pelo colonizado. Assim, sociólogos de diversas partes do mundo, analisam a sua sociedade “como se fosse metrópole”. Não levam em consideração o chamado “encontro colonial”. A constituição de uma sociedade colonial transforma as relações sociais ali existentes configurando um cenário único de investigação que não pode ser analisado apenas à luz das teorias do Norte. Dentro desse contexto, ganham força os chamados estudos pós-coloniais.

Convencionou-se chamar de “estudos pós-coloniais” um tipo de produção científica que teve início na crítica literária enveredando depois para o campo da Sociologia. Em seu artigo “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial” Sérgio Costa (2006) chama a atenção para o fato de os estudos pós-coloniais não possuírem uma matriz teórica única, o que torna difícil a tarefa de situar o seu nascimento dentro das Ciências Sociais. Apesar disso, podemos citar como um marco desses trabalhos a obra *Orientalismo* de Edward Said, publicada em 1978. Sabe-se também que essa corrente teórica bebeu na fonte do pós-estruturalismo (de quem herdou o interesse pelos discursos acerca do social), do pós-modernismo (destacando-se a crença no descentramento do sujeito) e, finalmente, dos estudos culturais (principalmente sob a influência de Stuart Hall).

O autor define ainda como pós-colonial os estudos iniciados pelos escritores da chamada “diáspora negra” que estavam interessados em esboçar “pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, p. 117). No centro desse debate está o entendimento de que tudo o que é dito no campo científico é dito de um lugar e realidade específicos. Assim, as teorias da modernidade foram pautadas em cima de investigações realizadas em países da Europa Ocidental e da América do Norte, sendo analisados, os processos ocorridos nos países colônia, a partir da lógica de semelhança ou divergência com os fenômenos investigados no centro. Assim, a teoria social dominante é feita em um campo de saber consolidado, por um grupo particular que é legitimado por meio das relações de poder.

Percebe-se que os autores inseridos na corrente teórica do pós-colonialismo dedicam-se a construção de uma nova referência epistemológica às concepções de modernidade que dominam os estudos sociológicos. Dentro dessa perspectiva, Paul Gilroy (2012) propõe uma revisão das teorias modernas a partir de uma lógica histórica diferenciada, a saber, uma narrativa sobre a diáspora sofrida pelo povo negro em várias partes do mundo. Antes de seguirmos, é importante destacar que as teorias propostas por Gilroy têm apresentado

desdobramentos no campo dos estudos afro-religiosos como é o caso do livro *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* de J. Lorand Matory, o qual discutiremos mais à frente.

Por diáspora entende-se o fenômeno de desterritorialização, seja ele físico ou sentimental, comum aos africanos e seus descendentes, vítimas do regime colonial e escravocrata. Essa experiência proporcionou também o surgimento de uma cultura híbrida que não está inscrita nas fronteiras étnicas ou nacionais. A diáspora produz um homem pertencente a dois mundos. Tal situação desconstrói as ideias de raça, nação e território:

Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade também pode ser rompido. (GILROY, 2012, p. 18)

Cabe aqui problematizar um pouco essa ideia, visto que no Brasil as relações raciais foram construídas de forma diferenciada dos países europeus – lócus de investigação de Gilroy. Como veremos no capítulo 2, em contraposição às teorias racialistas do final do século XIX e início do século XX, uma mudança de paradigma nos estudos afro-brasileiros passou a encarar a mestiçagem, tão característica da nossa sociedade, como algo positivo para a formação da nação. Grande representante dessa corrente foi Gilberto Freyre – à época o cientista social brasileiro mais conhecido no exterior – que através de seus livros e artigos vendeu para fora uma visão positiva e inovadora sobre as relações raciais no Brasil. O autor reconhecia a importância da cultura africana para a formação da identidade e afirmava que, ao invés de condenado, o país seria salvo pela miscigenação.

Alinhado a esse pensamento, se intensificava a negação do preconceito racial. Como as pesquisas eram feitas, em sua maioria, comparando a sociedade brasileira com a sociedade americana, não só Freyre, mas também Donald Pierson, Charles Wagley, Marvin Harris, entre outros autores, acreditavam em um preconceito muito mais de classe e cor do que de raça uma vez que, no nosso país, as manifestações preconceituosas não eram tão violentas como nos Estados Unidos. Esses estudos, suficientes para vender o Brasil como um laboratório racial que serviria de exemplo para um mundo abalado pelas atrocidades da Segunda Guerra Mundial, ajudariam a construir uma identidade nacional baseada em um mito, o mito da democracia racial (MAIO, 1999a).

Como veremos, essa forma de entender as relações raciais no Brasil seria contestada em pesquisa realizada pela UNESCO na década de 1950. Além disso, é importante destacar o crescimento do movimento negro, a partir da segunda metade dos anos 1960, que passou a denunciar de forma mais organizada o racismo existente no Brasil atribuindo ao mito da democracia racial o papel de fuga discursiva da classe branca dominante que visava manter seus privilégios. Abdias do Nascimento, um dos principais intelectuais e representantes desse movimento, chega à seguinte conclusão sobre o mito da democracia racial:

Desde os primeiros tempos da vida nacional aos dias de hoje, o privilégio de decidir tem permanecido unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários do mito da ‘democracia racial’. Uma ‘democracia’ cuja artificialidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituíram detém todo o poder em todos os níveis político-econômico-sociais: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que nesse exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de ‘democracia racial’?. (NASCIMENTO, 1978, p. 46)

Esse seria, portanto, um discurso de controle social e cultural dos negros. A partir da ideia da miscigenação a elite dominante branca buscou desconstruir a identidade negra promovendo um esvaziamento da identificação e da solidariedade entre as pessoas de cor. Assim, com o passar dos anos, o cotidiano marcado pelo racismo foi negando sistematicamente à população negra as oportunidades de ascensão social. E o negro, mesmo sendo povo no Brasil, passou a existir como minoria econômica, cultural e política. É o que o autor chama de “genocídio do povo negro”, um extermínio epistêmico (destruição dos documentos da escravidão, intolerância religiosa, falta de referências à cultura negra na formação educacional), uma desintegração das instituições negras e tentativa de desaparecimento da sua cultura. Tudo isso realizado de forma estratégica e sistemática, em uma espécie de “discriminação militante”. Dessa forma, a raça passou a determinar, para uma parte significativa da população brasileira, toda sorte de opressão.

Essa linha de raciocínio é também utilizada por Beatriz Nascimento (2006). Para a autora, as origens da democracia racial podem ser encontradas já nos primeiros séculos da ocupação do Brasil, quando os colonizadores incentivam o entrecruzamento das raças para fins de povoamento do território. Mais tarde reforçada por Gilberto Freyre, a ideologia da democracia racial transformou-se em crença nacional:

A recente bibliografia sobre relações raciais no Brasil, basicamente a estrangeira, está permeada de exemplos como o que acabo de citar, exemplos nos quais se demonstra que a negação do preconceito racial, antes de constituir a reflexão consciente de nossa situação, traduz uma certa urgência de aliviar os possíveis conflitos decorrentes do confronto de poder entre as etnias que formam nossa sociedade. Tal receio criou, no dizer de um jovem sociólogo do Rio de Janeiro; uma autoimagem do sistema de relações raciais brasileiro como sendo uma “democracia racial” (NASCIMENTO, 2006, p. 107)

Diante da negação do preconceito, a integração do negro na sociedade foi realizada, “com a esperança simplória de, através do filtro das relações de casamento ou concubinato, irmos ‘melhorando a raça’ até o ponto de a nação ficar cada vez mais moreninha e, com o auxílio da imigração europeia, cada vez mais branca” (Idem, p. 108). Essa estratégia de incentivo a miscigenação, utilizada pelos colonizadores no Brasil, difere-se do que ocorreu nos países de origem anglo-saxônica (local de investigação de Gilroy) onde a linhagem racial se tornou determinante para a diferenciação entre brancos e negros. Nesse contexto, os esforços para manter a ‘pureza’ da raça se tornaram mais presentes e a miscigenação uma questão pouco discutida. Lélia Gonzalez chama o tipo de racismo existente nesses países de aberto, enquanto no Brasil vivemos um racismo disfarçado, um racismo por denegação. Para a autora:

Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. (GONZALEZ, 2020, p. 131)

Foi nesse cenário que as noções oficiais de raça e identidade foram construídas. No racismo à brasileira, onde tem-se preconceito de admitir que se tem preconceito, o próprio termo “raça” passa a ser evitado tanto entre os intelectuais quanto nas rodas de conversas cotidianas. Foi preciso que o movimento negro, em seus esforços de libertação e recuperação de autoestima da população negra, resgatasse o conceito de raça histórica apoiados nos movimentos panafricanistas e diaspóricos (Guimarães, 2008) para ressignificar o entendimento do termo e transformá-lo em veículo de autoidentificação e de luta.

Assim, Paul Gilroy reconhece a dificuldade de aplicação da sua teoria na análise da realidade brasileira. Para o autor:

Falar do Brasil produz, corretamente, hesitação. Tudo o que eu normalmente quero dizer sobre a cultura e a mistura, a diáspora, a história e a socialidade trans-africana tem uma ressonância diferente quando se refere a um lugar tão próximo do epicentro da escravidão racial moderna. Os pontos críticos que recentemente dominaram as lutas políticas dos europeus negros – como forçar governos relutantes a reconhecerem o enraizamento e a mistura e como defender a diferença que eles provocam em termos de cidadania – parecem ser irrelevantes num lugar onde o prejudicial ideal de pureza tem um sentido muito mais frouxo em relação à política cultural e uma relação totalmente diferente com as ideias de raça e de identidade nacional. (GILROY, 2012, p. 10)

Enquanto nos países da Europa a população negra brigou pelo reconhecimento da mestiçagem, no Brasil, ainda estamos lutando para nos livrar dos efeitos danosos da negação da existência do racismo a partir do mito da democracia racial. Nesse sentido, a não essencialização do conceito de raça proposta por Gilroy ganha aqui novos contornos. Historicamente, o que existia de negativo no termo “raça” foi transformado pelo movimento negro brasileiro em algo positivo. Vivemos, portanto, uma política de marcação das diferenças que chamou, ao longo dos anos, a população negra à ação. Porém, guardadas as devidas diferenças de contexto, a teoria da diáspora e a metáfora do Atlântico negro proposta pelo autor nos ajuda a entender os processos raciais brasileiros num nível diferente que não trate apenas das dificuldades para a construção de uma identidade nacional coesa – tema bastante debatido na história das Ciências Sociais no Brasil –, mas nos ofereça recursos para análise de uma cultura negra que ultrapasse os muros da fronteira do Estado.

Em um contexto de diáspora, a identidade cria outra face. Passa a ser incerta, indeterminada e conflituosa, ou seja, diferente da identificação unificada com o estado-nação pregada pelos autores iluministas. Para os descendentes de africanos em todo o mundo, existe o vazio produzido pelo sequestro e traslado forçado para fora do continente, que foram a marca da escravidão moderna. A brutalidade não pode ser apagada, a resistência a ela também não. No entanto, as teorias da modernidade desconsideram o encontro entre o senhor e o escravo. Para Gilroy, somente o mergulho nas tradições que emergem da cultura do escravo pode proporcionar uma alternativa de entendimento mais complexo das experiências modernas em várias partes do mundo e as lutas atuais do povo negro por reconhecimento.

Em seu prefácio à edição brasileira da obra *O Atlântico negro*, o autor chama a atenção para o fato das narrativas sobre os contínuos contatos do Brasil com a África precisarem se destacar como ponto fundamental na história do Atlântico. Para ele, a sociedade brasileira possui culturas provenientes dos intercâmbios proporcionados pelo Atlântico como lugar da

escravidão moderna. Essas culturas criaram veículos de luta, mediando o sofrimento causado pela brutalidade da escravidão. É o que o autor define como “culturas de consolação”: “elas especificam formas estéticas e contra estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia e o ato de lidar com o de pertencer” (GILROY, 2012, p. 13) são, portanto, culturas planetárias mais fluídas e menos fixas.

É sabido que a presença das religiões africanas no Brasil está diretamente ligada à entrada do contingente negro no país desde as primeiras décadas da dominação portuguesa. Vários autores – entre eles, Bastide (1971) e Silva (2005) – chamam atenção para a forma pela qual os portugueses trouxeram pessoas escravizadas das mais diferentes regiões da África. Os navios adentravam os nossos portos com diversas tribos que, ao chegarem a solo brasileiro, eram distribuídas enviando cada família para uma região de acordo com as necessidades agrícolas. A ordem era manter distantes os negros de uma mesma etnia e fazer vista grossa para os chamados “batusques”, primeiras manifestações das religiões de matriz africana no Brasil. Esse processo, se configurava em uma ação política dos colonizadores para evitar qualquer tipo de revolta oriunda dos escravos. Para a aristocracia da época, praticando o batuque os negros mantinham vivas as rivalidades entre as diferentes etnias, o que dificultava a construção de laços de solidariedade entre eles.

Assim, mesmo com o contexto de violência nos grandes engenhos, as práticas religiosas eram realizadas dentro das matas e das roças, longe do olhar do senhor. Depois, com o desenvolvimento das cidades e dos centros comerciais, os escravizados libertos faziam da sua moradia ponto de encontro para realização das cerimônias o que contribuiu para uma maior organização destes cultos. Os laços de solidariedade eram assim criados. Dessa forma, na metade do século XIX a prática do candomblé contribuiu para a integração e solidariedade facilitando a organização de diversos levantes da população negra, além de ter estabelecido uma relação de ajuda mútua entre os quilombos existentes na época. Como afirma Silva (2005, p. 50):

O terreiro associou-se, assim, ao protesto do negro contra as condições da escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação como, no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições.

Depois, com a abolição da escravidão, a falta de iniciativa dos governantes para integrar o negro na sociedade brasileira fez com que muitos deles percorressem o caminho da

marginalidade, dos empregos informais, do comércio de rua ou permanecessem como empregados na mesma casa a qual pertenciam. Ou seja, a despeito da assinatura da Lei Áurea, a escravidão não tinha acabado. Nesse contexto, os terreiros de candomblé continuaram tendo papel importante como locais privilegiados para o encontro da população negra que neles se reuniam, não só para reforçar a sua fé – ajudando a tornar o sofrimento suportável – mas também para o lazer, a construção da identidade e dos laços de solidariedade. Tratava-se, pois, de preencher o vazio do desenraizamento profundo provocado pela escravidão.

Portanto, o desenvolvimento do candomblé no Brasil foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade dos grupos negros em reelaborarem a sua identidade religiosa sob as condições violentas da escravidão e, logo em seguida, do abandono social (Silva, 2005). Por isso, este trabalho entende o candomblé como uma das culturas de consolação de que fala Gilroy (2012) e como um lugar privilegiado para o entendimento das relações raciais no Brasil.

Para o autor, as populações que sofreram diáspora praticam modos de associações e resistência no âmbito da sua própria comunidade racial e entre essa comunidade e os opressores do passado. Elas possuem uma necessidade de criação de uma rede de solidariedade que passa pela construção de um passado imaginário comum, com isso, reconstroem a sua genealogia a fim de superarem, no presente, a opressão racial.

No Brasil, o fim do regime mercantil escravocrata instituiu um traço de igualdade formal entre negros e brancos que não era verificado na realidade social do país. Isso ocorreu porque, após a assinatura da Lei Áurea, os brancos recorreram a outros mecanismos que garantissem a manutenção de seus privilégios. O racismo foi o principal motor desses mecanismos e é preciso entendê-lo de forma estrutural. Sílvia de Almeida define o racismo como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertença” (2020, p. 32). A principal tese do autor é que o racismo, por ser um fenômeno que faz parte da organização política e econômica da sociedade brasileira, constitui uma manifestação normal e não patológica. Ele fornece “o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social (...)”. (ALMEIDA, 2020, p. 21).

Foi assim que entre 1890-1930 (período das grandes migrações), o estado brasileiro escolheu perpetuar o racismo oferecendo emprego aos imigrantes europeus em uma nítida política de branqueamento. Como lembra Lélia Gonzalez (2020), essa foi uma decisão orquestrada devido ao resultado do primeiro censo brasileiro que indicou uma população de maioria negra. Para a autora, essa política de branqueamento passou a definir os afro-brasileiros

em dois níveis: o nível do consciente – as piadas, ditados populares, aquilo que os brancos dizem entre si em relação aos negros – e o nível do inconsciente que “corresponde aos papeis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros” (GONZALEZ, 2020, p. 169).

Assim, a prática religiosa dos cultos afro-brasileiros tem resistido desde os seus primórdios a perseguição da sociedade (demonização, desqualificação moral, estigmatização e repressão policial) e de outras religiões (de início o catolicismo e, mais fortemente agora, das igrejas neopentecostais). Ao chegar ao Brasil os africanos se depararam com a religião oficial dos portugueses – o catolicismo. Forçados, já no desembarque, ao batismo cristão, aqueles que insistissem na manifestação de sua fé eram considerados inimigos do rei podendo – se acusados – responder a processo que culminava com o réu sendo queimado em praça pública (Silva, 2005). Com o advento da Independência, a carta magna de 1824 garantiu a liberdade de culto entre os brasileiros, mas, a despeito disso, as religiões de origem africana continuaram perseguidas com o pretexto de que qualquer reunião de negros facilitaria a organização de rebeliões. Já no fim do século XIX essa perseguição seria legitimada pela própria ciência com suas teorias racistas que se empenhavam em mostrar os aspectos doentios da religiosidade afro-brasileira. Representante dessa vertente foi o médico psiquiatra Nina Rodrigues sobre quem falaremos mais adiante. Continuou, então, a repressão institucional. Para funcionar, os templos precisavam de registro nos órgãos policiais. Durante um longo período na história do Brasil, lembra Abdias do Nascimento (1978, p. 103) que:

Constituindo a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, e o ventre gerador da arte afro-brasileira, o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia. Seus *terreiros* (templos) localizados no interior das matas ou disfarçados nas encostas de morros distantes, nas frequentes invasões da polícia, tinham confiscados esculturas rituais, objetos do culto, vestimentas litúrgicas, assim como eram encarcerados sacerdotes, sacerdotisas e praticantes do culto”.

Exemplo emblemático disso foi o evento de intolerância religiosa ocorrido na cidade de Maceió em 1912, quando terreiros de candomblé foram destruídos e seus sacerdotes presos e perseguidos. Em Recife, a perseguição policial ocorreu de forma mais efetiva entre as décadas de 1930 e 1940, havendo um período de diminuição dos ataques, durante os primeiros anos da década de 1930, quando a fiscalização dos terreiros passou da polícia ao Serviço de Higiene Mental, coordenado por Ulysses Pernambucano. De um controle policial passou-se a um controle científico, como conta Campos (2017, p. 157):

No Serviço, exigia-se a presença dos médiuns, os quais eram submetidos a exame clínico, determinação do quociente intelectual e perfil psicológico. Os médiuns eram convidados a se manifestar, e taquigrafavam as suas palavras. Após tais procedimentos, era entregue aos presidentes dos centros uma Portaria concedendo a estes, licença para o funcionamento dos cultos.

Oferecendo um tratamento tão violento quanto a ação da polícia porque encarava a religião como patologia, o Serviço de Higiene Mental viria a encerrar suas atividades junto aos terreiros em 1934, quando chegou ao poder do estado o governador Agamenon Magalhães. Logo em seguida, Ulysses Pernambucano seria preso como suspeito de atos subversivos e nunca mais ocuparia cargos públicos. Os terreiros voltaram a sofrer perseguição policial de forma mais efetiva. Como atesta Brandão (1988, p. 120):

Em 1938, o Diário de Pernambuco, na sua edição de 13 de fevereiro, publica a relação de terreiros fechados pela polícia (Delegacia de Investigações), prossequindo uma campanha contra Xangôs, Catimbós, cartomantes e outros centros classificados como de exploração da boa-fé popular (sic).

Já em João Pessoa, as perseguições policiais viveram seu auge na década de 1960, sob o governo de Pedro Gondim, quando terreiros eram invadidos, objetos de culto apreendidos e sacerdotes espancados ou presos. Esse período ficou registrado na memória dos pais e mães de santo como “Anos da Chibata”. Desde a Constituição de 1988 – que prega a liberdade de expressão religiosa – os terreiros de candomblé funcionam sem a necessidade de licença especial, porém continuam a ser alvos de preconceito e discriminação social e racial até os dias atuais, como veremos mais à frente.

Ou seja, se os terreiros precisavam de licença para funcionar, suas práticas eram encaradas pelo governo da mesma forma que as atividades marginais e desviantes. Foi somente durante a ditadura militar que os terreiros passaram da tutela judicial para a tutela civil<sup>10</sup>. Diante disso, a história das religiões de matriz africana foi marcada, a todo o momento, pela necessidade de os negros firmarem a sua identidade religiosa sob as mais adversas condições. Daí surge a necessidade da reinvenção de uma África no Brasil.

---

<sup>10</sup> Capone (2018) destaca a proximidade dos militares com os terreiros de umbanda e candomblé em uma tentativa de boicote à Igreja Católica que desde os anos de 1950 havia adotado posições políticas de esquerda.

### 1.3. Uma perspectiva metodológica

Como dito anteriormente, a entrada no terreiro em questão não constituiu minha primeira experiência com religiões de matriz africana. Nasci no Centro Africano Oxum Pandá, localizado no Alto Nossa Senhora de Fátima – conhecido popularmente como Alto da Foice – que fica na área dos chamados “altos” ou “morros” de Casa Amarela, uma localidade ocupada por população de baixa renda e tradicionalmente conhecida como de grande concentração de terreiros dentro da zona norte recifense<sup>11</sup>. Não cabe aqui fazer uma autobiografia, mas é importante que eu, enquanto pesquisadora em diálogo com o campo, possa oferecer elementos de reflexão que possibilitem “compreender a proximidade e a distância social que une e separa o antropólogo dos grupos que observa, sejam estes pertencentes ou não à mesma sociedade do pesquisador” (SILVA, 2000, p. 72). Isso porque o trabalho acadêmico é mais bem compreendido quando se leva em consideração a subjetividade de seus autores.

A pesquisa das religiões afro-brasileiras sempre trouxe para o campo das ciências sociais os mais variados debates sobre os problemas metodológicos implicados no processo. Em um campo cheio de segredos e interditos, cabe ao pesquisador oferecer um olhar de fora ou penetrar na teia complexa dos rituais africanos para melhor entendê-los? Capone (2018, p.50) lembra que a própria natureza da investigação faz com que o pesquisador se comprometa com aquele universo:

A maioria dos antropólogos que estudaram o candomblé se implicou, de um modo ou de outro, no culto religioso – consequência lógica das condições da pesquisa de campo e do método antropológico, a saber, a observação participante. Para conhecer, é preciso entrar para valer nos cultos.

Tal afirmativa serve também para os sociólogos que se propuseram a estudar as religiões de origem africana no Brasil. Dessa forma, intelectuais como Roger Bastide, Arthur Ramos, Édison Carneiro, entre outros, iniciaram-se no culto do candomblé ou se filiaram a terreiros tradicionais por meio do recebimento de cargos como o de Ogã – cargo ritual exclusivo dos homens que não entram em transe. São considerados protetores do terreiro, por isso, alguns

---

<sup>11</sup> Ver Brandão (1988) que, por meio de pesquisa realizada no Recife da década de 1970, afirma ser a Zona Administrativa de Casa Amarela (atual RPA 3) – na qual se localiza o Alto da Foice – como responsável por abrigar 85% dos terreiros registrados na cidade. A autora afirma ainda que o Alto da Foice junto com os Altos do Mandu, José Bonifácio e Santa Isabel, formam um reduto das populações de baixa renda do Recife.

sacerdotes escolhem para ocupar o cargo pessoas com bastante prestígio que possam defender o terreiro da recorrente violência sofrida pela sociedade e pelas autoridades (CAPONE, 2018; NASCIMENTO, 1978). Apesar dessa prática recorrente, foi a antropóloga Juana Elbein dos Santos quem primeiro pensou nas implicações metodológicas desse fenômeno defendendo uma visão do candomblé “desde dentro”. Para a autora, a fim de descortinar as armadilhas do etnocentrismo, seria importante que o pesquisador se iniciasse no culto tendo assim uma maior legitimidade para falar daquela religião. Justifica ela:

Devido a que a religião *Nàgô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela *transmissão* e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente (SANTOS, 2012, p. 15-16, grifo da autora).

Contrário a essa visão, René Ribeiro, especialista no xangô recifense, por exemplo, defendeu nos seus escritos a não filiação do pesquisador ao terreiro pesquisado a fim de que a participação nos rituais não interferisse na interpretação deles. Porém, como afirma Capone (2018), no processo de filiação dos estudiosos ao culto é importante citar a habilidade dos sacerdotes em atrair o pesquisador para dentro do seu terreiro uma vez que esse tipo de relação traz prestígio ao grupo. Assim, na maioria dos casos, não há outra possibilidade para o estudioso das religiões de matriz africana a não ser envolver-se. Diante disso tudo, cabe então falar sobre o meu nível de envolvimento com a religião e como se deu essa relação no campo.

Como citado, sou neta de mãe de santo e, apesar de durante a adolescência eu ter me aventurado no conhecimento de outras religiões, nunca me afastei totalmente do candomblé, lugar de culto onde me sentia completa e realizada. Seja frequentando as festas dos orixás, consultando os búzios ou efetuando pequenas obrigações e/ou serviços de limpeza espiritual eu estava sempre presente nos terreiros recifenses até que, em 2011, passei a ir, de forma mais assídua um terreiro específico, o qual frequento até hoje. Apesar disso, é preciso deixar claro aqui que não sou iniciada no culto. Desse modo, o fato de ter nascido na religião, mas nunca ter passado por um ritual de iniciação me localiza ao mesmo tempo em duas dimensões: a de dentro e a de fora do culto.

Na dimensão “de dentro” me encontro como essa neta de mãe de santo, aquela que sabe reconhecer os cânticos, identificar os rituais de limpeza, as obrigações, as comidas específicas designadas a cada orixá, entende um pouco da linguagem, dos mitos, dos interditos e dos segredos da religião. Na dimensão “de fora” sou a adepta não iniciada para quem o acesso aos rituais privados são negados, a pesquisadora curiosa que vê, a todo momento, novos elementos com os quais não tem familiaridade se apresentarem no campo – porque sim, o candomblé constitui um universo de múltiplos sentidos, impossíveis de serem compreendidos em sua totalidade –, aquela que busca entender que movimento é esse de retorno aos valores africanos e o que ele significa, sustentada pela bibliografia que trata do tema. A pesquisa aqui apresentada, portanto, constitui um constante transitar entre distanciamentos e aproximações.

Sendo assim, no meu caso específico, a filiação a um terreiro de candomblé se deu antes do interesse pelo estudo das religiões afro-brasileiras. Nasci no candomblé, essa é a minha religião, da qual não pretendo me desvencilhar. Não houve filiação para fins de pesquisa ou nem mesmo a negação dela. Diante disso, o tipo de investigação desenvolvida aqui foge à convencionalidade dos trabalhos publicados sobre o assunto. Não estou preocupada em desenvolver uma análise descomprometida. A situação histórica e social na qual nasci me envolve de tal modo que não posso me isentar dela sem correr o risco de distorcer a minha própria identidade. Além disso, considero que ao deixar clara a minha opção religiosa torno a minha narrativa mais confiável. Constitui um gesto de honestidade intelectual que em nada compromete o rigor científico.

Sendo este um trabalho pensado originalmente como uma contribuição aos estudos sobre reafricanização debatidos por Prandi (2001) e Silva (1995), com o avançar das investigações, percebi a pertinência de somar à abordagem do problema as questões trazidas pelos estudos pós-coloniais. Tal caminho foi apontado pelo próprio objeto, no levantamento de dados realizados, confirmando as ideias de Pires (2008, p. 55) para quem “tudo se passa como se o objeto ou problema tivessem algo a dizer ao pesquisador sobre as opções epistemológicas, teóricas e metodológicas possíveis, para melhor abordá-los, incluindo a escolha das articulações disciplinares”.

Além disso, o arcabouço teórico trazido por essa corrente, situa os afrodescendentes em um outro lugar na sociologia contemporânea. Estimula a produção de trabalhos acadêmicos diversificados que levem em consideração os afrodescendentes não como objeto exótico de estudo, como queriam os autores racialistas (entre eles Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Sílvio Romero e Arthur Ramos), mas como sujeito de ação, narrador de uma outra história da

modernidade. Uma história baseada na resistência e não na submissão de um povo. Era assim que também pensava Guerreiro Ramos:

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional. (RAMOS, 1995, p. 200)

Dentro dessa perspectiva e entendendo que as ciências sociais hoje priorizam a construção de um conhecimento orientado por um projeto ético, solidário com as minorias e criativo (Pires, 2008) tornou-se mister investigar os movimentos de reafricanização no candomblé pessoense encarando os discursos de Mãe Renilda como um lugar privilegiado de observação tanto dos aspectos religiosos quanto das relações raciais.

A escolha da casa religiosa para a pesquisa se deu devido ao fato da sacerdotisa responsável por ela possuir um discurso de reafricanização muito forte, principalmente no que concerne à busca por legitimação e por uma luta por reconhecimento. O ponto de partida para a pesquisa foi fazer uma revisão bibliográfica sobre a teoria da reafricanização com atenção especial aos intelectuais que trabalharam essa perspectiva dentro do universo afro-religioso. Entendendo que o movimento de reafricanização, mesmo quando analisado a partir do Candomblé, não se prende às questões somente religiosas e, nesse sentido, foi preciso atentar também para a bibliografia que trata das questões étnico-raciais e seus usos políticos na atualidade. Como citado anteriormente, a escolha teórica foi trabalhar com os autores dos chamados “estudos pós-coloniais”.

Durante anos, a linha de pesquisa sobre religiões de matriz africana no Brasil cresceu e consolidou-se a partir das teorias vindas de fora. Nesse processo, o protagonismo negro na construção daquilo que entendemos por religiões afro-brasileiras foi negado. O povo do santo foi constante fonte para a produção de etnografias, mas as análises eram feitas na chave do estranho, exótico e problemático. Foi somente com a retomada dos movimentos sociais, a partir da abertura política iniciada na década de 1970, que líderes negros, ligados às religiões de matriz africana, começaram a se destacar em atuações políticas e sociais de luta contra o preconceito e pelo reconhecimento das diferenças. Desde então, o diálogo desses movimentos com a academia tornou-se mais efetivo.

Entendendo o movimento de reafricanização também como uma estratégia política na qual o retorno às raízes africanas representa a busca da origem e da autenticidade<sup>12</sup> do ser negro (Prandi, 2001), acreditei ser possível, a partir da abordagem desse fenômeno, fazer uma leitura do candomblé uma vez que ele incorpora e manifesta críticas em relação ao mundo tal como é, com suas injustiças e desigualdades. Diante disso, a pesquisa qualitativa se apresentou como a melhor resolução para os problemas que eu me colocava. Uma vez que esse tipo de pesquisa lida melhor com as experiências humanas, tornou-se mais adequada a investigação realizada.

Fiz, em princípio, uma revisão das entrevistas que tinha realizado com Mãe Renilda. Diante disso, é preciso deixar claro que estou usando aqui dados produzidos em diferentes tempos. Como já aludido, em 2015, trabalhei como antropóloga para o documentário “Mulheres de Terreiro”. O projeto foi financiado pelo Fundo de Incentivo à Cultura da Cidade de João Pessoa, mas não chegou a ser concluído devido à crise política desencadeada pelo impeachment da presidenta Dilma Rousseff<sup>13</sup>. O documentário tinha como objetivo destacar a luta histórica e atual das mulheres negras de terreiro, com ênfase no período de 2002 a 2016 na cidade de João Pessoa. Fui contratada em 2015 com dois propósitos: 1. Trabalhar na construção de um documento que familiarizasse a equipe do projeto com as questões de gênero, relações raciais e estudos das religiões afro-brasileiras e 2. Fazer entrevistas junto a personagens pré-selecionadas, com o intuito de escolher qual daquelas falas e/ou pessoas fariam parte do filme. Como tínhamos apenas um mês para a conclusão desta parte do trabalho, e tendo a equipe me dado total liberdade para decidir como conduziria as entrevistas, optei por trabalhar com um questionário de perguntas sobre o universo afro-religioso. Depois de realizada as entrevistas com várias mulheres negras e de terreiro, decidiu-se de forma conjunta que Mãe Renilda de Oxóssi seria a personagem principal do documentário que, como falado anteriormente, não chegou à fase das filmagens.

Dessa época, possuía uma entrevista com duração de mais de uma hora, três vídeos curtos, produzidos pela equipe de filmagem do documentário, e algumas observações no caderno de campo oriundas das minhas visitas ao Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana. Me debruçar novamente sobre essas entrevistas foi importante uma vez que, revisitando a fala da sacerdotisa, eu pude traçar caminhos e melhores estratégias para o recolhimento dos dados. Feito isso, senti

---

<sup>12</sup> Aqui o termo “origem” e “autenticidade” nos remete às questões sociais trazidas pela perda da tradição. Para Capone (2018), toda vez que a tradição é ameaçada pelo avanço da modernidade o motor da busca das origens e do “ser autêntico” é ativado. Neste sentido, o movimento em direção ao passado funciona como instrumento político de legitimação do grupo que reivindica essa autenticidade.

<sup>13</sup> Foi liberado, de forma inicial, 30% da verba do projeto para os gastos da produção. Outros 50% saíam após três meses, fato que nunca aconteceu porque, com o impeachment da presidenta, a verba, de origem federal, não foi repassada aos órgãos estaduais.

que era o momento de procurar Mãe Renilda para a realização de novas entrevistas. Primeiro, entrevistei algumas pessoas que fazem parte da hierarquia do terreiro e, depois, tive encontros com a própria Mãe Renilda. Aqui, não houve a pretensão de que as entrevistas abarcassem a totalidade de indivíduos dentro do terreiro, pois o próprio campo ia indicando quem deveria ser entrevistado e quem não. Além disso, os esforços foram empreendidos no sentido de colher o maior número de informações da sacerdotisa, pois, como lembra Silva (2000, p. 39):

Devido à posição elevada do pai ou mãe-de-santo na estrutura hierárquica, a pesquisa que não faz dele a figura principal a ser indagada, entrevistada e observada, de certa forma coloca-se em contradição com a visão do grupo, que tem no seu sacerdote o supremo guardatário do conhecimento ao qual todos devem recorrer.

As entrevistas dessa primeira etapa da pesquisa foram realizadas a partir de um roteiro semiestruturado, esse tipo de verificação foi interessante por permitir que o/a entrevistado/a introduzisse os temas polêmicos ao debate. Deixar que o/a entrevistado/a trouxesse as questões pertinentes tornou a pesquisa mais aberta a questões nem sempre pensadas previamente por mim. Cada encontro durou cerca de uma hora, isso porque os/as entrevistados/as estavam envolvidos em atividades que não permitem grande disponibilização de tempo. Os áudios eram armazenados através de um aplicativo de gravação para celular. Essa forma facilitou o meu trabalho pois, ao chegar em casa, podia baixar os áudios diretamente para o computador e organizá-los de acordo com o conteúdo e a data da entrevista. As transcrições eram realizadas antes de cada novo encontro. Dessa forma, as entrevistas que se seguiram a primeira possuíam dois momentos: um para tirar dúvidas que tinham ficado da conversa anterior e outro para a realização da entrevista do dia. Esse método permitiu também que as entrevistas fossem transcritas com menor intervalo de tempo possível após o encontro, garantindo que nenhum detalhe escapasse ao registro. Aqui cabem algumas considerações sobre o rumo que a pesquisa tomou a partir desse segundo momento de recolhimento dos dados.

Em fevereiro de 2020, o apartamento em que morava em João Pessoa foi invadido. Na ocasião, diversos pertences foram roubados, entre eles, meu notebook com todos os dados da pesquisa. As entrevistas já realizadas com Mãe Renilda foram todas perdidas, além de mais de oitenta páginas já escritas da tese. Tendo que recomeçar o trabalho de campo e o texto praticamente do ponto inicial, em março do mesmo ano vi o mundo ser acometido pela pandemia do coronavírus. No momento, percebi que a pesquisa que desejava não poderia mais ser realizada.

Após um esforço de reconstituição do que eu tinha perdido, reescrevi a tese e submeti o texto à qualificação. A banca orientou que eu trabalhasse com o pouco de material que eu ainda tinha e os discursos de Mãe Renilda presentes na internet. Foi então que fiz um levantamento de todas as falas da sacerdotisa presentes na rede com o intuito de entender as mudanças trazidas pela reafrikanização do seu terreiro e o quanto eram reflexo da sua atuação política ou vice e versa. Diante do tempo, do custo e da acessibilidade reduzida devido à pandemia, esse instrumento de coleta de dados foi a alternativa que se apresentou como possível para que eu pudesse trazer as informações necessárias a esse estudo. Desse modo, o delineamento da pesquisa que antes tinha sido pensado em cima de entrevistas e observação direta, tomou a forma de pesquisa documental e análise de conteúdo, confirmando assim o pressuposto de que a mudança é característica intrínseca à pesquisa qualitativa. A pesquisa qualitativa tem esse caráter dinâmico, se apresenta como uma constante adequação às situações e é preciso que o pesquisador registre essas mudanças porque as dificuldades encontradas precisam ser transformadas em dados. O dado aqui é construído, não é apenas um ponto de partida, mas também um ponto de chegada. Nesse sentido, confrontar minha proposta inicial de pesquisa com a experiência vivida e relacioná-la com a teoria constitui o próprio fazer científico.

Nessa nova etapa de recolhimento dos discursos de Mãe Renilda na internet, não enfrentei maiores dificuldades. Mãe Renilda é uma figura pública na cidade de João Pessoa por ocupar diversos espaços religiosos e políticos. Quando entrevistada, não demonstra economia nas palavras, sempre fala muito e sobre tudo o que é perguntado. Outro diferencial é que o seu terreiro já foi investigado diversas vezes por muitos pesquisadores, o que faz com que o número de informações disponíveis sobre ela na internet seja considerável quando comparados a de outros pais e mães de santo da cidade. Além disso, a sacerdotisa estabeleceu, ao longo da sua vida, uma boa relação com acadêmicos e intelectuais. Como afirma Silva (2000, p. 147-148), essa aproximação constitui mesmo uma estratégia:

Estar próximo dos sujeitos produtores dessa literatura passou a ser uma estratégia importante no desenvolvimento da carreira sacerdotal de muitos líderes religiosos, assim como, para os antropólogos, estar perto dessas lideranças emergentes ou consolidadas passou a ser uma importante estratégia de legitimar, dentro e fora da academia, a “qualidade” das informações coletadas e expostas em seus textos etnográficos. Alguns sacerdotes tornaram-se reconhecidos líderes religiosos também porque foram prestigiados pelos acadêmicos (principalmente através da produção de etnografias sobre os seus terreiros), e foram prestigiados pelos acadêmicos porque cada vez mais se tornaram importantes líderes religiosos.

Mãe Renilda é sem dúvida essa liderança política dentro do universo religioso afro-possense, por isso mesmo, seus discursos estão disponíveis em rede, o que me permitiu fazer a compilação e, posteriormente, a análise deles. Para levantamento e organização preliminar desse material, levei em consideração algumas técnicas da análise documental. Para Cellard (2014) a pesquisa com documentos apresenta vantagens e desvantagens. A principal vantagem é que eles permitem acrescentar a dimensão do tempo na análise o que, no caso dessa pesquisa, permitiu identificar um amadurecimento no discurso de Mãe Renilda ao longo do tempo – já que os documentos compreendem um período de sete anos de atividade da sacerdotisa (2014 a 2021). Já em relação as desvantagens, o fato da informação circular em uma única direção, sem que o pesquisador possa exigir daqueles documentos a precisão das respostas em relação a sua pesquisa, me pareceu a questão mais complicada. Para fugir desses obstáculos algumas estratégias foram necessárias. Localizei o material existente na internet, depois de um mapeamento que durou duas semanas. As palavras pesquisadas na rede foram, além dos nomes de Mãe Renilda (Mãe Renilda de Oxóssi, Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque, Renilda Bezerra de Albuquerque), os dois nomes pelos quais seu terreiro é mais conhecido (Ilê Tata do Axé e Ilê Axé Oju Ofá Dana Dana). A partir dessa busca, consegui reunir quatorze documentos que fazem referência a Mãe Renilda. São trabalhos acadêmicos, artigos e vídeos produzidos em um período de sete anos. Para cada um eu criei uma ficha com as informações gerais do documento (data, pessoas envolvidas, duração, local de acesso etc.), as falas de Mãe Renilda presentes nele e uma pequena análise sobre os temas presentes ali, contexto no qual o material foi produzido e o público ao qual foi destinado. É necessário observar que os artigos e trabalhos acadêmicos foram todos lidos em sua totalidade e que, às fichas dos vídeos, foram anexadas também a transcrição integral deles. Desse primeiro esforço, um documento foi descartado porque não continha falas nem informações expressivas sobre a sacerdotisa no que tange aos objetivos da pesquisa. Os treze restantes, estão dispostos na tabela abaixo:

*Tabela 1 Documentos recolhidos na internet*

| DOCUMENTO                                                                                | TIPO                         | ANO  | DISPONÍVEL EM                                                                                                                   |
|------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>BASTOS, IVANA. Mulheres iabás: liderança, sexualidade e transgressão no candomblé</b> | Dissertação de mestrado 158f | 2011 | <a href="https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/7270">https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/7270</a>             |
| <b>SILVA, Valdir de Lima. Cultos afro-brasileiros na Paraíba: uma história</b>           | Dissertação de mestrado 200f | 2011 | <a href="https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/14056">https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/14056</a> |

|                                                                                                                                                                  |               |      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| de construção (1940-2010).                                                                                                                                       |               |      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Sessão Solene da Câmara dos Vereadores de João Pessoa em homenagem aos 50 anos de sacerdócio de Mãe Renilda.                                                     | Vídeo 33'10'' | 2014 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=ArCiuH2xpow">https://www.youtube.com/watch?v=ArCiuH2xpow</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Reportagem sobre Mãe Renilda em ocasião da homenagem prestada aos 50 anos do seu sacerdócio pela Câmara dos Vereadores de João Pessoa                            | Vídeo 2'05''  | 2015 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=j34buq0umJc">https://www.youtube.com/watch?v=j34buq0umJc</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Dedim de Prosa com Mãe Renilda Primeiro Bloco                                                                                                                    | Vídeo 11'06'' | 2015 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=S8Lf89CoBgA&amp;t=37s">https://www.youtube.com/watch?v=S8Lf89CoBgA&amp;t=37s</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| Dedim de Prosa com Mãe Renilda Segundo Bloco                                                                                                                     | Vídeo 10'37'' | 2015 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=5ZnTRkYMCew&amp;t=1s">https://www.youtube.com/watch?v=5ZnTRkYMCew&amp;t=1s</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| Dedim de Prosa com Mãe Renilda Terceiro Bloco                                                                                                                    | Vídeo 11'27'' | 2015 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=MFvV-xJOzQg">https://www.youtube.com/watch?v=MFvV-xJOzQg</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Trecho de entrevista para o documentário Mulheres de Terreiro                                                                                                    | Vídeo 2'15''  | 2015 | Não publicado.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| Trecho de entrevista para o documentário Mulheres de Terreiro                                                                                                    | Vídeo 12'09'' | 2015 | Não publicado.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| VILELA, Ana Laura Silva. Ìyá lodè Iyà Orò: Uma análise das lideranças femininas na criação dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro                 | Artigo 16f.   | 2016 | <a href="http://evento.abant.org.br/rba/30rba/files/1467339504_ARQUIVO_TextoRBA_AnaLauraSilvaVilelaCERTO.pdf">http://evento.abant.org.br/rba/30rba/files/1467339504_ARQUIVO_TextoRBA_AnaLauraSilvaVilelaCERTO.pdf</a>                                                                                                                                                                                                 |
| ARAÚJO, Bárbara Luna de. Reafricanização e construção da identidade negra nas religiões de origem africana em João Pessoa/PB: o caso do Terreiro Ilê Tata do Axé | Artigo 8f.    | 2016 | <a href="file:///C:/Users/babil/Downloads/Reafricaniza%C3%A7%C3%A3o%20e%20constru%C3%A7%C3%A3o%20da%20identidade%20negra%20nas%20religi%C3%B5es%20de%20origem%20africana%20em%20Jo%C3%A3o%20Pessoa%20(1).pdf">file:///C:/Users/babil/Downloads/Reafricaniza%C3%A7%C3%A3o%20e%20constru%C3%A7%C3%A3o%20da%20identidade%20negra%20nas%20religi%C3%B5es%20de%20origem%20africana%20em%20Jo%C3%A3o%20Pessoa%20(1).pdf</a> |
| Trecho do Programa Afro Brasil na Rádio Tabajara                                                                                                                 | Vídeo 16'08'' | 2018 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=Zam_PqBJicg">https://www.youtube.com/watch?v=Zam_PqBJicg</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Terreiros e Pandemia. Sobre a suspensão dos cultos na Paraíba.                                                                                                   | Vídeo 6'16''  | 2021 | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=o_BMW92vRbo&amp;t=1s">https://www.youtube.com/watch?v=o_BMW92vRbo&amp;t=1s</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                               |

Aos documentos citados acima juntou-se a descrição de um programa de rádio apresentado por Mãe Renilda no dia 16 de julho de 2021. A partir de então esse tornou-se o corpus do meu material de trabalho. Como uma arqueóloga, meus procedimentos seriam no sentido de analisar fragmentos produzidos por desconhecidos (apenas um dos documentos listados foi produzido por mim), com objetivos variados e em tempos diferentes. Esse esforço não foi feito sem dificuldades. Se a análise documental foi fundamental para o levantamento, organização e primeiro olhar sobre esse material, só ela não seria suficiente para alcançar os objetivos propostos nessa pesquisa. Para Bardin (2011, p. 52): “o objetivo da análise documental é a representação condensada da informação, para a consulta e armazenamento; o da análise de conteúdo é a manipulação de mensagens (conteúdo e expressão desse conteúdo) para evidenciar os indicadores que permitam inferir sobre uma outra realidade que não a da mensagem”. Seguindo os passos da autora, em uma segunda fase de trabalho lancei mão da análise de conteúdo. A análise de conteúdo é, de forma geral, uma técnica que assegura os passos do pesquisador na busca pelo que está latente nos discursos. Ela permite realizar uma segunda leitura de um conteúdo, mais cuidadosa, diferente do olhar inicial quase sem perícia. Ao fazer isso, o pesquisador afasta-se das incertezas de suas análises e faz uma leitura muito mais enriquecida, provocando *insights* que o olhar apressado não proporcionaria. Nesse sentido, a análise de conteúdo opera na direção de ir além das aparências, pensar nas camadas de sentidos presentes no discurso a ser analisado, além de levar em consideração não só o significado do que é dito, mas de que modo as coisas são ditas. Na passagem a seguir, Bardin sintetiza bem as vantagens da análise de conteúdo:

Apelar para esses instrumentos de investigação laboriosa de documentos é situar-se ao lado daqueles que, de Durkheim a P. Bourdieu passando por Bachelard, querem dizer não “à ilusão da transparência” dos fatos sociais, recusando ou tentando afastar os perigos da compreensão espontânea. É igualmente “tornar-se desconfiado” relativamente aos pressupostos, lutar contra a evidência do saber subjetivo, destruir a intuição em proveito do “construído”, rejeitar a tentação da sociologia ingênua, que acredita poder apreender intuitivamente as significações dos protagonistas sociais, mas que somente atinge a projeção da sua própria subjetividade. Essa atitude de “vigilância crítica” exige o desvio metodológico e o emprego de “técnicas de ruptura” e afigura-se tanto mais útil para o especialista das ciências humanas quanto mais ele tenha sempre uma impressão de familiaridade face ao seu objeto de análise. É ainda dizer não “à leitura simples do real”, sempre sedutora, forjar conceitos operatórios, aceitar o caráter provisório de hipóteses, definir planos experimentais ou de investigação (a fim de despistar as primeiras impressões, como diria P.H. Lazarsfeld). (BARDIN, 2011, p. 34)

Essas características estão presentes desde o início do desenvolvimento histórico da técnica da análise de conteúdo. Tais pressupostos podem ser aplicados ao estudo de qualquer forma de comunicação, mesmo aquelas que não foram controladas ou intermediadas pelo pesquisador. Diante do material de pesquisa diversificado e cheio de lacunas que tomou corpo depois da análise documental, pareceu justificado que eu tenha recorrido ao auxílio da análise de conteúdo no tratamento das informações contidas nas falas de Mãe Renilda. Negar a ilusão dos dados postos, desconfiar do dito e prescrutar o não dito, tornou-se tarefa importante nesse processo. Além disso, a técnica é ainda mais vantajosa para quem, como eu, possui familiaridade com o objeto pesquisado.

Porém, apesar da análise documental e de conteúdo terem sido eficientes em muitos pontos, uma visita à Mãe Renilda no dia dezessete de julho de 2021 foi de fundamental importância para que eu tirasse dúvidas surgidas a partir do material que eu tinha em mãos. Eu tinha entrado em contato com ela um mês antes, via WhatsApp, demonstrando interesse em encontrá-la. Me apresentei como aluna do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB sem, contudo, lembrá-la que já havíamos estado juntas em outras ocasiões. Ela perguntou quando eu iria iniciar a pesquisa e disse que eu a procurasse após os festejos juninos porque, por essa época, a sua agenda estava muito cheia. Assim o fiz. No dia 13 de julho deixei um recado no WhatsApp lembrando o nosso combinado. Era uma terça-feira e ela pediu que eu ligasse na quinta-feira para marcarmos uma data. Na quinta-feira, por volta das duas da tarde, liguei para Mãe Renilda. Não fui atendida. Esperei meia hora e liguei novamente para, mais uma vez, não ser atendida. E assim ocorreu durante toda a tarde. Confesso que o fato de Mãe Renilda não atender o telefonema me deixou um pouco aflita, pois essa entrevista seria a única oportunidade de preencher as tais lacunas que atrapalhavam as minhas análises, antes da escrita final da tese. Ao mesmo tempo, a experiência que já havia adquirido na pesquisa em terreiros me dizia que estava tudo bem, as coisas funcionavam daquela forma. Finalmente, por volta das cinco e meia, Mãe Renilda me atendeu. Combinamos a nossa conversa para o sábado (17 de julho) às dez horas da manhã, no Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana.

A entrevista foi semiestruturada tendo o seu roteiro sido pensado com o intuito de preencher as lacunas que se impuseram após a análise dos discursos presentes na internet. O nosso encontro durou cerca de duas horas, sendo uma hora e vinte três minutos com o gravador de voz ligado. Ao chegar em casa, transcrevi imediatamente o conteúdo e salvei em nuvem para que não fosse perdido, ao mesmo tempo que fiz inúmeras anotações no meu caderno de campo. Os detalhes dessa entrevista veremos a partir do capítulo 3.

Diante disso, analisei as fichas resultantes da análise documental a fim de separar as falas de Mãe Renilda em dois blocos. Em um primeiro bloco posicionei todas aquelas falas que diziam respeito a vida religiosa da sacerdotisa e em um segundo bloco todas as falas que diziam respeito a sua vida política. Ao lado de cada fala eu fui colocando as referências do local de onde ela foi tirada:

É o método das *categorias*, espécie de gavetas ou rubricas significativas que permitem a classificação dos elementos de significação constitutivos da mensagem. É, portanto, um método taxinômico bem concebido para satisfazer os colecionadores preocupados em introduzir uma ordem, segundo certos critérios, na desordem aparente. (BARDIN, 2011, p. 43. Grifo da autora)

Dito de outra maneira, classifiquei as falas de Mãe Renilda em duas grandes categorias com a finalidade de colocar ordem no material disposto. É claro que os critérios utilizados nessa separação (trajetória religiosa *versus* trajetória política) dizem respeito ao que eu procurei nessa pesquisa: analisar o quanto o envolvimento nos movimentos sociais influenciou na mudança de culto de Mãe Renilda e vice e versa. Tal avaliação me permitiu entender o fenômeno da reafrikanização como uma política de reconhecimento, nos moldes propostos por Honneth (2009). Porém, a análise de conteúdo não se constitui apenas disso. Após a disposição das falas em duas grandes categorias, foi possível pensar em uma linha do tempo dos acontecimentos. Essa linha foi o fio condutor para a construção dos capítulos 3 e 4 onde, entre outras coisas, eu deduzo saberes dessas falas focando no significado dos termos e para a maneira de dizê-los. Analiso também as oposições, contradições e o não dito, atentando para o sentido daquilo que ficou subjacente ao discurso. O resultado disso, vocês poderão ver nas próximas páginas.

## CAPÍTULO II

### As configurações de um campo

#### 2.1. O campo teórico das religiões afro-brasileiras

A tradição dos estudos afro-brasileiros teve início com as doutrinas racialistas desenvolvidas no século XIX. O principal representante desta corrente foi Raimundo Nina Rodrigues. Nina Rodrigues era médico por profissão, mas antropólogo por especialização em uma época em que a disciplina estava institucionalizando-se no país. Em seus estudos, o autor abordou tanto aspectos raciais quanto religiosos dos africanos e seus descendentes, sendo um dos primeiros intelectuais a se interessar pelo chamado “problema do negro no Brasil”. Para o autor:

A raça negra, que fundamentou com seu suor a argamassa de nossa nação e independência, não apenas predominava em números em relação a brancos e índios, como já preparava, diluída na miscigenação, o predomínio que lhe caberia na direção do futuro do povo. Ela possui legitimamente o direito de ser devidamente reconhecida. (RODRIGUES, 2008, p. 28)

Porém, esse reconhecimento da influência negra na sociedade brasileira, não apareceria de forma positiva em sua obra. Para ele, a raça negra “há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”. (Ibid., p. 24). Nina Rodrigues encarava a inferioridade racial e a miscigenação como desafios para as ciências médicas e criminalistas e via na religiosidade uma prova da incapacidade intelectual do negro. Sobre a miscigenação, acreditava que os mestiços possuíam uma tendência maior ao desequilíbrio emocional, então, se éramos um país de mestiços, não podia o Brasil ter um futuro promissor enquanto nação. Esse tipo de pensamento permeou grande parte de sua obra como em *Africanos no Brasil* e *O animismo fetichista dos negros baianos*.

Vê-se que o autor estava fortemente influenciado pelas teorias europeias que diziam respeito aos estudos de antropologia criminal e medicina social, tendo como principal referência o médico italiano Cesare Lombroso. Para ele, por exemplo, o estado de possessão comum nos cultos afro-brasileiros seria uma patologia que precisava de controle e interferência médica. Ainda assim, seus registros relativos às casas de culto na Bahia do início do século XX constitui um rico material para o investigador interessado em estudar as religiões de origem africana no

Brasil. Foi Nina Rodrigues, por exemplo, quem primeiro levantou a hipótese da supremacia nagô em detrimento às outras formas de organização de culto existentes no Brasil pós-período escravocrata, hipótese essa que seria bastante discutida durante toda a história dos estudos sobre religiões de origem africana, como veremos mais à frente. Isso porque, dentro da visão evolucionista do autor, o negro seria superior ao indígena, mas inferior ao branco. Apesar disso, havia dentro da própria raça negra grupos de indivíduos mais evoluídos que outros. Era o caso dos iorubas considerados por Nina Rodrigues como representantes da aristocracia negra trazida para o Brasil.

É dele também as primeiras incursões teóricas sobre o sincretismo religioso. Além disso, analisando os jornais baianos, o autor denunciou as perseguições que as casas de culto sofriam no início do século XX:

Atualmente, sem a escravidão, elas passaram à prepotência e ao arbítrio da polícia, que não é mais esclarecida que os antigos senhores, e à crueldade da opinião pública, que querendo mostrar espírito forte e culto, acaba revelando a pior ignorância sobre esse fenômeno sociológico. Temos também de lamentar que a imprensa local revela entre nós a mesma desorientação na maneira de tratar o assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado da polícia boçal e a estúpida violência dos policiais igualmente ignorantes terão maior dose de virtude catequista, mais eficiência como instrumento de conversão religiosa do que tiveram os feitores”. (RODRIGUES, 2008, p. 217)

E observou a resistência do povo de santo:

Mas, o que deles sobressai em admirável destaque é a extraordinária resistência e vitalidade dessas crenças da raça negra. Para apagá-las tudo tem sido de balde: a antiga e tão prolongada repressão, desumana por vezes, sempre violenta, da polícia; os incessantes reclamos da imprensa, como a instigação das outras classes, para que seja erradicado o mal. O culto jeje-nagô, *terreiros* como *candomblés*, continua a funcionar regularmente e cada vez mais se implanta nas cidades principais do Estado. (Ibid., p. 222)

Porém, outro intelectual, que viveu a mesma época de Nina Rodrigues traria uma visão mais positiva da influência negra na cultura brasileira. Dentro da perspectiva teórica aqui abordada, faz-se necessário destacar a voz negra que se contrapôs ao racismo científico e fazer o seguinte questionamento: por que Nina Rodrigues transformou-se em um clássico dos estudos afro-brasileiros e Manuel Querino (a despeito do conjunto de sua obra) não?

Intelectual de menor prestígio dentro dos estudos sobre religiões africanas, Manuel Querino (1851-1923) – pintor, escritor e abolicionista baiano – foi o primeiro intelectual negro a estudar as origens étnicas dos africanos na Bahia e a publicar livros que tratavam da influência africana na sociedade brasileira. Ligado ao Gantois, Querino encontrou entre velhos africanos frequentadores do terreiro baiano seus principais interlocutores de pesquisa. Diferentemente do seu contemporâneo Nina Rodrigues, suas obras buscavam retratar a influência positiva que o “colono preto” exerceu sobre a sociedade, posicionando-se contra qualquer tipo de interpretação que entendesse o negro como menor, ou seja, inferior antropologicamente ao branco. Como lembra o autor:

Foi o trabalho do negro que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento, a nobreza e a prosperidade do Brasil: foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria etc., competindo-lhe, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira. Quem quer que compulse a nossa história certificar-se-á do valor e da contribuição do negro na defesa do território nacional, na agricultura, na mineração, como bandeirante, no movimento da independência, com as armas na mão, como elemento apreciável na família, e como herói do trabalho em todas as aplicações úteis e proveitosas. (QUERINO, 1988, p. 122)

Como se vê, Querino apresentou uma perspectiva diferenciada sobre os negros escravizados fazendo questão de reivindicar a contribuição dessa população aos progressos que o Brasil estava passando durante a primeira república. Publicou biografias sobre intelectuais e artistas de cor, destacou a atuação da população negra nas grandes guerras enfrentadas pelo Brasil, ou seja, procurou de toda a forma rebater as teorias vigentes à época sobre a incapacidade intelectual do negro, exaltando as qualidades e dando visibilidade aos mesmos:

Do exposto devemos concluir que, somente a falta de instrução destruiu o valor do africano. Apesar disso, a observação há demonstrado que entre nós, os descendentes da raça negra têm ocupado posições de alto relevo, em todos os ramos do saber humano, reafirmando a sua honorabilidade individual na observância das mais acrisoladas virtudes. (Ibid., p. 23)

Assim, o autor confrontava Nina Rodrigues, procurava minimizar o impacto das teorias do “malgrado pesquisador” na sociedade baiana e brasileira. Mas, teria Manuel Querino forças para se fazer ouvir ao longo dos anos? Apesar do esforço empreendido, sua obra foi pouco discutida e, quando citada (principalmente por antropólogos interessados em seus trabalhos

publicados nos anos iniciais do período republicano), vinha carregada de críticas. Enquanto alguns elogiavam o seu esforço documental sobre as artes, usos e costumes dos africanos e seus descendentes, Arthur Ramos e Edison Carneiro, por exemplo, consideraram as suas obras sem rigor científico quando comparadas as de Nina Rodrigues. Segundo Leal, tal postura deixava transparecer um racismo institucional:

Esta foi a leitura que permaneceu até recentemente. Manuel Querino foi considerado um folclorista, apesar de alguns antropólogos se referirem a ele como “etnólogo prático”. Neste conceito estão contidos dois aspectos do racismo e preconceito: tratar das práticas africanas significava tratar do “folclore”, tendo em vista serem os africanos considerados primitivos, inferiores, e suas culturas qualificadas de menor valia, exóticas, porque dificilmente seriam construtores de “civilização”; e a competência do “tradicionalista” Manuel Querino se limitava a narrar tais aspectos culturais de menor valia – era um negro, de origem operária, esforçado, inteligente, mas carente de erudição e ciência. (LEAL, 2016, p. 157)

A acusação sobre “falta de rigor científico” torna-se no mínimo estranha se levarmos em consideração que Manuel Querino estava em constante diálogo com as teorias da época – apresentando, inclusive, uma visão contrastante com o racismo científico –, utilizava métodos inovadores ligados à memória e a oralidade e constituiu-se em um crítico da história oficial do seu tempo. Como exemplo disso, podemos citar os estudos relacionados aos candomblés da Bahia que fazem parte da segunda fase de sua obra (1916-1922) na qual o autor dedicou-se a estudar os costumes populares. O seu mais famoso escrito sobre o assunto *A raça africana e seus costumes na Bahia* traz, logo nas primeiras linhas, um aviso:

Incontestavelmente, o feiticismo africano exerceu notória influência em nossos costumes; e nos daremos por bem pagos se o reduzido material que reunimos puder contribuir para o estudo da psicose nacional do indivíduo e na sociedade. E, aproveitando o ensejo, deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto porque se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas. (QUERINO, 1988, pp. 22-23)

Aqui, apesar de citar termos e conceitos hoje em desuso, mas comuns à época da sua escrita, como feiticismo e a ideia de evolução, Querino quer nos informar que a condição precária de vida dos negros seria um fator muito mais social que biológico. E para continuarmos na análise dos termos, na década de 1920 o autor já preferia falar em “escravizados” ao invés

de “escravos” deixando claro que a condição de submissão não era natural, mas imposta à população negra da forma mais cruel possível.

Silva (2000) atribui o pouco prestígio de Manuel Querino no meio acadêmico às políticas de visibilidade das ideias e teorias que circulavam na época que o escritor produziu. Segundo o autor:

Já comentei a forma como Artur Ramos, embora tenha republicado os trabalhos de Manuel Querino, os colocou à sombra da “linhagem legítima” dos estudos afro-brasileiros iniciada por Nina Rodrigues e retomada pelo próprio Ramos e seus discípulos. Na construção dessa linhagem Artur Ramos também excluiu o nome de Oscar Freire, que em 1902 apresentou um trabalho na Faculdade de Medicina da Bahia, *Etiologia das Formas Concretas da Religiosidade no Norte do Brasil*, no qual postulava a necessidade de se substituir o critério de raça utilizado por Nina Rodrigues pelo critério do “meio social” na explicação das religiões populares de origem africana. Os trabalhos desses autores anunciavam uma mudança de rumos nos estudos afro-brasileiros que coube a Artur Ramos reivindicar para si e para seus discípulos em contraste com a “conspiração do silêncio” que teria se seguido após a morte de Nina Rodrigues. (SILVA, 2000, p. 145)

Dessa forma, não possuindo vínculos com outros autores e com as instituições da época, ficou ainda mais difícil das suas ideias circularem. Além disso, Querino era um intelectual militante tendo sido líder de liga operária, abolicionista e crítico do seu tempo (escrevia constantemente nos jornais locais sobre as consequências da escravidão e a intolerância aos candomblés). Segundo Leal (2016, p. 146):

A sua fase de militância político-partidária (1876-1899) foi significativa o suficiente para serem identificadas dimensões pouco referenciadas sobre os rumos do nascente movimento operário da Bahia e sua participação no processo de constituição do regime republicano. Da sua base operária, Querino enveredou pelo mundo da política partidária, integrando-se aos movimentos sociais relacionados às causas das liberdades, da democracia e da cidadania, direcionados, sobretudo, aos interesses das classes populares, englobando trabalhadores manuais, artífices, artesãos, operários. No Império, militou no trabalhismo, participando da criação da Liga Operária Baiana (1876) e, na República, foi um dos fundadores do Partido Operário (1890), a partir do qual foi conduzido ao Conselho Municipal, assumindo o cargo de Conselheiro por duas legislaturas (1891-1892 e 1897-1899).

Fatos que fizeram com que, em vida, o intelectual sofresse toda a sorte de perseguições. Prova disso foi seu afastamento compulsório do serviço público em 1916 e o esquecimento do

seu legado após a sua morte em 1923, a ponto do II Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido na Bahia em 1937 não ter prestigiado, em nenhum momento, a sua vida e a sua obra como importantes para os estudos sobre os africanos e seus descendentes no Brasil.

Interessante de notar é que Manuel Querino, a despeito de todas as dificuldades enfrentadas, teve agência. Driblou o racismo conseguindo destacar-se e escrever seu nome na sociedade baiana como educador, autor e exímio pesquisador. Ao mesmo tempo que saiu do anonimato, retirou a cultura dos africanos e seus descendentes da obscuridade. Hoje, sua memória e importância tem sido resgatada por estudos que possuem o intuito de dar visibilidade a intelectuais negros ainda não discutidos na historiografia atual.

Uma segunda fase das teorias sobre relações raciais no Brasil foi inaugurada quando Gilberto Freyre, ao receber a influência da antropologia cultural de Franz Boas, ofereceu uma visão mais otimista (porém, ainda preconceituosa) em relação à mestiçagem. Para ele, a mistura das raças contribuiria, em longo prazo, para a criação de uma cor única predominante na sociedade brasileira, a cor morena, a qual o sociólogo defendia como sendo a constituição de uma *metarraça*. Esta seria a base da consciência racial brasileira, algo no sentido de uma *além-raça* que seria oposta tanto aos ideais da negritude quanto do arianismo. De acordo com essa concepção, não seria surpresa alguma se estivéssemos caminhando para o embranquecimento da nação. No âmbito da sociologia da religião presenciou-se uma nova guinada de paradigmas. Coube a Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, a revisão da obra do seu mestre.

Também formado em medicina, Arthur Ramos foi o responsável, em 1935, por reunir quatro artigos de Nina Rodrigues e editá-los em forma de livro, surgia assim *O animismo fetichista dos negros baianos*, um denso relato sobre as religiões de origem africana na Bahia que, anos depois, o próprio Arthur Ramos atualizaria seguindo os passos do seu mestre com a publicação de *O negro brasileiro*. Nessa obra, Arthur Ramos fala da necessidade de uma revisão das pesquisas de Nina Rodrigues à luz de tipos de análises e métodos científicos mais atuais. Confirma algumas teorias levantadas pelo autor – como, por exemplo, a da supremacia nagô – mas, refuta outras, como é o caso da teoria da inferioridade do povo negro e da degenerescência da mestiçagem. Segundo ele:

(...) não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua incapacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer grupo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico, independentes da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico – nas aglomerações atrasadas em cultura, classes pobres da sociedade, crianças, adultos nevrosados, no sonho,

na arte, em determinadas condições de regressão psíquica... Esses conceitos de ‘primitivo’, de ‘arcaico’, são puramente psicológicos e nada têm que ver com a questão da inferioridade racial. (RAMOS, 1988, p. 23)

Apoiado em intelectuais como Lèvy- Bruhl e Jung, o autor critica o próprio conceito de raça, substituindo-o pelo de cultura e, embora evite confrontar Nina Rodrigues, acredita que à época dos seus estudos não existam mais no Brasil cultos africanos puros. Além disso, a religiosidade deixa de ser considerada como atestado da incapacidade intelectual do negro para ser lida na chave da cultura, desse modo as crenças dos negros não poderiam ser transformadas em casos de polícia, como vinha acontecendo no Brasil.

Como visto anteriormente, ainda na década de 1930, em Pernambuco, destacava-se os estudos de Ulysses Pernambucano e seus discípulos frente ao Serviço de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas, órgão governamental responsável pela regulamentação dos terreiros no estado. Como destaca Campos (2017, p. 155):

As instituições, práticas e técnicas produzidas por Ulysses e sua equipe, com a criação do SHM, em um único e mesmo movimento tornaram-se instrumento de uniformização moral e de denúncia social da loucura. Essa instituição pretendeu, em seu funcionamento, ser capaz de reduzir as diferenças, reprimir os vícios, extinguir as irregularidades. Ela se propõe a denunciar tudo o que se opõe àquilo que consideravam as virtudes da sociedade: a devassidão, o mau comportamento, a perversidade dos costumes, a preguiça, enfim, os males que interpenetram a loucura.

Dentro desse contexto, em 1932, realizou-se uma parceria entre a Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco e o Serviço de Higiene Mental no sentido de que este último assumisse a responsabilidade de regulamentar os terreiros do estado. Nesse processo, os adeptos das religiões de origem africanas eram submetidos a observação do SHM, além de passarem constantemente por exames de saúde mental. Como afirma Silva (2000, p. 77):

No Recife, onde particularmente foi grande a perseguição aos cultos afro-brasileiros, o funcionamento dos terreiros estava subordinado à Secretaria de Segurança Pública e aos pareceres emitidos pelo Serviço de Higiene Mental, no qual atuavam os médicos-pesquisadores. A dependência dos terreiros em relação ao aval científico desse serviço dava aos seus pesquisadores um grande poder de inserção na vida dos religiosos.

Para Campos (2017) de um controle policial sob esses cultos passamos a um controle científico. A inscrição no SHM garantia aos xangôs recifenses a licença para o funcionamento. Porém, isso só foi possível mediante a colaboração dos sacerdotes no sentido de afastar os terreiros de práticas consideradas impuras, ou seja, aquelas ligadas à magia e à feitiçaria. Esse fato serviu para reforçar, também em Recife, o ideal de supremacia nagô. Como afirma Campos (2018, p. 242): “como ocorreu na Bahia, os centros tidos por não ortodoxos passaram a ser a encarnação de práticas de feitiçaria que eram constantemente negadas nos terreiros tradicionais dos nagôs”. Dentre os trabalhos publicados na época, frutos das investigações empreendidas no âmbito do SHM, destacam-se *Xangôs do Nordeste* (1937) de Albino Gonçalves Fernandes, *As seitas africanas do Recife* (1935) de Pedro Cavalcanti e *Cultos afro-brasileiros do Recife* (1952) de René Ribeiro.

Já nas décadas de 1940 e 1950 temos uma atuação crescente dos intelectuais estrangeiros que “descobriram” o Brasil como campo privilegiado para os estudos sobre o negro e sua religiosidade. Nesse período ganha ênfase as pesquisas realizadas na década de 1950 pela UNESCO, um braço da Organização das Nações Unidas – ONU. Não é de se estranhar o interesse da Unesco pelo nosso país se levarmos em consideração a difusão das teorias freyreanas no exterior. De acordo com Maio (1999b, p. 144):

A controversa crença numa democracia racial à brasileira, que teve no sociólogo Gilberto Freyre a mais refinada interpretação, tornou-se assim um dos principais alicerces ideológicos da integração racial e do desenvolvimento do país e foi suficientemente substantiva para atrair a atenção internacional.

Devido ao “mito da democracia racial”, o Brasil era visto como grande laboratório no qual, brancos, negros e índios conviviam de forma pacífica. O ponto de partida para essa visão romântica era o holocausto empreendido contra os judeus durante a Segunda Guerra Mundial e as tensas relações raciais que se intensificavam nos Estados Unidos. O mundo queria saber: quais os motivos e os efeitos do racismo? Como podemos superá-lo? Arthur Ramos, então dirigente do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, acreditava que a resposta para essas perguntas estaria no Brasil. Diante disso, começou a delinear um plano de trabalho para a realização de estudos sociológicos e antropológicos em território nacional que levassem em consideração os grupos negro e indígena. Para Ramos, o estudo das relações raciais seria de primordial importância no sentido de entender a transição de uma sociedade tradicional para uma moderna, processo pelo qual o Brasil estava passando no momento. Infelizmente, Arthur

Ramos morreu antes de ver concretizada a pesquisa que idealizou. Coube a Alfred Métraux e Ruy Coelho tocar para frente o projeto de investigação no país.

Como atestado em vários documentos (Maio 1999a; 1999b), de início a ideia era que a pesquisa contemplasse apenas o estado da Bahia, área conhecida internacionalmente como campo de investigação das relações raciais no Brasil. Mais do que isso, a cidade de Salvador – àquela época – era vista como o próprio laboratório das raças no qual negros, brancos e mestiços conviviam de maneira harmoniosa. Ao saber das intenções da instituição internacional, Charles Wagley (antropólogo americano que se encontrava no Brasil) entrou em contato com Métraux e contou sobre o convênio Universidade de Columbia/Estado da Bahia colocando-se totalmente a disposição para contribuir com a investigação. Segundo Maio (1999b) a ideia foi bem acolhida e a pesquisa ficou sob a responsabilidade do médico-antrópologo Thales de Azevedo, coordenador do projeto Universidade de Columbia/Estado da Bahia. Entre junho e setembro de 1950, Alfred Métraux e Ruy Coelho trocaram correspondências com diversos intelectuais estrangeiros e brasileiros.

Neste interim, quatro cientistas sociais se posicionaram pela ampliação do Projeto Unesco para outros estados. Foram eles: Otto Klineberg, Charles Wagley, Luiz de Aguiar Costa Pinto e Roger Bastide. Todos concordavam que para obter um retrato o mais próximo possível da realidade das relações raciais no Brasil a investigação teria que ultrapassar os muros do tradicional estado da Bahia e chegar aonde o capitalismo estava mais pungente. Foi então que, no final de 1950, Alfred Métraux resolveu visitar o Brasil (MAIO, 1999b). Em passagem pela Bahia, confirmou a realização do estudo naquele estado sob a coordenação de Thales de Azevedo. Enfatizou ainda que a investigação deveria tratar da ascensão social dos negros e o processo de mobilidade social na capital baiana. Já no Rio de Janeiro, decidiu acatar a sugestão de Costa Pinto de estudar as relações raciais também na capital da república. Em 8 de dezembro de 1950 ele chega à São Paulo com a difícil tarefa de montar uma equipe para a pesquisa na maior e mais desenvolvida cidade brasileira. A investigação ficou sob a responsabilidade de Roger Bastide e Oracy Nogueira. Porém, restava pouco tempo para o sociólogo francês em terras brasileiras e Florestan Fernandes foi chamado para substituí-lo no projeto.

Depois desse período, Alfred Métraux retornou ao trabalho na Unesco, contudo o desenho da pesquisa no Brasil ainda sofreria uma alteração. Em agosto de 1951, Gilberto Freyre visita o Departamento de Ciências Sociais da Unesco e sugere a entrada da cidade do Recife na investigação. O pedido de um intelectual tão prestigiado internacionalmente e, sobretudo, primeira figura a ser convidada para dirigir aquele departamento, não poderia ser negado. Assim, em nova visita ao Brasil, Métraux entrou em contato com o recém fundado Instituto

Joaquim Nabuco e traçou os rumos da pesquisa no Recife que ficaria sob o comando de René Ribeiro. Estava desenhada a pesquisa no Brasil. O levantamento de dados foi realizado entre os anos de 1951 e 1952. Os quatro relatórios oriundos do processo provaram, entre outras coisas, que o preconceito racial existia no Brasil e, mais do que isso, contribuía para a manutenção dos privilégios dos setores mais abastados da sociedade.

No campo de estudos das religiões afro-brasileiras destacam-se ainda nesse período as investigações de Ruth Landes e Donald Pierson, além das clássicas contribuições de Roger Bastide que buscou em suas pesquisas dar ênfase a posição social que os descendentes de escravizados ocupavam no Brasil da década de 1950. Ganhava importância nessas análises o papel do capitalismo e da industrialização que crescia em escala nunca vista no país. Foi por esse fio condutor que o autor estudou não só as relações raciais, mas também as religiões de matriz africana. No entanto, ao estudar as relações raciais ele acaba por denunciar a ideia de uma democracia racial como uma irreabilidade brasileira o que não aconteceu com seus estudos sobre religiões de origem africana. Nos estudos sobre a religiosidade afro-brasileira o sociólogo francês reiterou, através de suas obras, a ideia reificante de opor cultos puros/cultos impuros. Motta (2005) atribui esse pensamento a uma forte influência das ideias de Edison Carneiro:

Foi Carneiro que consagrou o “rito nagô” – na verdade, aquele praticado em dois ou três terreiros da Bahia, onde era particularmente bem recebido – como o único rito autêntico da religião afro-brasileira, sendo todo o resto – sobretudo os candomblés ditos “bantos” (pois havia, para Carneiro, como para Bastide, diversas espécies de africanos) – literalmente relegado à categoria de “degeneração”, devendo, se necessário ser suprimido pela polícia (MOTTA, 2005, p. 324)

E acrescenta ainda:

Bastide adota, sem alteração, as ideias de Carneiro sobre a pureza nagô. Acontece, muitas vezes, de o francês encontrar-se em dependência não apenas conceitual, mas literária, com relação ao brasileiro. É assim que, ao mesmo tempo em que afirma que “o transe é bem verdadeiro”, admite também que “casos de simulação podem produzir-se nos terreiros não tradicionais” (1958:177). E isso tanto mais que, seguindo ainda Carneiro, ele estava convencido de que “casos de pederastia passiva” eram “bastante numerosos em certos terreiros bantos” (1958: 217), e não, como parecia acreditar, nos outros terreiros... (MOTTA, 2005, p. 325)

Vê-se que as noções de pureza e autenticidade possuem aqui uma importância central. Motta afirma ainda – e este é fato que não se pode negar – que tais teorias ganhariam mais força dentro do conjunto da obra de Bastide pelo fato de Édison Carneiro, apesar de pesquisador com certa distinção no mundo acadêmico, não gozar de todo o prestígio de uma formação na filosofia e sociologia europeias, como acontecia com Bastide. É sabido também que as experiências de campo de Bastide relacionadas ao Candomblé foram poucas e esparsas durante as curtas viagens que fez ao Nordeste, fato que acaba comprometendo sua análise da religião.

Bastide fazia uma distinção entre o candomblé (de tradição nagô) e a macumba (de tradição banto) analisando essas religiões de forma diferente. Para ele, o candomblé era uma religião de resistência à modernidade que provava a validade dos seus conceitos de “enquistamento cultural” e “princípio de corte” – ambos os conceitos dizem respeito à ideia de que é possível duas culturas conviverem em uma mesma sociedade sem modificação ou prejuízo devido ao contato. Já a macumba era vista como uma religião de mistura cultural e sincretismo religioso fenômenos resultantes de uma sociedade em processo de industrialização no qual a proletarianização do povo negro fazia com que ele perdesse suas raízes tradicionais. Como escreve o autor:

O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta do parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente o assassinato. (BASTIDE, 1971, p. 414)

Como se vê, a macumba, neste sentido, seria sinônimo de degradação cultural. Como explica Hofbauer (2011, p. 88):

Percebe-se nessas avaliações tão antagônicas que, num caso (candomblé), Bastide aplica os paradigmas da antropologia clássica a respeito da noção de cultura (‘um todo coerente e funcional’, etc.; p. 313), cujas referências morais e valorativas poderiam ser avaliadas somente a partir dos seus próprios parâmetros; já o outro caso (macumba) não é mais analisado como forma de ‘resistência cultural’: ao ser compreendido como parte de um processo de decadência promovido pelo processo de modernização, a sua avaliação sofre julgamentos morais que Bastide não admite em relação à ‘religião africana autêntica’.

Para Bastide, é como se o candomblé representasse um “um pedaço da África transplantado no Brasil”, um mundo idealizado no qual não existem conflitos. Como afirma Prandi (2007, p. 10):

(...) foi o candomblé da Bahia que lhe permitiu chegar a interpretações mais decisivas sobre a recriação no Brasil de uma África simbólica, capaz de atenuar as agruras da vida do negro na sociedade branca, num processo em que o templo (o terreiro) aparece como sucedâneo do mundo africano que tinha ficado para trás, do outro lado do Atlântico. O candomblé, para Bastide, recriava para o negro um mundo ao qual ele podia, com certa regularidade, se retirar da sociedade branca opressiva e dominadora, uma pequena África fora da sociedade, o terreiro como substitutivo da perdida cidade africana e da família que não pôde ser refeita no Brasil nos moldes originais.

Temos aqui uma visão que destaca muito mais às continuidades e sobrevivências da tradição africana do que às suas mudanças. Além disso, a religião considerada autêntica passa a ter mais valor do que aquela considerada resultado de degeneração cultural. Apesar disso, não podemos negar que esse discurso, comprado por intelectuais e pela própria comunidade afro-religiosa, teve consequências positivas para o povo do santo. Como destaca Augras (2005, p. 309): “marginalizados no plano macrossocietal, encarados como primitivos, praticantes de ritos selvagens, prisioneiros do pensamento pré-lógico, passaram a ser reconhecidos como adeptos de uma antiquíssima religião, com mitos comparáveis aos dos gregos e ritos esplêndidos”. Ou seja, essa visão serviu durante muito tempo como arma de combate à intolerância e como argumento nas disputas por legitimidade entre os terreiros.

Tal visão enfatizada por Bastide contribuiu para solidificar a ideia de “pureza nagô” que teve bastante influência não só na tradição socioantropológica dos estudos sobre religiões africanas no Brasil como nos próprios terreiros. Como podemos ver no trecho abaixo onde ele fala das várias nações do candomblé:

É possível distinguir essas ‘nações’ uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por traços do ritual. Todavia a influência dos iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, os bantos. É, porém, evidente que os Candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos, (...) (BASTIDE, 2001, p. 29)

Aqui é preciso destacar que, apesar da ideia de “pureza nagô” não corresponder exatamente ao fenômeno da reafricanização, ambos os fenômenos apontam para a mesma direção da autenticidade religiosa. Por isso mesmo, a influência de Roger Bastide continua presente e fecunda até os dias atuais. Como afirma Augras (2005, p. 311): “patriarca intelectual de uma linha de pesquisa com múltiplos desenvolvimentos nas ciências sociais, Bastide está se transformando no grande antepassado do candomblé contemporâneo”.

Logo depois da primeira metade do século XX, novas configurações se apresentaram no âmago das religiões de matriz africana. No Brasil, o período era de mudanças socioculturais. Entre os mais jovens crescia a desconfiança em relação ao fato do conhecimento científico ser o único válido para o entendimento da realidade. Vivíamos a institucionalização dos Programas de Pós-Graduações em Ciências Sociais em vários estados, fato que contribuiu para o fortalecimento das linhas de pesquisa sobre religião. Muitos dos autores citados até aqui começaram a orientar trabalhos, fazendo crescer o número de teses e dissertações sobre as religiões de origem africana. Entre as pesquisas publicadas no período destacam-se: *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito* – Ivonne Maggie (1975), *A morte branca do feiticeiro negro* – Renato Ortiz (1978), as obras sobre o Tambor de Minas no Maranhão publicadas por Mundicarmo Ferretti (1985) e Sérgio Ferretti (1986), os estudos sobre o xangô recifense realizados por Roberto Motta (vários artigos) e Maria do Carmo Brandão (1986). Ainda sobre o universo religioso afro-recifense destaca-se *El culto shangô em Recife* de José Jorge de Carvalho e Rita Segato (1987). Por fim, podemos citar *Vovó nagô, Papai branco: usos e abusos da África no Brasil* de Beatriz Góis Dantas (1988) e, finalmente, *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil* (1999) de Stefania Capone, obras importantes como referência nos estudos de reafricanização.

Em seu *Vovó nagô, Papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Dantas faz um contraponto importante aos estudos de Bastide. Para ela, a africanidade do candomblé não deve ser encarada como uma sobrevivência. A autora parte de uma visão construtivista que dá ênfase às estratégias e interesses da comunidade religiosa no que concerne a afirmação de identidades. A “pureza nagô”, nesse caso, seria uma categoria nativa utilizada como estratégia de marcação de diferenças. Apesar disso, Dantas (1988) não desconsidera a forma como a noção de “pureza nagô” foi transformada em teoria construindo uma relação estreita entre intelectuais e o povo do santo na luta pela descriminalização dos terreiros. Foi, portanto, a primeira a dar ênfase em como a presença intelectual dentro dos terreiros foi modificando as práticas e os discursos dos sacerdotes ao longo do tempo.

Da mesma forma, Capone (2018) analisa os discursos, tanto dos pesquisadores quanto dos adeptos das religiões de origem africana, que buscam valorizar certas formas de rituais em detrimento de outras, a saber, aquelas localizadas nos tradicionais terreiros da Bahia de denominação jeje-nagô. A autora chama atenção para a polarização que se instalou no campo dos estudos afro-brasileiros a qual coloca em confronto o candomblé nagô (considerado como “verdadeira” religião africana) e a umbanda (herdeira da magia africana e europeia, portanto, menos “pura”). Porém, diferentemente de Dantas (1988), Capone não atribui o fenômeno da supremacia nagô à forma passiva com que alguns terreiros absorveram as definições socioantropológicas ao longo do tempo, ela destaca também a agência dos pais e mães de santo nesse processo. Como ela mesma afirma:

Dantas (1988) – como outros autores que questionaram a validade do modelo nagô dentro do candomblé brasileiro – atribuiu a elaboração de um modelo de pureza à ação consciente de alguns intelectuais, ligados ao candomblé, que teriam ajudado a impor um tipo de controle sobre as casas de culto. Em meu trabalho, minha preocupação foi de destacar também a agência (*agency*) das elites do candomblé, dos pais e das mães de santo que conseguiram impor sua própria visão da tradição aos intelectuais que frequentemente eram membros de suas casas de culto, muitas vezes repensando as práticas afro-brasileiras de acordo com seus próprios interesses em um universo religioso extremamente competitivo. (CAPONE, 2018, p. 18)

Dessa forma, a “construção da tradição nagô” ocorreu a partir de um duplo movimento que uniu os interesses de uma elite religiosa baiana a de prestigiosos intelectuais, estudiosos das religiões afro-brasileiras, que estavam em busca de uma África idealizada. Além disso, Capone se questiona se essa oposição entre umbanda e candomblé, magia e religião, realmente existe nas diferentes modalidades de cultos afro-brasileiros. Segundo a autora, as diversas formas de culto não constituem realidades que se excluem mutuamente uma vez que são classificadas como puras ou impuras. Na verdade, constituem um *continuum* religioso: “pode-se dizer que as modalidades de cultos afro-brasileiros observáveis no Brasil constituem diferentes combinações dos elementos desse *continuum*” (CAPONE, 2018, p. 32). Portanto, falar em *continuum* é ressaltar as semelhanças entre esses cultos e não as diferenças. É admitir a mistura entre elementos da umbanda e do candomblé, tão característica e formadora das religiões afro-brasileiras. Reside aqui a dificuldade dos estudiosos:

A análise dos cultos afro-americanos como *continuum* religioso, entretanto, não parece ainda ser objeto de um verdadeiro consenso, em razão da dificuldade de pensar o “misturado”, pela maioria dos iniciados e por certos antropólogos. No campo religioso afro-brasileiro, o candomblé ainda é frequentemente considerado representativo de uma pureza africana, em oposição à umbanda, cuja dupla filiação espírita e africana permite pensar a mudança ritual e o sincretismo. No Brasil, assim como nos fóruns internacionais, a celebração de um candomblé baiano, identificado com os terreiros tradicionais, continua a ser o modelo de pureza e tradição africanas, do qual os antropólogos baianos (mas não só eles) seriam os porta-vozes. Nagô (ou ioruba, se preferirem) é sinônimo de “africano” e continua sendo o termo mais usado para qualificar tudo o que tem a ver com a afirmação das raízes africanas de uma identidade negra brasileira. (Ibid., p. 343)

Como se vê, a autora responde aos diversos questionamentos levantados na reconhecida obra de Dantas, porém a partir de uma perspectiva diferente. Essa visão leva em consideração, sobretudo, as distâncias entre um modelo ideal de tradição – pureza nagô – e a realidade das práticas rituais de um terreiro de candomblé. Acreditando que o candomblé constitui um universo complexo no qual a multiplicidade de rituais é fato incontestável, Capone escolhe estudar as mudanças, o que há de agência, dinâmica e adaptação às regras, diferentemente de Dantas que, seguindo os passos de Bastide, estava preocupada com as permanências e a existência de uma pureza de culto presente nos tradicionais terreiros da Bahia. Nesse esforço, Capone (2018, p. 17) acaba fazendo uma análise crítica dos estudiosos das religiões afro-brasileiras que produziram “sistematizações elegantes, às vezes perfeitas demais, que gostariam de cristalizar essa religião”. Capone inaugurou também uma série de debates que, no futuro, seriam esmiuçados por vários autores, entre eles Lorand Matory.

O antropólogo norte-americano Lorand Matory traz outra importante contribuição a esse debate. Assim como Capone, o autor recusa-se a entender as religiões afro-brasileiras como sobrevivências culturais. Em lugar do conceito de memória como algo cristalizado no passado, o autor trabalha com a ideia de memória a serviço da agência, entendendo que, no caso das religiões de matriz africana, o passado é invocado de forma seletiva e estratégica. Em seu livro *Black Atlantic Religion* (2005), Matory trata da questão da “pureza nagô” de forma também diferenciada de Dantas. Inspirado pela teoria do Atlântico Negro – construída por Paul Gilroy – o autor dá ênfase às trocas culturais entre as diásporas africanas e afirma que os pesquisadores que vinculam a “pureza nagô” à invenção de tradições empreendidas por intelectuais euro-brasileiros estão equivocados. Para ele, os responsáveis pela popularização da cultura iorubana (nagô) no Brasil foram os chamados “negros retornados” – ex-escravos que retornaram à África, formaram-se em escolas missionárias e trouxeram ao Brasil elementos que modificariam os

cultos de candomblé. Sendo assim, para Matory, muitas das características presentes nas religiões afro-brasileiras foram construídas em um contexto de negociação, recriação e interação com a África. Os elementos africanos que se apresentam nos cultos não podem ser vistos como uma “reinvenção da tradição”, mas como fruto de um intercâmbio que existe – até hoje – com os países africanos. Negar isso seria negar o protagonismo negro e o papel emergente da cultura transatlântica.

Finalmente, estudos recentes de Luís Nicolau Parés buscam fazer uma síntese do debate empreendido em torno da pureza nagô, fenômeno que o autor prefere chamar de “nagoização”. Como afirma: “para a compreensão dessa ‘nagoização’ não existem explicações unívocas; ao contrário, é preciso considerar um conjunto de fatores sócio-históricos inter-relacionados”. (PARÉS, s/d, p. 167). Para ele é importante destacar a agência dos líderes religiosos na popularização do rito nagô principalmente aquele realizado nas casas mais antigas da Bahia: Casa Branca ou Engelho Velho, Gantois e Ilê Axé Opô Afonjá. Essa agência foi significativa a partir do fim do século XIX entre o povo do santo, sendo reforçada pelas narrativas construídas pelos intelectuais a partir dos anos 1930 que, ao valorizarem alguns aspectos do candomblé em detrimento de outros, contribuíram para reiterar a ideia dessas casas enquanto guardiãs da pureza e da tradição africana. Em relação à influência dos negros retornados na popularização do culto iorubá de que fala Matory (2005), Parés prefere acreditar que estes exerceram papel importante apenas em um pequeno número de terreiros fato que torna a teoria de Matory passível de revisão. Além disso, o autor levanta a hipótese das tradições religiosas jejes terem tido maior influência ou, pelo menos, influência igual à tradição nagô na organização da prática ritual do candomblé.

Parés observou que em vários terreiros que se intitulam “nagô puro” termos jejes são utilizados para denominar vários elementos dos rituais. Além disso, fazendo pesquisas em diversos jornais baianos da segunda metade do século XIX o autor encontrou muito mais elementos de origem jeje que nagô nas descrições etnográficas das casas de culto o que o faz afirmar que, pelo menos até 1870, a nação nagô, embora presente em maior número demográfico, não exerceu influência maior que outras nações na organização do candomblé. Sendo assim, apenas a partir do final do século XIX é que se notaria uma supremacia da cultura nagô.

Outro fator importante destacado por Parés foi o papel do movimento negro a partir de 1980 que passou a ver os terreiros tradicionais como símbolo de resistência e construção da identidade afrodescendente. Tal relação pode ser constatada, por exemplo, no terreiro pesquisado – o Ilê de Mãe Renilda – já que a sacerdotisa, a partir do envolvimento no

movimento negro, se tornou uma líder não só religiosa, mas também política, demonstrando, como representante de uma tradição/identidade, uma legitimidade que ultrapassa os muros do terreiro. Como se vê, na atualidade de mudanças sociais, passou a ser necessário entre os adeptos do candomblé lutar pelo reconhecimento das suas diferenças. Mas, antes de adentrarmos no universo de Mãe Renilda, é preciso traçar algumas linhas sobre a presença das religiões afro-brasileiras no estado da Paraíba e, mais especificamente, na cidade de João Pessoa.

## 2.2. O campo religioso afro-pessoense

Atualmente João Pessoa possui cerca de 250 terreiros de acordo com um levantamento feito no ano de 2019<sup>14</sup>. Essas casas estão distribuídas em vários bairros do município. Quanto a localização dos terreiros na cidade, Silva (2017, p. 42) também afirma:

(...) a maior parte das casas de culto ou terreiros está localizada nos eixos oeste e sul da cidade, regiões caracterizadas pela alta densidade de segmentos de classes populares. Entre os bairros onde se encontram a maioria dos terreiros e também aqueles de maior popularidade na cidade, conforme as informações apresentadas pelo mapeamento eram Mangabeira, Valentina de Figueiredo, Cruz das Armas e um conjunto de loteamentos de habitação popular localizados no eixo de expansão oeste da cidade (Loteamento Waldemar, Cassiano, Brasil e Jardim Planalto) quase todos localizados nas proximidades da rodovia BR 101 ou da Avenida Cruz das Armas.

Esses terreiros são, em sua maioria, filiados a umbanda que aqui aparece mesclada ora com os rituais de jurema (rituais mágicos baseados nas crenças indígenas que giram em torno da planta sagrada *mimosa tenuiflora* popularmente conhecida como Jurema), ora com o rito nagô. Isso ocorre devido à grande difusão do culto da jurema no estado a partir da cidade de Alhandra/PB, à influência do xangô recifense e a chegada tardia dos terreiros de candomblé, ocorrida apenas a partir da década de 1980. Considerando que a presença das religiões afro-brasileiras em João Pessoa envolve essas três denominações – umbanda, jurema e candomblé – faz-se mister falar um pouco sobre cada uma delas e os contornos que ganham no universo pesquisado.

---

<sup>14</sup> Pesquisa do cadastro socioeconômico e cultural de povos e comunidades tradicionais de matriz africana e comunidades de terreiro realizado pela Casa de Cultura Ilê Axê D'Osaguiã – IAO, em parceria com o Governo do Estado da Paraíba. O levantamento foi apresentado durante o II Seminário de Políticas Públicas de comunidades tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros ocorrido em João Pessoa/PB em 21/01/2020, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

Convencionou-se chamar de religiões afro-brasileiras um conjunto de crenças religiosas que se apresentam com as mais diversas denominações: xangô, umbanda, candomblé, macumba, catimbó, jurema, entre outras. Como toda categoria que visa a generalização, o termo não dá conta da complexidade da realidade, mas nos ajuda a entender essas denominações no que apresentam de características comuns. São religiões baseadas na oralidade que tiveram origem nos segmentos menos favorecidos da sociedade (negros, indígenas e pobres em geral), que praticam a crença na magia, cultuam seus ancestrais e acreditam em deuses que incorporam em seus filhos (SILVA, 2005). São também religiões sincréticas, tendo recebido, no Brasil, a influência de um catolicismo dominante. Por não possuírem um compilado norteador de princípios e não serem institucionalizadas, essas crenças desenvolveram-se de forma diferenciada em cada região do país.

No caso da formação do universo religioso afro-pessoense Gonçalves (2013), através de pesquisa oral e documental, oferece uma periodização que preenche de forma satisfatória as lacunas que o pesquisador se depara ao tentar investigar o surgimento e consolidação dessas religiões no estado da Paraíba. Para o autor, são três os períodos de formação: a) anterior ao final da década de 1950 (predominância do catimbó/jurema); b) final da década de 1950 até segunda metade de 1980 (predominância da umbanda) e c) segunda metade da década de 1980 em diante (chegada do Candomblé). Seguindo os passos do autor, começamos então pela Jurema.

Inicialmente, as terras onde hoje se encontra o Estado da Paraíba pertenciam à Pernambuco fazendo parte da Capitania de Itamaracá. Nelas viviam os índios Tabajaras e Potiguar. Esses últimos protagonizaram, em 1574, um episódio histórico que ficou conhecido como “Tragédia de Tracunhaém” no qual todos os moradores do Engenho Tracunhaém em Pernambuco foram mortos pelos índios. O conflito ocorreu devido ao rapto da filha do então cacique potiguar. Depois disso, Portugal decidiu desmembrar parte das terras criando uma capitania, a Capitania do Rio Paraíba. O intuito era também construir uma cidade e expulsar os franceses que exploravam a região fazendo escambo com os índios. Porém, devido à resistência dos índios e dos franceses, tal iniciativa só obteve sucesso mais de dez anos depois, em 1585, quando surgiu a Cidade Real de Nossa Senhora das Neves, atual João Pessoa, capital do estado da Paraíba. Devido à falta de um porto, a entrada do contingente negro no estado foi feita de forma lenta e em menor número que em outros estados do Nordeste o que fez com que a mão-de-obra escrava predominante fosse a indígena.

No período colonial foram escassos os registros sobre a religião indígena. Salles (2004) nos lembra que isso ocorreu devido a difusão entre os missionários da ideia de que os índios

brasileiros viviam em estado de anomia social. Era um povo cujo vocabulário carecia das letras F, L e R, não possuindo, portanto, fé, lei ou rei. Essa visão preconceituosa que colocava o índio como um indivíduo a ser moldado pelo cristianismo dificultou os estudos sobre a religião indígena no período. Porém, os poucos escritos existentes (principalmente os documentos do Tribunal do Santo Ofício) nos mostram que os indígenas não absorviam o catolicismo de forma pacífica. As denúncias feitas ao tribunal no período colonial dão conta de índios professando a sua religião ou, ainda, realizando rituais sincréticos como era o caso da Jurema.

Sobre a Paraíba, sabe-se que primeiro se configurou um campo de religiosidade popular afro-brasileira e afro-ameríndia por meio da prática do catimbó e da jurema cujos relatos de presença no estado remetem à primeira metade do século XX. Porém, o interesse por esse tipo de culto só apareceu na literatura acadêmica muito tardiamente. Basta lembrar, como foi discutido anteriormente, que estudiosos como Nina Rodrigues e Roger Bastide estavam interessados nos rituais considerados mais “puros” e “autênticos”, ou seja, aqueles que seguiam a tradição jeje-nagô. Esse fato dificultou a realização de uma cartografia das formas de culto afro-brasileiro que existiam no estado.

Apesar disso, alguns estudiosos defendem que é possível entender como surgiu o culto da Jurema a partir do município de Alhandra, litoral paraibano. A bibliografia especializada nos conta que a cidade de Alhandra surgiu a partir do Sítio Aratagui construído pelos frades menores para proteger a fazenda do Capitão Duarte Gomes (SALLES, 2004). Na região viviam os índios Tabajara, considerados aliados pela administração portuguesa. Somente em 1758 a aldeota seria elevada à categoria de vila recebendo o nome de Alhandra. Em 1862, os aldeamentos indígenas da freguesia de Alhandra foram considerados extintos. Porém, a tradição da Jurema na região está diretamente ligada às famílias que ocupavam o Sítio Aratagui. Como nos informa Salles (*Ibid.*, p. 105):

A tradição da Jurema em Alhandra está diretamente ligada às famílias remanescente da antiga aldeia Aratagui, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes. Dentre eles destaca-se sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida por Maria do Acais, mestra falecida na década de 1930, cujo prestígio ultrapassou as fronteiras do estado.

Porém, não existem elementos suficientes que comprovem que o culto da jurema tenha se iniciado na cidade de Alhandra. Em texto de 1945 intitulado “Catimbó”, Roger Bastide nos oferece elementos de reflexão sobre um culto de origem indígena que já existia antes da chegada dos escravizados em nosso país. Esse seria um culto voltado para a cura de doenças através do

uso do fumo e da ingestão de chá da raiz de uma planta denominada Jurema. Bastide observa também que o contato a religiosidade negra e católica trouxe novos elementos para o culto. Em relação a religiosidade negra, o autor procura deixar nítida a diferença existente entre uma mitologia do candomblé que seria rica e complexa culminando em uma estrutura religiosa mais organizada e a pobreza litúrgica do catimbó cujos rituais se davam mais na chave do clientelismo e da resolução dos problemas do cotidiano. Destaca também que para se tornar um mestre da jurema, a pessoa que possuísse uma força mediúnica não precisava passar por ritual nenhum, apenas aprender os preceitos com os mais velhos através da oralidade.

Me parece que esse é o mesmo caminho percorrido por Cascudo em estudo sobre o catimbó. Segundo Gonçalves (2013, p. 21):

Coerente com a visão weberiana de magia, para Cascudo, o catimbozeiro é um feiticeiro cujos objetivos são pragmáticos e imediatos. Sem pensar em grande transcendência, apenas vende um serviço com fins bem definidos, sem se preocupar em fazer proselitismo. Daí não haver nenhum constrangimento ao adotarem o termo ‘cliente’ (...).

Os textos de Bastide e Cascudo são interessantes por nos dá um panorama do que era o culto da jurema na década de 1940 e no que ele se tornou depois. Ambos não citam Alhandra como a cidade berço do culto da jurema o que, para Gonçalves (2013), torna-se um mito de origem a partir da década de 1950 em um período que a jurema começa a ter contato com a umbanda. Estudos mais recentes como, por exemplo, o de Assunção (2006) trazem elementos de um culto mais complexo que envolve rituais de iniciação e uma mistura maior tanto com o catolicismo quanto com a religiosidade negra. O autor define assim o culto da jurema:

(...) é um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos “mestres”, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de antigos e prestigiados chefes do culto, como juremeiros e catimbozeiros. Tem por base um sistema mitológico no qual a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o “reino dos encantados”, formado por cidades, que por sua vez são habitadas pelos “mestres”, cuja função, quando incorporados, é curar doenças, receitar remédios e exorcizar as “coisas-feitas” e os maus espíritos dos corpos das pessoas. O culto da jurema caracteriza-se, ainda, pela ingestão de uma bebida sagrada, feita com a casca da árvore e que tem por finalidade propiciar visões e sonhos, e pelo uso intensivo do fumo, utilizando da defumação feita com a fumaça dos cachimbos. (ASSUNÇÃO, 2006, p. 19)

Se o autor, como faz Bastide (2004), trata como certa a influência indígena, afirma também que jurema como conhecemos hoje é resultado de diversas modificações na prática do culto provenientes do contato com outras religiões como é o caso do candomblé, da umbanda e do espiritismo kardecista. Na Paraíba, o contato com a umbanda parece ter sido mais efetivo. Segundo Gonçalves (2013, p. 24): “a identificação entre ambas é tão forte, que na prática, são tidas como sinônimo”. Mas, afinal, de que umbanda estamos falando?

Para entender o que é a umbanda é preciso voltar ao final do século XIX quando chegou ao Brasil a religião de Allan Kardec. Surgido na França, o espiritismo kardecista trazia em sua concepção preceitos hindus e cristãos costurados a um certo racionalismo tão em voga no século do seu nascimento. Na cidade do Rio de Janeiro a adesão a nova religião foi grande e, apesar de ter sido – desde o seu início – uma crença da classe média, os centros espíritas eram muito frequentados por pobres e negros. Como explica Prandi (1998, p. 155-156): “no Rio de Janeiro, os negros que aderiram ao espiritismo traziam para os centros da nova religião muito de suas tradições do candomblé, o que provocava muitas vezes conflitos com o modelo ‘europeu’ da religião de Kardec”. O kardecismo proibia, por exemplo, o culto de guias e caboclos, tão difundidos entre a população negra. Devido a esses e outros impedimentos, dissidentes dessa doutrina criaram, em 1920, o primeiro centro de umbanda do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. Seu principal idealizador foi o médium Zélio Fernandino de Moraes, nascido na cidade de São Gonçalo/RJ, que teria recebido a revelação de uma entidade denominada Caboclo das Sete Encruzilhadas para que fossem criadas tendas de umbanda no Brasil inteiro.

Alguns autores vão chamar esse fenômeno de processo de branqueamento das religiões de origem africana<sup>15</sup>. Porém, Silva (2005) e Capone (2018) chamam a atenção para o fato de que, apesar de ter sido nesse contexto que a umbanda se apresentou como culto organizado da forma como é conhecida até hoje, muitos dos seus preceitos já estavam presentes nas práticas religiosas bantos desde o século XIX (como, por exemplo, na cabula e na macumba). Portanto, a versão de Zélio de Moraes e do processo de branqueamento da religião é hoje contestada, se apresenta como uma explicação linear e simplista frente a um problema bastante complexo. Segundo Silva (2005, p. 107), seria mais correto dizer que:

As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo.

---

<sup>15</sup> Ver Prandi (1998); Ortiz (1978).

Nesse caso, ao invés de falarmos de invenção de uma nova religião – genuinamente brasileira – seria mais interessante acreditar em uma reinterpretação de elementos que já existiam no culto africano de origem banto à luz da doutrina espírita kardecista cujos preceitos ganharam força no Brasil no fim do século XIX. Da mesma forma pensa Gonçalves (2013, p. 28) quando afirma que:

(...) muitas umbandas de hoje, apesar de terem adotado o nome e incorporado alguns dos seus elementos, não são derivadas diretamente do modelo do espiritismo de umbanda, seguiram linhas paralelas de desenvolvimento, convergindo em alguns momentos e se afastando em outros.

Esse é o caso da umbanda tal qual se apresenta em João Pessoa. Para o autor, é a partir do final da década de 1950 que começam a surgir os primeiros terreiros de umbanda no estado, sendo as primeiras mães e pais de santo da umbanda, pessoas que já cultuavam o catimbó/jurema. Nessa época, essas religiões eram proibidas de funcionar. Os anos de perseguição ficaram conhecidos como “anos da chibata”. O auge da perseguição se deu no governo de Pedro Gondim, tendo a proibição dos cultos perdurado até 1966, quando o então governador do estado João Agripino assinou a lei nº 3. 443 que garantia liberdade de culto em toda a Paraíba. Como afirma Soares (2009, p. 135-136):

Na memória de pais e mães de santo, figura-se o governo de Pedro Gondim como a época forte de perseguição aos cultos afro-pessoenses, quando a polícia invadia terreiros, apreendia objetos de culto, batia e prendia os adeptos. Após o Governo de Pedro Gondim, com a eleição de João Agripino em 1966, desencadeou-se a legalização do culto. João Agripino ainda hoje é reverenciado pelo povo de santo como “nosso governador”, ou “salvador”, aquele que liberou a religiões afro-brasileiras na Paraíba, oficializou a prática desses cultos retirando-os da clandestinidade.

Passado esse período, começaram a surgir as primeiras federações afro-religiosas do estado. Essas instituições, baseadas no modelo de organização da umbanda carioca, foram de fundamental importância para a expansão dos terreiros na Paraíba. A maioria dessas casas de culto realizavam rituais nos quais eram mesclados elementos da jurema e da umbanda, característica que se sobressai até hoje no universo afro-religioso da cidade. Para Gonçalves (2013) as principais influências desse período vieram de Pernambuco através de agentes como

Mário Miranda (Maria Aparecida), Malaquias, Zé Romão e Pai Edu<sup>16</sup>. Destes destaca-se Mário Miranda.

Mário Miranda, mais conhecido como Maria Aparecida (como gostava de ser chamado) foi um afamado pai de santo do Alto Santa Isabel, bairro da zona norte recifense. Conhecido por sua atuação no carnaval – era dirigente do Maracatu Nação Cambinda Estrela – e pelas grandes festas em seu terreiro quando chegava a imolar, em uma única noite, mais de quarenta animais (MOTTA, 1998). Essa fama lhe foi confirmada pela minha mãe que chegou a visitar o Palácio de Oxum Ceci, junto com a minha avó, entre os anos de 1970 e 1980. Se dizia da nação Moçambique, o que não o impedia, segundo relatos de Motta, de praticar os ritos nagô. Ao que tudo indica, Mário Miranda foi o primeiro representante do xangô recifense a iniciar filhos em João Pessoa. Falecido em 1991, alguns dos seus filhos de santo lutam para que sua história não seja esquecida. Em uma página na rede social Facebook denominada “Paulo Miranda Tributo (Palácio de Oxum Ceci)” encontram-se fotos, vídeos e entrevistas com o pai de santo. Seu mais conhecido filho em João Pessoa é Pai Gilberto de Xangô Alafim – conhecido como o Rei do Candomblé – que comanda até hoje o Palácio Xangô Alafim, terreiro de nação Moçambique. A importância que Mário Miranda teve em Recife e suas influências no universo religioso afro-pessoense merecem ser melhor investigados.

O que as pesquisas de Gonçalves apontam é uma predominância, na cidade de João Pessoa, da umbanda com nagô. Como afirma o autor:

“Umbanda com nagô”, em João Pessoa, caracteriza-se por cultuar orixás e jurema. A expressão é utilizada pelos praticantes referindo-se à sua umbanda, procurando diferenciá-la tanto do candomblé como da umbanda branca. A expressão em si, remete para uma síntese entre a umbanda e o nagô de Recife, embora, pais de santo umbandistas com história construída em outras regiões do país, também adotem essa denominação. (GONÇALVES, 2013, p. 30)

Foi somente a partir da segunda metade da década de 1980 que começaram a chegar em João Pessoa os terreiros de candomblé mais voltados a construção de um discurso baseado em concepções de “pureza”, “tradição” e “autenticidade” – isso não quer dizer que não existia

---

<sup>16</sup> Babalorixá responsável pelo Palácio de Iemanjá, localizado no Alto da Sé em Olinda, Eduim Barbosa da Silva (Pai Edu) conseguiu reunir em torno de si (entre as décadas de 1970 e 1980) diversos intelectuais, atletas e artistas de renome. Ganhou notoriedade por ter conseguido prever a morte da cantora Clara Nunes e por ter ajudado – por meio de seus poderes mágico/religiosos – o Clube Náutico Capibaribe a obter o título de hexacampeão pernambucano. O episódio do boi que foi dado de presente à Pai Edu para fins de sacrifício pelos dirigentes do Náutico é, até os dias de hoje, motivo de comentários e brincadeiras entre os torcedores no estado. Pai Edu faleceu em 2011. Para mais informações sobre o sacerdote ver CAMPOS e OLIVEIRA (2012).

terreiros de candomblé na cidade, mas esses eram raras exceções. O tipo culto predominante era o da Umbanda “traçada” com Jurema.

Esses terreiros de candomblé, geralmente ligados à tradicionais terreiros baianos ou às casas reafrikanizadas de São Paulo, promoveram uma reconfiguração no campo religioso afro-pessoense onde a ideia de africanidade se torna cada vez mais presente. É dentro desse contexto que se encontra o Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana de Mãe Renilda de Oxóssi.

### CAPÍTULO III

“Jeje não é água, jeje é raiz que estronda”

*Eu sou rica de muitas amizades. E sou mais rica ainda quando venho de uma família da periferia, lá da cidade de Bananeiras e nasço em João Pessoa, começo minha vida aos nove anos de idade, nos oito anos já lavava roupa no Rio Samaritano. Nossa família é uma família que vem de uma família humilde, pobre não, humilde. Mas, de trabalhadores e trabalhadoras<sup>17</sup>.*

Essas foram as palavras iniciais do discurso de Mãe Renilda, no dia 18 de novembro de 2014, durante a homenagem pelos 50 anos do seu sacerdócio na Casa Napoleão Laureano – Câmara Municipal de João Pessoa. No plenário estavam presentes intelectuais, representantes das religiões de matriz africana, representantes da sociedade civil, conselheiros tutelares, políticos, populares e parte da sua família. Mãe Renilda parece, então, ter realizado (simbolicamente) uma promessa de campanha, feita sete anos antes, quando se candidatou pelo Partido Socialista Brasileiro a vereadora da cidade de João Pessoa. Na ocasião, a sacerdotisa declarou o desejo de fazer um requerimento para derrubar os vidros que separam a galeria do plenário. Segundo ela: “acho que o vereador precisa ser uma liderança do povo que o elegeu e, para isso, viver em permanente contato com a população”<sup>18</sup>. Mãe Renilda não ganhou o pleito eleitoral, mas isso não a impediu de entrar na Casa Napoleão Laureano em várias outras ocasiões, a exemplo dessa sessão solene, sempre trazendo o povo consigo.

A homenagem foi requerida pelo vereador Renato Martins a quem, no vídeo da sessão, Mãe Renilda chama de companheiro por – à época da homenagem – fazerem parte do mesmo partido, o já citado PSB. Em sua justificativa, o vereador afirmou que a sessão solene surgiu da necessidade de “fazer uma ode ao movimento negro, ao movimento popular e a liberdade de expressão e de religião” na cidade de João Pessoa. Falou também de deixar registrado, nos anais daquela casa, a importância das religiões de matriz africana para a construção das identidades brasileira e pessoense. Todos esses propósitos foram encarnados na figura de Mãe Renilda de Oxóssi.

<sup>17</sup> Discurso de agradecimento na sessão solene em homenagem aos 50 anos do seu sacerdócio. Câmara Municipal de João Pessoa, 2014.

<sup>18</sup> <https://www.clickpb.com.br/brasil/mae-renilda-quer-fazer-de-terreiro-extensao-do-gabinete-na-cmjp-24167.html>. Acessado em 12 de julho de 2021.

Figura 1 Mãe Renilda em sessão solene da câmara de vereadores de João Pessoa, 2014



Fonte: <http://epahey2015.blogspot.com>

Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque é radialista, presidente do Movimento Negro Organizado da Paraíba – MNOPB, presidente do Conselho Estadual de Segurança Alimentar – CONSEA/PB e presidente do Conselho de Promoção de Igualdade Racial – CEPIR. Possui uma cadeira no Conselho Estadual de Saúde e no Fórum Estadual de Educação. Tem uma trajetória religiosa e política bastante respeitada no seu estado.

A ialorixá nasceu em 25 de março de 1955, na cidade de João Pessoa, mais precisamente no bairro de Cruz das Armas onde, até o ano de 2010, funcionou o seu terreiro. Cruz das Armas é o quinto bairro mais populoso de João Pessoa com cerca de 25.500 habitantes<sup>19</sup>. Surgiu ainda na época do Brasil colônia, como local de passagem dos caixeiros viajantes que iam comprar mercadorias em Recife. Localizado na zona oeste da cidade, o bairro sobrevive das atividades comerciais e do fluxo rodoviário, já que é local de passagem. Possui residências modestas e

---

<sup>19</sup> [http://antigo.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wp-content/uploads/2012/04/TOPOGRAFIA-SOCIAL-DE-JOAO-PESSOA\\_2009.pdf](http://antigo.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wp-content/uploads/2012/04/TOPOGRAFIA-SOCIAL-DE-JOAO-PESSOA_2009.pdf) Acessado em 09 de agosto de 2021.

população de baixa renda<sup>20</sup> com IDH de -0,29. Mãe Renilda, é, portanto, uma mulher oriunda das camadas populares da sociedade. Quando criança, os seus pais eram comerciantes e o lucro que tiravam de suas vendas era para sustentar seus oito filhos. Porém, devido a um acidente com o caminhão no qual trabalhava Seu Deca (José Luiz de Albuquerque – o pai de Mãe Renilda), a família passou por diversas crises financeiras o que obrigou a sacerdotisa a batalhar para ajudar no ganha-pão da casa quando tinha ainda oito anos de idade.

Contudo, é justamente nas dificuldades que Mãe Renilda enxerga ter construído a riqueza da sua vida. Uma riqueza que nada tem a ver com dinheiro, “*uma família humilde, pobre não, humilde*”, afirma Mãe Renilda. Humilde de recursos financeiros, mas rica de outros valores, o que é o contrário de ser pobre. Chamo atenção aqui para a visão de mundo de Mãe Renilda. Sua lógica é diferente daquela apresentada pela sociedade capitalista, apesar de estar em constante diálogo com ela.

A importância de não estar só e de ver um lado positivo na adversidade fez parte da explicação que Édison Carneiro deu a Ruth Landes sobre o candomblé da Bahia, na década de 1930: “a gente sempre canta, dança e brinca, inventa construções coloridas e jamais consente que ninguém se sinta pobre, nem só. Talvez o candomblé já não lhe pareça tão estranho agora”. (LANDES, 2002, p. 158). Neste mesmo sentido, para Mãe Renilda, riqueza é ter família, ter amigos, uma rede de apoio com a qual ela pode contar. Já aos oito anos, a sacerdotisa lavava roupa no rio para ajudar seus pais, isso não a fez pobre ou solitária (nem a mim que, apesar da minha infância de poucos recursos, sempre me senti rica e verdadeiramente feliz). Tal visão faz parte daquilo que Weber chamou *ethos* e que, no caso do povo do santo, foi tão bem traduzido por Rita Amaral em seu *Xiré: o modo de crer e de viver no candomblé*:

(...) podemos entender por que é através do estudo de seus signos, formas e consumo de bens materiais e simbólicos que o candomblé pode ser entendido como um complexo cultural no qual se encontra um conjunto de valores que, uma vez inseridos num novo contexto, são reelaborados, dando origem a formas simbólicas específicas, através das quais os fiéis desenvolvem e transmitem seus conhecimentos e suas atitudes em relação à vida, delineando *seu estilo de vida*. Se cada terreiro tem características próprias no que diz respeito à sua organização social (que comporta inúmeras exceções, apesar de ser extremamente hierarquizada e regrada, principalmente no que diz respeito ao processo de iniciação e transmissão de conhecimentos religiosos), ainda assim é possível falar dos adeptos de candomblé como um grupo com *estilo de vida próprio*”. (AMARAL, 2002, p. 24-25)

<sup>20</sup> [http://antigo.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wp-content/uploads/2012/04/TOPOGRAFIA-SOCIAL-DE-JOAO-PESSOA\\_2009.pdf](http://antigo.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wp-content/uploads/2012/04/TOPOGRAFIA-SOCIAL-DE-JOAO-PESSOA_2009.pdf) Acessado em 04 de julho de 2021.

O orgulho de Mãe Renilda advém do fato de ser de uma família humilde, de trabalhadores e trabalhadoras que, apesar das dificuldades, montou uma rede de solidariedade para além dos laços sanguíneos: “*sou rica de muitas amizades*”. É preciso chamar a atenção para o fato de que, para os indivíduos que fazem parte de uma religião historicamente denegada, ter muitas amizades funciona também como estratégia. Ter muitos amigos e em vários lugares garante a sobrevivência do grupo. E foi acessando essa rede de solidariedade que Mãe Renilda conseguiu enfrentar a fase mais traumática da sua infância:

*Entrei nas religiões de matrizes africanas aos meus nove anos de idade... Eu digo sempre assim: quem não vai pelo amor, vai pela dor, né? Eu tive um problema de saúde muito sério, na época, e não existia cura na medicina. Era um problema na perna esquerda onde eu usei muleta, né? Fiquei sem andar... E uma velha rezadeira, amiga do meu pai, disse para ele que a minha cura estava na espiritualidade, estava no candomblé. E foi aí que eu entrei nas religiões de matrizes africanas<sup>21</sup>.*

A declaração foi dada ao jornalista paraibano Wellington Farias durante o programa televisivo Dedim de Prosa, da TV Assembleia Paraíba. O programa existe desde 2014 e a entrevista gravada em estúdio com Mãe Renilda foi ao ar no ano de 2015. As perguntas giraram em torno das curiosidades sobre a origem e os preceitos da religião, intolerância religiosa, vida pessoal e política da sacerdotisa. Apesar de constituir um rico material, o vídeo é um tanto angustiante para quem está assistindo já que Mãe Renilda, apesar de toda simpatia, sabedoria e desenvoltura, tem dificuldade de concluir suas respostas devido a um constante *manterrupting* do entrevistador. O termo, popularizado em 2015 pela jornalista americana Jessica Bennett, foi criado para identificar certo tipo de ação bastante comum entre os homens que é a interrupção da fala de uma mulher, de forma desnecessária e por várias vezes, impedindo que ela conclua um raciocínio. A situação ocorre principalmente em palestras, entrevistas ou reuniões de trabalho, como é o caso da situação vivenciada pela sacerdotisa.

Mãe Renilda conta que aos nove anos de idade começou a sentir dores na perna esquerda. Diante da incapacidade dos médicos em resolver o problema, seu pai procura ajuda de uma rezadeira e constata que se trata de uma questão espiritual. Em sua fala, ao afirmar que “*quem não vai pelo amor, vai pela dor*”, a ialorixá deixa transparecer uma a ideia de predestinação. Estava no seu destino a entrada nas religiões de matriz africana. Como esse ingresso não se deu por vontade própria, foi preciso uma intervenção espiritual, por meio de

---

<sup>21</sup> Entrevista no Programa Dedim de Prosa, 2015.

doença, para que, finalmente, Mãe Renilda entrasse em contato com o universo religioso afro-possuente de forma mais séria e disciplinada. Para Dantas (1988) esse tipo de narrativa, traz legitimidade aos terreiros e aos seus chefes, pois tudo discorre como se eles tivessem sido escolhidos pelos orixás, e não o contrário.

Figura 2 Mãe Renilda no Programa Dedim de Prosa, 2015



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=S8Lf89CoBgA&t=52s>

Outra dimensão importante nessa narrativa é a forma como as noções de saúde e equilíbrio são entendidas dentro do universo simbólico das religiões de matriz africana. Mãe Renilda manifestou uma dor na perna para a qual não existia cura na medicina. Seu pai, então, recorreu a outro tipo de consultório, aquele oferecido pelas rezadeiras, mulheres que curam através de preces, rezas, gestos e o uso de algumas ervas chamadas “plantas de poder”. Fosse um problema de menor escala (mau-olhado, espinhela caída, peito aberto, entre outros), a menina teria saído de lá curada. Porém, constatou-se tratar de algo de maior complexidade, sendo a família orientada a procurar um terreiro. Como lembra Póvoas (1999, p. 223-224):

Geralmente, quem procura o terreiro está *necessitado*. Ainda que esta categoria se refira também aos carentes de recursos materiais, ela se prende mais especificamente àquele que busca solução. E nesse sentido, a clientela passa a ser uniforme: há um mal que precisa ser sanado, um problema que precisa ser resolvido, uma crise que precisa ser superada. Desse modo, entende-se que uma relação binária se estabelece: o terreiro sabe que pode curar e tratar; as pessoas sabem que podem ser curadas e tratadas pelo terreiro.

Ao chegar em um terreiro com um problema de saúde a primeira coisa a ser feita é uma consulta ao jogo de búzios. Como Mãe Renilda lembra, nesta mesma entrevista ao programa Dedim de Prosa: *“os búzios é um oráculo. E esse oráculo ele vem com os orixás africanos. São chamados búzios. Então, os nossos negros africanos, né? Lá na África eles jogavam os deloguns que são os búzios para ver: como está meu caminho hoje? Né? E o orixá respondia, através dos búzios, ao nosso consulente que consulta o sacerdote”*. É a chamada “arte de Ifã” através da qual o sacerdote ou sacerdotisa interpreta, por um sistema de combinações de peças, os recados dos deuses. Considerando que nada em um terreiro é feito sem planejamento, para iniciar-se qualquer prática terapêutica é preciso, primeiro, ouvir os orixás, cuja fala supera todas as outras existentes na comunidade do santo (Póvoas, 1999). Os búzios proporcionam também a leitura do ori do consulente. O ori é a cabeça, morada dos orixás, através da qual se pode ler o destino. É por meio da leitura do ori que se entende também qual o tipo de energia que forma o consulente. De qual axé ele é constituído. “O axé pode ser definido como força vital, invisível, mágica, sagrada, que todo o ser, coisa viva e principalmente o orixá possui. Axé é energia e, sendo assim, as forças da natureza são axé” (AMARAL, 2002, p. 68).

Essa visão é proveniente de uma cosmologia que entende o universo como sendo estruturado a partir dos quatro elementos: terra, água, fogo e ar, “as pessoas, então, se consideram, se reconhecem e se comportam como se fossem o próprio elemento. E qualquer prática de cura, tratamento, reposição ou troca, passa necessariamente por tal entendimento” (PÓVOAS, 1999, p. 215). Por isso, para cada cabeça, existe uma receita de cura e/ou tratamento.

É então que, aliada a “arte de Ifã”, se faz presente a “arte de Ossaim” (Serra, 1999). A liturgia das folhas possui papel tão importante no culto aos orixás que alguns adeptos costumam repetir: “sem folha não há orixá”, como eu mesma tive oportunidade de ouvir em alguns dos terreiros que conheci ao longo da minha vida. Verger (1997, s/p), conta sobre o mito de origem de Ossaim:

Ossain recebera de Olodumaré o segredo das folhas. Ele sabia que algumas delas traziam a calma ou o vigor. Outras, a sorte, as glórias, as honras, ou, ainda, a miséria, as doenças e os acidentes. Os outros orixás não tinham poder sobre nenhuma planta. Eles dependiam de Ossain para manter a saúde ou para o sucesso de suas iniciativas. Xangô, cujo temperamento é impaciente, guerreiro e imperioso, irritado com esta desvantagem, usou de um ardil para tentar usurpar, de Ossain, a propriedade das folhas. Falou do plano à sua esposa Iansã, a senhora dos ventos. Explicou-lhe que, em certos dias, Ossain pendurava, num galho de *Iroko*, uma cabaça contendo suas folhas mais poderosas. “Desencadeie uma tempestade bem forte num desses dias”, disse-lhe Xangô. Iansã aceitou a missão com muito gosto. O vento soprou a grandes

rajadas, levando o telhado das casas, arrancando as árvores, quebrando tudo por onde passava e, o fim desejado, soltando a cabaça do galho onde estava pendurada. A cabaça rolou para longe e todas as folhas voaram. Os orixás se apoderaram de todas. Cada um tomou-se dono de algumas delas, mas Ossaim permaneceu senhor do segredo de suas virtudes e das palavras que devem ser pronunciadas para provocar sua ação. E, assim, continuou a reinar sobre as plantas, como senhor absoluto.

O mito, também chamado de itan, explica como cada orixá passou a ter a sua própria folha. Ossaim tendo continuado como senhor absoluto delas, por conhecer os seus segredos. As plantas tanto podem ser veículo de sorte e de glórias como podem trazer também misérias e doenças. Falaremos aqui daquelas curam, harmonizam, limpam, abrem os caminhos de quem delas fizerem uso. As folhas equilibram o axé já que, para a comunidade de terreiro, a falta ou o desequilíbrio do axé resulta em doenças, desgraças, atrapalhos. Mas, não se pode curar uma filha de Iemanjá (constituída do elemento água) com uma folha pertencente a Iansã ou Xangô (considerados deuses do fogo). Cada cabeça um orixá, cada orixá, uma receita. Assim, ao procurar o terreiro junto com seu pai, Mãe Renilda consegue o equilíbrio de suas energias. A doença desaparece através do tratamento oferecido pelas folhas – de acordo com a constituição do seu axé –, mas a cura completa só viria após a sua iniciação.

*Figura 3 – Representação de Ossaim em destaque no Jardim Botânico do Rio de Janeiro*



*Foto: Bárbara Luna, 2020.*

Apesar de, na sua fala, Mãe Renilda indicar que a sua cura estaria no candomblé, sua entrada nas religiões de matriz africana se deu pela porta da Umbanda com Nagô. Em termos de iniciação, os dois tipos de culto não possuem diferenças substanciais, estando a Umbanda com Nagô, citada pela ialorixá, muito próxima do que Motta chama de Xangô Umbandizado: “ao mesmo tempo que adota certos elementos da sistematização kardecista (classificação das entidades em linhas e falanges, maior ênfase sobre a palavra etc.), conserva os toques, as danças, a hierarquia (ou pelo menos a nomenclatura) dos terreiros de *Xangô* e de *Candomblé*” (MOTTA, 1999, p. 27). Então, aos quatorze anos de idade, Mãe Renilda faz o ritual de iniciação com Luiz Alves Gomes, pai de santo vindo da Bahia. Pai Luizinho, como era conhecido, possuía sua casa em Itabuna, sob a já citada denominação Umbanda com Nagô. Participou da iniciação também Josué Lourenço, um sacerdote paraibano, mas filho de Mãe Lydia do Recife<sup>22</sup>.

*E aí, nós passamos sete anos estudando dentro do candomblé para poder nos formarmos e sermos mãe de santo e pai de santo. Você não pode chegar hoje, em um terreiro, e amanhã sair dizendo que você é um pai de santo ou uma mãe de santo. Quando alguém disser que é, você tem que dizer: “me mostre a sua documentação. Quem foi o seu educador? (...) Não tem universidade, mas tem os terreiros e as federações que lhe documentam como testemunhas”<sup>23</sup>.*

Sete anos se passaram desde a iniciação de Mãe Renilda até a abertura do seu primeiro terreiro. É o tempo necessário para a entrega do decá, título que dá a iniciada o direito de abrir a sua própria casa de culto. O decá tirou a jovem Renilda da condição de iaô, nome dado ao fiel recém-iniciado, para a condição de ebomi, status concedido após a cerimônia de entrega do decá. Durante o período de sete anos, deve a iaô aprender sobre a liturgia do culto através, principalmente, da observação e da oralidade. O acesso a esse conhecimento será mediado pelos mais velhos, destacando-se o fato de que a curiosidade ou a ansiedade em aprender é sempre mal recebida por quem ensina (Silva, 1995). Ao invés de fazer perguntas, a observação deve ser exercitada diariamente. Nem tudo pode ser revelado e o que pode ser, necessita de tempo para assimilação. Por isso, Mãe Renilda compara a preparação para tornar-se pai ou mãe de santo com uma universidade. Cada terreiro seria, então, uma grande escola na qual os mais

<sup>22</sup> Duas Lídias ganharam fama no universo religioso afro-recifense: Lídia Alves da Silva da nação Xambá e Lydia do Bonfim, citada por Motta (1999) como afamada catimbozeira da cidade. Levando-se em consideração à época da iniciação de Mãe Renilda, o mais provável é que se trate de Mãe Lydia do Bonfim. Porém, Mãe Renilda não soube me dar maiores informações que me confirmassem essa suspeita.

<sup>23</sup> Programa Dedim de Prosa, 2015.

velhos são os educadores e as federações, as instituições responsáveis pela emissão do diploma. Sobre a importância das federações falaremos mais à frente. O que se nota é que, ao fazer essa comparação, Mãe Renilda coloca os sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana como detentores de um saber tão válido e complexo como os saberes da educação formal.

Tendo trabalhado em diversas funções durante a infância e adolescência, foi somente quando começou a passar jogo de bicho que Mãe Renilda conseguiu juntar dinheiro para comprar a sua primeira casa:

*Mas, eu não comprei uma casa para mim, comprei uma casa para o terreiro. Eu nunca comprei casa para mim. Tão interessante. Eu sou filha de Oxóssi, eu nunca... eu não tenho casa, não. Eu não tenho casa. Eu nunca comprei casa para mim. Eu tenho casa? Não tenho. Porque eu nunca comprei uma casa assim: “essa casa é minha”. Não. Eu sempre comprei para o terreiro. Aí eu comprei essa casa para o terreiro. E assim fomos fazendo, aos trancos e barrancos... Para você ter uma ideia de que essa mudança de lá, da Jornalista Ulisses de Oliveira [rua], foi feita em uma carroça que não tinha dinheiro para pagar frete (risos). A carroça que trouxe os troços, que era troço naquela época, não era móvel, né? Hoje é móvel, né? Era troço. Aí veio para cá para Palmares e ali foi crescendo, né? Foi crescendo, foi crescendo, devagarinho. Aí depois foi reconstruído, né? Através de Chateaubriand Suassuna, um cliente meu, levantou o terreiro. Foi ele que levantou todo de tijolo. Aí foi crescendo porque, naquela época, as pessoas só queriam estar nos terreiros que fossem mais bonitos. Aí tinham uns dois terreiros bonitos, aí o povo ia para aqueles, para o meu não vinha muito porque o meu era muito simples. Chamavam até de chiqueiro de porco o meu<sup>24</sup>.*

Essa declaração foi dada a mim em entrevista que realizei com Mãe Renilda no dia 17 de julho de 2021. Neste dia, cheguei ao Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana às 9h55. Por três ou quatro vezes toquei na campainha, sem sucesso. Consequia ouvir as vozes que vinham de dentro do terreiro, indicativo de que havia pessoas ali, mas eles pareciam não me ouvir. Liguei para Mãe Renilda, mas não fui atendida. Enquanto tentava me proteger da forte chuva que caía, decidi bater violentamente no portão. Uma voz perguntou quem era. Identifiquei-me e pude, finalmente, entrar no templo. Fui recepcionada por um rapaz que aparentava ter cerca de vinte e cinco anos, ele estava todo vestido de branco e trazia no braço direito um contra-egum. O contra-egum é uma espécie de pulseira trançada com palha da costa e usada, geralmente, por aqueles que estão passando por iniciação e/ou obrigações. Acredita-se que o contra-egum afasta os espíritos desencarnados, protegendo o fiel e o deixando de corpo limpo.

---

<sup>24</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

*Figura 4 – Entrada do Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana*



*Fonte: Google Maps*

O rapaz logo fez com que eu sentasse e foi me anunciar à Mãe Renilda. Sentei de costas para o portão que eu havia entrado e de frente para a entrada do salão onde ocorrem as celebrações. Acima da porta de entrada do salão tinha uma frase escrita. Reparei, ainda que faltassem algumas letras, que tratava-se do nome do terreiro. Do meu lado direito observei, um altar todo em azulejo que devia ter uns dois metros de comprimento. Em cima dele repousavam diversos objetos: uma imagem de Xangô e outra de Ogum, dispostas lado a lado; um jarro com planta conhecida por Espada de São Jorge; jarras; quartinhas; diversos símbolos em ferro; outras plantas que não consegui identificar quais eram; muitas pedras, de vários tamanhos. Na parede desse altar também tinha algumas frases, escritas com a mesma letra prateada e também incompletas do nome do terreiro. Dessa vez, só consegui decifrar “Cacunda de Yayá”, referência ao terreiro baiano que Mãe Renilda fez a mudança de folha.

Ao olhar para dentro do salão vi que no seu centro tinha duas bacias de ágata brancas com ervas. Algumas dessas ervas, também estavam espalhadas no chão. Observei uma senhora com vestes brancas que andava de um lado para o outro, carregando alguns pratos na mão. Depois, Mãe Renilda me apresentaria a ela informando que tratava-se da equede mais antiga da casa. Equede é um cargo reservado às mulheres que não entram em transe. A função delas é auxiliar os outros membros do terreiro quando estes encontram-se nesse estado (Silva, 2005).

Uns cinco minutos depois, o rapaz que me recepcionou voltou dizendo que eu aguardasse que logo Mãe Renilda iria me atender. Notei que do meu lado esquerdo, colado com

o muro, existia uma construção de alvenaria. Um único vão, com uma porta de alumínio que encontrava-se fechada. Desse lado esquerdo foi possível observar também um beco. Enquanto eu me perdia em todas essas constatações, bateram no portão. O mesmo rapaz que me atendeu veio saber quem era. Entraram dois homens. O de nome Moisés aparentava ter cerca de trinta anos e demonstrou ser íntimo da casa. Perguntou por Mãe Renilda e informou que seu amigo tinha vindo jogar os búzios. Quando foi explicado que Mãe Renilda estava terminando de se arrumar, ele perguntou por outra pessoa e fez uns gestos com a mão indagando se deveria passar pelo meio do salão ou pelo beco. O rapaz o orientou a passar pelo beco.

Depois de uma espera de meia hora, foi Moisés que veio até mim para me levar ao encontro de Mãe Renilda. Caminhamos pelo beco até a porta que dava acesso a cozinha. Ao entrar, notei que a equede enrolava uns bolinhos brancos com as mãos e, logo em seguida, arrumava-os em um prato. Subimos um lance de uma escada bastante estreita e encontramos Mãe Renilda em uma espécie de quarto de TV. Ela estava sentada em um sofá, de frente para a televisão, do seu lado esquerdo uma poltrona na qual eu fui orientada a me sentar. Na parede atrás dela vi um grande poster com sua imagem e o nome antigo do terreiro “Ilê Tata do Axé”. Moisés se despediu e eu entreguei um presente a Mãe Renilda. A troca é importante no campo. Os presentes circulam como um objeto sem preço e, como nos contratos de prestação e contra prestação das sociedades tradicionais, eu buscava estabelecer com aquele presente uma ética da solidariedade (Mauss, 2001). Queria que Mãe Renilda, ao aceitá-lo, me retribuísse com suas histórias, ligadas não só a ela como pessoa, mas, sobretudo, ao grupo ao qual ela pertence.

Eu me apresentei e lembrei que já tínhamos estado juntas algumas vezes. Ela pediu que eu tirasse a máscara na tentativa de me reconhecer e demonstrou lembrar de mim. Continuei a falar sobre a minha pesquisa e, diante da dificuldade que eu estava encontrando em me expressar, Mãe Renilda informou que eu poderia ficar sem a máscara, já que estávamos mantendo o distanciamento de mais de um metro recomendado pelos órgãos sanitários diante da pandemia do coronavírus. Perguntou também se eu já tinha tomado a primeira dose da vacina no que eu respondi que sim. Conversamos por mais de uma hora, período no qual Mãe Renilda acendeu três cigarros e tomou alguns goles de água. O cheiro do cigarro misturava-se com os aromas que vinham da cozinha. Achei-a mais jovem e mais vigorosa do que a última vez que nos encontramos. Ao fim da entrevista ela me convidou para voltar lá mais vezes. Como citei no meu caderno de campo:

Percebi em Mãe Renilda uma mulher feliz, realizada, satisfeita por ter chegado onde chegou na sua vida religiosa e política (até mais rejuvenescida

do que a última vez que nos encontramos). Demonstrou força, segurança e um certo brilho no olhar ao compartilhar comigo todas aquelas histórias. Das coisas interessantes ditas depois de desligado o gravador, teve o convite para que eu voltasse ao terreiro outras vezes. Ela falou: “eu acho muito superficial. As pessoas vêm aqui, me fazem umas perguntas e depois vão escrever”. Como se ela percebesse que eu concordava, continuou: “você tem que vim um dia de festa, participar, observar. Ficar ali sentadinha anotando tudo no seu caderninho. Por que fulano passou pelo beco e não pelo meio do salão? Porque existe a questão da roupa apropriada para ficar no salão. Tudo isso é importante. Você tem que passar um dia comigo aqui no terreiro, na minha casa da praia, para ver como eu vivo. Tudo isso é importante”. Achei engraçado a forma como Mãe Renilda me incentivou a fazer uma etnografia. Lembrei das palavras de Silva (1995): “no caso dos religiosos (leitores ou não) existe uma expectativa (ou mesmo uma cobrança) de que o ‘antropólogo’ (e outros pesquisadores) também exerça esse duplo papel de ‘tradutor’ do terreiro para si mesmo e de seu ‘representante’ oficial nos circuitos culturais e letrados” (p. 257). Ao mesmo tempo, fiquei feliz porque eu queria fazer aquele trabalho no futuro e ela estava ali demonstrando o seu desejo de que eu o fizesse. (ARAÚJO, 2021)

Terminada a conversa, descemos as escadas. Na cozinha, Mãe Renilda me apresentou a já citada equede e a uma mãe de santo que estava cozinhando. Ela me orientou a passar pelo beco enquanto foi por dentro do salão. Nos encontramos, todos, na entrada do templo (eu, Mãe Renilda, Moisés com seu amigo). Conversamos um pouco, antes que minha carona chegasse. Nesse intervalo de tempo satisfiz as curiosidades acerca da pesquisa que eu estava realizando, Mãe Renilda tomou um café e todos falamos mal do presidente.

Foi nesse contexto que a ialorixá me contou como, em 1977, conseguiu juntar dinheiro para adquirir uma casa em Cruz das Armas onde funcionou, durante muitos anos, o Templo de Umbanda Vovó Maria Mina, em homenagem a sua Preta Velha. A sacerdotisa afirma que não comprou a casa para ela, mas sim para o terreiro. Conta que, até hoje, não tem casa própria e completa: “*eu sou filha de Oxóssi, eu não tenho casa não*”. Ao fazer isso, Mãe Renilda assume para si o arquétipo de caçador e morador da mata, condizente com o seu orixá.

Verger (1997) conta, sobre o mito de Oxóssi, que em Ifé existia um rei africano chamado Olofin que, a cada ano, comemorava em seu reino a Festa dos Inhames. Certa vez, um pássaro gigante sobrevoou o palácio durante a celebração. A ave teria sido enviada pelas feiticeiras que estavam furiosas porque não haviam sido convidadas para a festa. Todos ficaram espantados e o rei pediu que chamassem os mais hábeis caçadores do reino para matar o pássaro. Vários caçadores de vinte, quarenta e cinquenta flechas tentaram matá-lo, mas falharam. Até que de Iremã chegou o “caçador de uma flecha só”. Chamava-se Oxotokanxoxô e afirmou que, caso não conseguisse matar o pássaro, o rei podia cortá-lo em pedaços. Para ele, apresentavam-se ali dois caminhos: o da morte ou o da fama e da riqueza. Foi assim que, com a ajuda da sua mãe

que fez um feitiço, Oxotokanxoxô conseguiu matar o pássaro com sua única flecha e ficou conhecido como Oxóssi que significa “caçador Oxo popular”. Foi então que o rei dividiu toda a sua fortuna com Oxóssi e ele tornou-se um caçador de grande fama.

Mãe Renilda, recorda a época de fundação do *Templo de Umbanda Vovó Maria Mina* como sendo de tempos difíceis. As pessoas não queriam estar em seu terreiro porque era pobre, quando chovia entrava água dentro de casa e, os mais intolerantes, o chamavam de chiqueiro. A casa de taipa só seria reconstruída em tijolos tempos depois, com a ajuda de um cliente. Aos poucos, o terreiro foi crescendo, até que, no início dos anos 1980, Mãe Renilda tomou conhecimento do Movimento Negro da Paraíba. A sacerdotisa conta que foi procurada por dois representantes do movimento, Carlos Henrique e Wellington Santana, que estavam recrutando participantes, junto aos terreiros da cidade. Já haviam ido a várias casas de cultos, mas as pessoas se recusavam a participar. Mãe Renilda aceita o convite tornando-se, segundo ela, a primeira mãe de santo a participar do movimento negro paraibano. Na ocasião da nossa entrevista, perguntei a sacerdotisa o motivo dela ter aceitado o convite, enquanto outros declinavam. Ela respondeu:

*Quando ele e Wellington Santana faz a fala mostrando o que era o movimento negro, o que era que se discutia dentro do movimento negro, que estavam querendo era, justamente, que as religiões de matrizes africanas tivessem uma ascensão no estado e no Brasil, que eu ia ver a mudança a partir da hora do movimento negro, né? Que aí eu sou, justamente, a primeira mãe de santo que vai para dentro do movimento negro e não foi mentira. Quando eu chego no movimento negro eu sou bem recebida<sup>25</sup>.*

Ao participar das primeiras reuniões do movimento, na rua Cilaio Ribeiro, Mãe Renilda pode perceber a importância do que estava acontecendo ali para as religiões de matriz africana. Era o início da década de 1980 e a nova constituição brasileira estava sendo discutida em todo o país. Ela conta histórias desse início, relacionadas a sua falta de conhecimento sobre os movimentos sociais: “*eu achava que coletivo era andar de ônibus. Era uma confusão tão grande que o pessoal dizia: “não porque vai formar o coletivo e não sei o quê”. Eu dizia: “e esse povo vão fazer reunião dentro do ônibus?”. Você sem entender de nada, naquela época, porque tudo é um aprendizado do início, né?”*. Aos poucos, Mãe Renilda foi se apropriando dos termos e do fazer daqueles que lutam pelos seus direitos. Participando de reuniões, ajudando a organizar eventos, dando palestras e, mais tarde, entrando na luta política partidária, a ialorixá, que já era formada nos preceitos de sua religião, foi tendo acesso a um outro tipo de educação,

---

<sup>25</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

aquela oferecida pelos movimentos sociais. Foi nessa época que Mãe Renilda descobriu-se negra:

*Aí eu comecei a ir para as reuniões, eu... eu não era negra naquela época, a minha família dizia que eu era a mais branca da família. Eu era a mais branca, né? Aí quando eu cheguei, eu disse: “Pai”. Eu passei na casa do meu pai. “O senhor não sabe da novidade que eu descobri”. Ele olhou para a minha mãe e fez: “Mara véia, eu quero saber o que foi que a tua...”. A tua filha. Porque eu não era filha dele, né? Que os homens tinham isso naquela época. Você não era filha dele, era filha da mulher. O que fosse de ruim você era filha da mulher, não era do homem. O machismo é muito forte, né? Uma resistência do machismo. A coisa ruim que o filho faz, você é filho da mulher, não é dele. “O que tua filha descobriu agora?”. Eu disse: “Eu descobri que eu sou preta”. Ele se benzeu (fazendo o sinal da cruz). Disse: “Agora deu! Ela agora inventou que é negra. Mara véia, agora deu a moléstia! Porque ela agora inventou que é preta. Onde é que você é preta se você é a mais branca da família? Acabe com suas presepadas que você não é preta! Quem moléstia inventou isso?”. Eu disse: “Não, é que eu fui para uma reunião e a gente começou a discutir...”. “E estavam brigando?”. A palavra “discutir” para ele era briga (risos). (...) Aí, nesse negócio, pai ficou zangado porque eu tinha dito que era preta: “desapareça de perto de mim porque você quer sujar é a família”. Agora, você repare, pai, beijo virado, os pés de paeta, preto, todo mundo do cabelo enroladinho... Quer dizer, ele não queria ser preto. A mãe dele era preta que esse ventilador perde (apontando para o ventilador), mas ele não queria... ele não era preto. Porque ser preto era ruim, né?”<sup>26</sup>*

Por possuir uma cor mais clara que a dos seus irmãos, Mãe Renilda era considerada a branca da família. Isso era motivo de orgulho para seu pai que, apesar disso, não deixava de recriá-la por ser mulher, principalmente quando ela fazia algo que ele avaliava como errado: “o que fosse de ruim você era filha da mulher, não era do homem. O machismo é muito forte, né? Uma resistência do machismo. A coisa ruim que o filho faz, você é filho da mulher, não é dele”, ao chamar a atenção para a resistência do machismo no seio da sua própria família, Mãe Renilda revela a base dos vários tipos de opressão que sofreu durante a sua vida. Falar sobre isso tem se tornado, ao longo do tempo, uma bandeira de luta importante para a ialorixá já que as relações de gênero é lugar comum em todas as falas dela que analisei de 2014 a 2021.

Ao saber que a filha tinha se descoberto negra, Seu Deca demonstrou profunda decepção. Mãe Renilda chama atenção para o fato do próprio pai não se aceitar como negro, o que dificultou o seu reconhecimento dentro da própria família: “mas ele não queria... ele não era preto. Porque ser preto era ruim, né?”. Tais colocações me lembraram questões trabalhadas por Frantz Fanon, o autor que inspirou Paul Gilroy e tantos outros teóricos da diáspora negra.

---

<sup>26</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 21.

Em 1952, aos 27 anos de idade, Frantz Fanon publicava *Pele Negra, Máscaras Brancas*, um dos quatro livros mais importantes de sua curta e frutífera carreira. Na obra, o autor antecipa em décadas temas presentes no debate atual sobre o colonialismo e o reconhecimento, a partir das relações raciais. Apesar de sua importância, o livro passou grande parte do tempo esquecido, sendo o seu estudo retomado desde a década de 1980.

*Pele Negra, Máscaras Brancas* é um livro poético, político e metafórico. Por não apresentar o formato acadêmico convencional, o estilo peculiar da escrita de Fanon pode causar estranheza e atordoar o leitor de primeira viagem. Porém, as questões trazidas por esse autor influenciaram os estudos raciais ao redor do globo. O que quer o homem negro? Essa é a sua principal indagação. Logo de início, Fanon afirma que o negro não é um homem:

Mesmo expondo-me ao ressentimento dos meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008, p. 26)

Fica claro que, a partir desse conteúdo, escrito nas primeiras páginas do livro, Fanon está tratando do sofrimento psíquico imposto ao negro a partir da relação colonial. Ele possuía formação em psiquiatria e essa obra pode ser vista como uma crítica à psicanálise, área de conhecimento que comumente centra seus diagnósticos apenas no sujeito. Pelo contrário, Fanon enxerga no homem negro um sujeito humano que, ao se construir dentro da situação colonial dicotômica (negro/branco) e racista, acaba se tornando um não-homem. Na sociedade europeia pós-escravocrata, todo esse processo é acalentado por um exercício de negação da cor, realizado tanto por negros quanto por brancos. Nesse empreendimento, os conflitos raciais são diluídos em nome de um ideal universalizante de nação, enquanto atitudes de preconceito e reforço de estereótipos ganham força no seio da sociedade. Apoiado nessas reflexões, Fanon destrói o mito de que não existiria racismo na França.

Na década de 1950, aquele país se via como uma nação sem preconceitos. Essa imagem de si impedia que o povo francês discutisse os efeitos do regime colonial que persistia, apesar da escravidão ter sido superada. Para Fanon, ser indiferente às questões raciais significava privilegiar uma raça específica, a saber, a raça branca. Essa indiferença trazia consequências psicológicas drásticas para o próprio negro que, vivendo sobre a égide da igualdade, sentia cotidianamente os dissabores da cor. Esse cenário desencadeia um processo de negação, algo como um “racismo do negro contra o próprio negro”.

Apesar de ter causado controvérsia quando foi escrita, essa análise de Fanon deixa de

causar espanto quando passamos a entender que, em uma sociedade na qual a cor é negada em prol de uma suposta identidade nacional, mas, no entanto, permanece como um forte marcador de diferenças, o tipo ideal de sucesso, educação, beleza e civilidade sempre será o homem branco: “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (FANON, 2008, p. 27). O negro internaliza assim o preconceito contra a sua própria raça, negando a sua cor perante a população branca e competindo com outros negros nas relações cotidianas com seus iguais. Isso explica as palavras duras que o pai de Mãe Renilda, proferiu contra ela: “*desapareça de perto de mim porque você quer sujar é a família*”.

Inserindo as palavras de Seu Deca em um contexto mais amplo verificamos que essa postura está bastante ligada ao que Guerreiro Ramos vai chamar de patologia do branco no Brasil. Ramos (1995) entende que a valorização da brancura foi das estratégias utilizadas pela minoria dominante do país no sentido de manter a espoliação das populações de cor, junto com a força e a violência. Ao colocar a cor escura no polo negativo – representando tudo o que é ruim – e a cor clara no polo positivo, além de contribuir para a manutenção de um poder colonial, o branco suscitou um desequilíbrio na autoestima de uma população majoritariamente mestiça. Esse desequilíbrio atinge o negro no sentido de negação da sua cor. Assim, para Seu Deca, ter uma filha que, de tão clara, aos olhos dele, parece branca, era motivo de orgulho. Sua postura era resultado de uma estrutura colonial que, ao negar qualquer estima ao negro, faz com que ele tente ao máximo embranquecer, seja através da linguagem rebuscada, do estudo, da relação amorosa com pessoas brancas etc. É a busca obsessora pelo reconhecimento em um sistema dominado pela estética social do branco. A vontade de sentir-se aceito. Assim argumenta Fanon (2008, p. 180):

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem o seu valor e sua realidade humana.

O sistema colonial cria o negro e o insere em um ciclo de relações com o branco que Fanon chega a denominar de “infernial”. O negro vive em um campo de opressão que só podemos entender a partir da relação colonial. O autor mostra que o reconhecimento é o caminho para romper esse ciclo. Através do reconhecimento, pode-se devolver a humanidade ao outro. Porém, não se chega à etapa do reconhecimento sem luta. Nesse sentido, *Peles Negras, Máscaras Brancas* proclama a libertação do negro de uma sociedade racista, tornando-o assim um indivíduo de ação em busca da sua verdadeira liberdade. Como se pode ver, o envolvimento

de Mãe Renilda no movimento negro da Paraíba liga a sua história familiar à uma ação política e religiosa. Acontece no sentido de se libertar e obter reconhecimento para si e para o povo do santo.

O terreiro foi crescendo e, ainda em Cruz das Armas, mudou de nome. De *Templo de Umbanda Vovó Maria Mina*, passou a se chamar *Ilê Tata do Axé*. Mãe Renilda me explicou que o nome significa “*casa de uma mãe ou um pai de força*” e foi pensado em conjunto com seus pais de santo da época – Luiz Alves Gomes e Josué Lourenço – no sentido de deixar clara a filiação do terreiro à nação nagô. Na narrativa de Mãe Renilda fica evidente o fato do seu envolvimento nos movimentos sociais ter servido de motor para as modificações no seu culto. Diante disso, em 1996, o terreiro passaria por novas modificações:

*É tanto que essa minha mudança ela vem porque eu sou a primeira mãe de santo, de todos aqui na Paraíba, eu sou a primeira mãe de santo que vou para o I Congresso Nacional de Igualdade Racial em Itapuã, no colégio das freiras. E foi lá que eu conheci Joquinha que era o filho biológico de Mãe Flor (...). E nós fomos para a festa de Oxóssi na Casa Branca (...). E, quando a gente voltou, a gente sentou, ficou ali tomando uma cerveja, uma coisa, conversando. E meu pai de santo tinha subido, e... eu já estava, na época, com vinte e cinco anos de santo, aí eu disse... (...): “olhe, inclusive, hoje eu estou precisando de alguém para cuidar do meu santo porque meu pai subiu e, não que na Paraíba não tenha pai de santo, mas assim, é... eu não quero nada que não seja igual a mim porque como eu não trabalho essa coisa de... de confusão, de fofoca, de conversinha, eu quero alguém que bata comigo”. Aí convidei Joquinha para vim para a festa de Xangô que era em junho, o evento foi em abril, (...). Aí eu convidei, ele foi e ligou para mim, disse: “eu posso levar uma pessoa?”. Eu disse: “pode” (...). Aí também não se conversou em assunto de eu mudar não, né? Eles não me chamaram, nada. Eu disse: “mas, deixa o endereço de Mãe Flor aqui. Deixe o endereço dela aqui”. Aí ele deixou. Aí eu peguei um ônibus aqui, sai, fui para Salvador sem nem avisar a ninguém. Fui de ônibus. (...), peguei um táxi daqueles lá, com o endereço, aí cheguei na casa de Mãe Flor, Rua Ágda Ferreira, 119. (...) Quando eu cheguei lá Joquinha estava lavando o carro: “Não acredito! Minha mãe, veja quem está chegando aqui! É a Mãe Renilda da Paraíba!”. Nesse época, eu já era radialista, estava na rádio Sanhauá, já era muito conhecida pelos políticos tudinho, né? Já tinha essa ascensão todinha política. Ela disse: “Seja bem-vinda!”. Eu entrei. Uma velha muito simples, uma casa muito simples, mas o coração do tamanho do mundo. Aí eu disse: “eu vim aqui bater cabeça para a senhora e dizer que Oxóssi mandou eu vim aqui perguntar se a senhora queria cuidar dele e queria saber da senhora quanto a senhora cobrava para ir para a Paraíba dar de comer a Oxóssi”. Que a gente sabe... já sabia que os pais de santo que vinha de lá para cá fazer obrigação em algumas pessoas aqui, cobravam muito caro. Ela olhou para mim e disse assim: “Oxóssi é dinheiro no meu bolso, menina. Prepare as suas coisas que eu vou dar de comer a esse menino porque ele é dinheiro no meu bolso e se você veio foi porque ele mandou. Eu tenho dívida com esse menino a vida toda”<sup>27</sup>.*

<sup>27</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 21.

Dessa forma, é através do movimento negro que Mãe Renilda chega até Mãe Flor. Como seu pai de santo havia subido – na linguagem do povo do santo subir significa morrer, voltar para o mundo espiritual denominado Orun – a ialorixá enxergou ali uma oportunidade de “mudar de folha”, sair da umbanda com nagô para uma forma de culto considerada mais próxima da África e, portanto, mais pura e mais forte, como veremos adiante. Não era que não existisse pais ou mães de santo na Paraíba. Aliás, a afirmação da identidade paraibana é uma constante na fala de Mãe Renilda. Ela conta que uma vez chegou na casa de Mãe Flor na Bahia, já como sua filha de santo, e foi hostilizada por um rapaz que afirmou não existir candomblé na Paraíba. Quando a entrevistei, a ialorixá contou sobre como reagiu a essa abordagem cantando:

*Quando eu cheguei lá aí tinha um ogã chamado Gilmar, inclusive, hoje, ele vem muito aqui na Paraíba. Aí Noélia fez: “ô Gilmar, vem cá para você conhecer a sua tia” (imitando o sotaque baiano). Porque ele é filho pequeno dela. “Da Paraíba”. Ele olhou e disse assim: “E na Paraíba tem candomblé? Quem foi que disse que na Paraíba tem candomblé?”. Aí não prestou, né? Não prestou que eu disse (cantando): “sou da Paraíba e não vá me confundir. Já estou mesmo cafundida de tanto tanto elogio. Mulher forte tem que ser da Paraíba, Zé de baixo, Zé de riba, tudo tem que ser de lá. Olha aí, Gilmar, quando um cara está com a peixeira de lado, você vê o resultado e começa a perguntar: ‘esse cabra deve ser paraibano’, mas aí é onde está o engano, ele pode ser do Ceará ou do Pará (termina a cantoria). Você não me conhece. Na Paraíba tem candomblé sim, inclusive porque sua mãe pequena foi dar obrigação ao meu santo e onde eu boto na Paraíba o pé, você não bota a mão porque eu sou Mãe Renilda da Paraíba”. Aí ele fez: “nossa Noélia! Bem que diz viu? Que mulher paraibana...”. Eu disse: “Não é braba, é forte. Porque você precisa respeitar os outros estados. Não seja bairrista porque isso é feio até porque você é filho pequeno da minha mãe de santo. Apenas filho pequeno e eu sou filha”<sup>28</sup>.*

A sua ligação com a identidade paraibana é tanta que, ao acertar a mudança de folha com Mãe Flor, a ialorixá fez questão que todo o ritual acontecesse em João Pessoa. Em 2016 quando estive com Mãe Renilda ela também me falou algo parecido: “eu vou para a mão dela, mas ela vem para João Pessoa fazer tudo aqui. As pessoas vão muito daqui para Salvador fazer lá e eu não. Eu quis trazer para cá. Trazendo para cá eu achei que a identidade ficava mais reafirmada como pessoense, mas também como matriz africana” (Araújo, 2016). A afirmação de suas múltiplas identidades – no caso desta fala, ser pessoense e ser de matriz africana – foi uma característica que Mãe Renilda construiu ao longo do tempo e que, de certa forma, dialoga com as mudanças que o próprio conceito de identidade sofreu no plano intelectual e acadêmico.

O conceito de identidade tomou força e forma a partir do movimento iluminista no qual

---

<sup>28</sup> Idem

o indivíduo era visto como uma pessoa centrada, racional e dotada de interesses próprios. Primeiramente, identidade passou a ser encarada como o centro essencial do ‘eu’ de cada um. Em seguida, com a criação dos Estados-nação identidade passou a ser vista como o pertencimento a um grupo específico politicamente organizado. Porém, o indivíduo do período iluminista era considerado um autônomo. Estudiosos destacavam muito mais as suas características individuais/privadas que as públicas/coletivas. Com o desenvolvimento das teorias sociológicas, a reflexão sobre o indivíduo ficou mais complexa. O sujeito passa a ser visto não como um ser isolado, mas alguém em contato com o mundo exterior repleto de estímulos. Ao mundo privado somava-se agora o mundo público formando uma definição mais completa de indivíduo. Assim, as bases da identidade estariam ligadas às extensões interiores e coletivas de cada indivíduo social. Para Hall (1998, p. 12):

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ – entre o mundo pessoal e o mundo público (...). A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura. Estabilizam tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e previsíveis.

Com o advento, no final do século XX, do que alguns autores chamam de pós-modernidade ou modernidade tardia a noção dessa identidade estabilizadora do mundo individual e coletivo começou a ser questionada. A globalização, os grandes avanços tecnológicos, o avanço dos movimentos sociais, foram algumas das questões que trouxeram grandes modificações ao *modus vivendi* do indivíduo em sociedade. Como não poderia deixar de ser, o conceito de identidade passou a ser encarado como um grande mosaico, algo contraditório e em constante modificação. Como afirma Hall (1998, p. 7): “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”. Para o autor, a modernidade tardia trouxe uma perda de sentido, uma realidade fragmentada que faz surgir não só uma, mas várias identidades por vezes conflitantes e mal resolvidas. Como o processo de identificação sobre constantes mutações, a identidade passa a não ser mais automática, mas adquirida ou perdida, ou seja, dentro dessa concepção a identidade é construída.

Apesar dos avanços trazidos pela corrente dos estudos culturais que tem Stuart Hall como seu principal representante, Gilroy (2012) fará críticas a essa concepção de identidade no intuito de expandir o conceito para além dos estados-nação. Como vimos anteriormente, ao

trabalhar com o conceito de diáspora, o autor perturba não só a própria ideia de modernidade e pós-modernidade como também apresenta os conceitos de cultura e identidade como dinâmicos, construídos dentro e fora das fronteiras nacionais. Para o autor, é impossível pensar em uma periodização da modernidade sem levar em consideração a análise das culturas emergentes do encontro entre o senhor e o escravo. Esse aspecto foi negado pela maioria dos intelectuais que se empenharam em periodizar a dinâmica histórica-social em moderna, pós-moderna ou, ainda, modernidade tardia. Ao fazer isso, esses autores construíram um conceito de identidade que Gilroy chamará de etnocêntrico, centrado no sujeito e preso nas fronteiras geográficas europeias.

No intuito de limpar os estudos culturais desse foco etnocêntrico, Gilroy propõe o reconhecimento da importância das relações entre o interior e o exterior das fronteiras nacionais para a constituição da identidade negra. Para ele ser negro e, ao mesmo tempo, europeu, diz respeito a experiências específicas que giram em torno de variantes como exílio, transferência e deslocamentos. Desse modo, a identidade negra se processaria muito mais como uma construção política e histórica marcada pelas trocas entre os países africanos e ocidentais do que dentro das fronteiras nacionais. Nesse sentido, os conceitos de raça e identidade, a partir da visão do Atlântico negro, seriam muito mais dinâmicos que àqueles apresentados pelos estudos culturais.

Gonzalez (2020) pensa de forma parecida ao propor o conceito de *amefricanidade*. Para a autora, a diáspora, como uma experiência histórica comum aos negros de várias partes do mundo, precisa ser reconhecida e estudada como importante na construção de uma identidade negra. A experiência dos negros tem sido parecidas no sentido de que eles enfrentaram e ainda enfrentam sistemas de dominação legitimados por meio da raça. Como explica a autora:

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon”. (GONZALEZ, 2020, p. 135)

Para Gonzalez, é preciso não perder os profundos laços que temos com a África. Apoiadas em autores como ela e Gilroy, argumento aqui que o candomblé é um local privilegiado para o entendimento dessa dinâmica cultural que, ao mesmo tempo que constrói uma identidade nacional, leva o negro para o outro lado do Atlântico. Veremos como as constantes trocas entre África e Brasil ocorreram, sobretudo, dentro da comunidade afro-

religiosa, desde séculos passados. Além disso, apontaremos como “descobrir-se negra” constituiu para Mãe Renilda, o primeiro passo que culminaria, anos mais tarde, na sua mudança de culto.

Aqui, como em outras narrativas, Mãe Renilda aponta para o outro lado do Atlântico, ela é pessoense, mas é também de matriz africana, dar ênfase a sua *amefricanidade*, dentro dos moldes propostos por Gonzalez (2020). Foi nesse sentido também que ela respondeu ao jornalista Wellington Farias quando foi indagada sobre o surgimento das religiões de matriz africana:

*As religiões de matrizes africana começam na Paraíba, né? Bem antes dos anos sessenta. Aliás, nós somos... estamos aqui bem pertinho da África, né? Ali quando a gente chega no Seixas está pertinho da África. E a gente tem até uma história que nós achamos que uma grande leva de escravos que veio da África, eles vieram para cá para a Paraíba, mas, infelizmente, depois foram vendidos.*<sup>29</sup>

Mãe Renilda cita a Ponta do Seixas, local turístico da cidade, considerado o ponto mais oriental do continente americano, para mostrar a proximidade de João Pessoa com a África. Diz também que negros desembarcavam na cidade para depois serem vendidos a outros estados. Com isso, a sacerdotisa deseja mostrar que, com os escravizados, vieram as religiões de matriz africana cujas variações existem na Paraíba até hoje. Diante disso entende-se que, para a ialorixá, existe uma tradição religiosa de matriz africana no estado. Porém, se ela reconhece essa tradição, o que a fez procurar um terreiro na Bahia quando da ocasião da sua renovação? Ao afirmar “*eu não quero nada que não seja igual a mim porque como eu não trabalho essa coisa de... de confusão, de fofoca, de conversinha, eu quero alguém que bata comigo*” a ialorixá manifesta um desejo de se destacar entre os demais membros da comunidade religiosa afro-pessoense. Ficar de fofoca e de conversinha é se igualar aos outros. Os outros de Mãe Renilda são os adeptos da umbanda, que estão perdendo cada vez mais espaço para os candomblecistas. Destacar-se deles é fazer um caminho diferente e, para ela mais legítimo, em busca das tradições.

Outro destaque que a sacerdotisa faz é ao fato de já ser uma pessoa pública na época que conheceu Mãe Flor: “*nessa época, eu já era radialista, estava na rádio Sanhauá, já era muito conhecida pelos políticos tudinho, né? Já tinha essa ascensão todinha política*”. Parece que Mãe Renilda, ao afirmar já ter certo reconhecimento no meio, quer mais uma vez

---

<sup>29</sup> Entrevista ao programa Dedim de Prosa, 2015.

diferenciar-se dos outros pais e mães de santo que fizeram essa viagem à Bahia, com o intuito de modificar o culto. Esse já era um movimento recorrente na comunidade religiosa afro-possuente, como pode-se comprovar através da sua fala sobre como pais e mães de santo baianos cobravam caro para fazer esses rituais. E Mãe Renilda, ao mesmo tempo que adere a ele, deseja deixar claro que não o fez pelas mesmas razões que os outros – afinal, foi Oxóssi que pediu que ela fosse “bater cabeça” para Mãe Flor. Seja como for, para os estudiosos das religiões de matriz africana trata-se do processo de reafricanização (é preciso lembrar que essa é uma categoria ética e nãoêmica) que, hora ocorre por via da Bahia, hora ocorre por via dos países africanos.

Entende-se por reafricanização as tentativas, pela comunidade de afrodescendentes, de retomada dos valores africanos no que diz respeito ao resgate ou construção de tradições que se perderam na diáspora. Roger Bastide já havia destacado o fenômeno em seus escritos sobre o candomblé baiano. Porém, o tema ganharia maior destaque nos estudos afro-brasileiros a partir das análises de Prandi (1991) e Silva (1995) realizadas em terreiros de candomblé na cidade de São Paulo. Prandi denominou o fenômeno de africanização, entendendo-o como um processo de religação com a África contemporânea e, ao mesmo tempo, uma espécie de intelectualização dos terreiros de São Paulo. O retorno ocorreria então por duas vias: através da travessia do Atlântico em busca das raízes em países africanos ou, na impossibilidade dessa viagem, o estudo da África através dos livros no intuito de modificar os preceitos da sua religião. Sobre as contribuições de Silva (1995) falaremos mais adiante. No momento é interessante voltarmos o nosso olhar para as trocas da comunidade afro-brasileira com os países africanos, via Atlântico.

No Brasil, esses intercâmbios tiveram início logo após a abolição da escravidão quando houve um movimento por parte de escravizados recém-libertos de retorno à África, muitos movidos por um sentimento de lealdade às suas origens. Algumas dessas mulheres e homens livres voltaram para o Brasil trazendo consigo elementos de modificação dos cultos. Como diz Capone (2018, p. 276):

As primeiras viagens dos descendentes de africanos entre o Brasil e a África remontam à segunda metade do século XIX, quando o movimento de volta aos países da costa ocidental africana começa a se intensificar entre os escravos libertos. Esse movimento, que começara com a repressão das rebeliões do começo do século XIX na Bahia e a expulsão dos rebeldes condenados, logo assumiu aos olhos dos membros do candomblé o caráter de uma viagem simbólica para a terra das origens. Ir à África significava entrar em contato com as fontes do conhecimento religioso, da tradição despedaçada da escravidão.

Na ocasião, os rebeldes eram expulsos do Brasil, obrigados a retornarem ao seu país de origem. Outro movimento neste sentido se deu após a abolição da escravidura quando diversos africanos fizeram o caminho de volta para casa. Foi nesse período que as viagens à África ganharam um significado especial para pais e mães de santo, pois, “ir à África significava entrar em contato com as fontes do conhecimento religioso, da tradição despedaçada pela escravidão” (CAPONE, 2018, p. 276). Esse contato, desde os seus primórdios, era considerado como fonte de prestígio uma vez que colocava o sacerdote/sacerdotisa do candomblé em contato direto com as raízes africanas. A primeira dessas viagens teria sido realizada por Iyá Nassô, fundadora do terreiro da Casa Branca na Bahia – considerado o primeiro terreiro de candomblé do país. Não existe comprovação histórica desse retorno e as narrativas sobre a sua realização divergem de autor para autor. O que se conta é que Iyá Nassô teria passado sete anos em Ketu<sup>30</sup>, período no qual aperfeiçoou seus conhecimentos religiosos. O fato é que relatos como esse podem ser encontrados em outras regiões do país.

Já em 1904, no seu *As religiões no Rio*, João do Rio falava sobre o costume de escravizados mais abastados enviarem seus descendentes à África a fim de estudar os preceitos da religião. A maioria ia até a cidade de Lagos e de lá voltava versada na língua e nos rituais africanos. Assim, essas viagens passaram a fazer parte do mito fundador dos terreiros mais tradicionais do Brasil. Como vimos, Capone (2018) cita as viagens da mãe de santo Iyá Nassô e também, as de Marcos Teodoro Pimentel (fundador do primeiro terreiro de Eguns em Itaparica) e de Martiniano Eliseu do Bonfim (figura importante do candomblé baiano e informante de Nina Rodrigues e Ruth Landes). Já nos anos 1930, a autora acrescenta a viagem do Pai Adão à Nigéria. Babalorixá de um dos terreiros mais importantes do Recife, tombado como patrimônio histórico do estado de Pernambuco desde 1985, Pai Adão faleceu em 1936 deixando um legado muito importante aos terreiros recifenses e sua busca por respeito. Apesar de não existir nenhum documento que comprove, conta-se que o sacerdote do Ilê Obá Ogunté (terreiro popularmente conhecido como Sítio de Pai Adão) viajou ao país africano trazendo de lá elementos que modificariam o culto do xangô recifense. Ou seja, as viagens tinham o intuito de adquirir conhecimentos, ao fazer isso, adquirir prestígio. Isso porque, no Candomblé, existem duas fontes principais de respeito para um terreiro: a antiguidade e a origem africana. Quanto mais velho – sejam pessoas ou objetos – mais poderoso e quanto mais efetivo o contato com a África, mais forte. Dessa forma, as viagens eram e continuam sendo estratégias políticas de legitimação do culto.

---

<sup>30</sup> Ketu é uma região da atual República do Benim e é também uma das nações do candomblé.

Silva (1995) alarga o conceito de reafricanização apresentado por Prandi (1991) que estava muito voltado para os candomblés de São Paulo. Para ele, o fenômeno da reafricanização possui significado e características próprias que variam de acordo com o tempo ou o local que ele ocorre. O autor cita como exemplo o fato de que, na Bahia e em Recife, houve época da reafricanização andar de mãos dadas com o sincretismo. Martiniano do Bonfim, o já citado babalorixá que foi informante de Nina Rodrigues e Ruth Landes, era um católico fervoroso. O mesmo acontecia com Pai Adão que, a despeito do seu discurso de pureza nagô, mandou construir uma capela ao lado do seu terreiro com o intuito de dar casa aos santos católicos de sua devoção (Silva, 1995). Porém, se essa era a realidade dos terreiros reafricanizados na década de 1930 já não é mais hoje, onde reafricanizar virou sinônimo de dessincretizar, principalmente nos terreiros do Nordeste.

A evolução do debate sobre o sincretismo esteve atrelada a construção de uma identidade ligada ao candomblé nagô no qual existe a crença em uma pureza que se opõe à mistura e a degradação dos outros tipos de culto. Esse discurso nativo de pureza, por muitas vezes, foi endossado por estudiosos das religiões de origem africana e pelo próprio Estado que, empenhado em perseguir as comunidades tradicionais de terreiro, criava critérios próprios para distinguir magia de religião. Assim, na década de 1980 surgiu o Manifesto Antissincretismo encabeçado por mãe Stella do Ilê Axé Apô Afonjá na Bahia e assinado por mais quatro ialorixás de renome no estado (Menininha do Gantois, Tetê de Iansã, Olga de Aleketo e Nicinha de Bogum Axé). Esse foi um período de bastante crescimento das religiões de matriz africana e o Manifesto Antissincretismo foi apresentado na II Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura que ocorreu em Salvador em julho de 1983, ganhando grande repercussão na imprensa baiana. Como afirma Consorte (1999), o documento visava o reconhecimento do candomblé como religião, buscando com isso uma autonomia em relação à igreja católica. O manifesto original não mais existe podendo ser encontrado apenas uma cópia dele, com a adição de novas informações, no Museu Ohun Lailai do Axé Opô Afonjá, localizado em Salvador.

Consorte (1999), que em pesquisa realizada por mais de dez anos, analisou as notícias veiculadas nos principais jornais de Salvador, à época do manifesto, chega à conclusão de que o documento nunca teve a intenção de proibir a prática do catolicismo entre os fiéis dos terreiros. Apenas intencionava retirar a obrigatoriedade desses rituais. Uma vez que o período da escravidão havia passado, o sincretismo como estratégia de sobrevivência da religião, perdera o seu sentido. Como afirma a autora:

Ao não proibir ninguém de ser católico, o manifesto deslocava, porém, a dupla pertinência do plano coletivo do terreiro para o plano individual, passando a ser assunto de foro íntimo, particular, perseverar naquela crença. Assim, a romaria das iaôs às igrejas católicas, seguida da missa, assistida em conjunto, que acontecia na fase final da iniciação, antes das cerimônias de encerramento do terreiro, deixariam de fazer parte obrigatória desse momento. Do mesmo modo, a missa de sétimo dia, realizada durante as cerimônias do axexê, assistida pelos que estavam envolvidos no processo, que em seguida retornavam ao terreiro para os ritos finais de despacho do morto, também já não deveria acontecer como parte dessa sequência tradicional. (CONSORTE, 1999, p. 73-74)

Consorte lembra também que as reações à publicação do manifesto foram divergentes entre os adeptos das religiões dos orixás. Mais do que isso, ao investigar como se processou essa modificação dentro dos terreiros das signatárias do documento, a autora chega à conclusão de que pouca coisa havia mudado. A maioria das ialorixás, apesar de entender a especificidade de cada religião, não deixou de praticar os rituais sincréticos. O discurso que se manteve mais condizente ao longo dos anos com o manifesto parece ter sido o de Mãe Stella. Mesmo assim, a ialorixá enfrentava resistência à mudança, vinda principalmente dos iniciados mais velhos da casa. Seja como for, é inegável a influência que a discussão trazida pelo manifesto exerceu sobre os terreiros dos mais diversos estados do Brasil. A partir de então, várias casas de culto começaram uma revisão de suas práticas, rituais, vestimentas, movimento que se estende até os nossos dias.

Como afirma Gonçalves e Cecília (s/d), foi justamente nesse período – a partir da década de 1980 – que o candomblé começou a se estabelecer em João Pessoa, já seguindo o fluxo dos debates sobre reafricanização e dessincretização do culto. Para os autores, essa constitui a terceira fase de desenvolvimento das religiões de matriz africana na cidade: “a partir do terceiro período, vemos emergirem discursos de afirmação da identidade negra, em que o candomblé figura como forma *pura* de manifestação religiosa africana, ideal difundido e defendido pelos movimentos negros” (s/p). Foi nesse contexto que se deu o encontro de Mãe Renilda com Mãe Flor da Cacunda de Yayá, em Salvador. A casa de culto Cacunda de Yayá foi fundada por Marcolina Constância da Silva mais conhecida como Gaiaku Satu que teria sido casada com José Maria dos Santos, chamado de Alufá Salú. Ambos eram descendentes de escravizados mulçumanos e chegaram à Bahia por volta de 1830, vindos da região de Lagos na Nigéria. Quando estive com Mãe Renilda em 2016 e a indaguei sobre o porquê da mudança de folha, ela me respondeu:

*Mudei devido a descobrir que na umbanda nós não cultuávamos o orixá africano, nós cultuávamos os santos católicos sincretizados. Então, não era puramente africano né? Era uma mistura brasileira total. O nagô puxava um pouco para o afro, mas também não era totalmente porque tinha essa mistura, né? Aí foi quando eu fui pra Salvador, entre 94, 95... que aí foi quando eu conheci o candomblé afro-brasileiro e mudei a casa para a nação jeje-savalu. É justamente a nação que chega no século XIX ao Brasil. É a última leva de escravos que chega, que traz o jeje-savalu e ele se enraíza justamente na Cacunda de Yayá em Salvador<sup>31</sup>.*

Na impossibilidade de uma viagem até à África, Mãe Renilda foi buscar uma ligação direta com um terreiro tradicional da Bahia. Apesar da influência maior no universo religioso afro-pessoense ter vindo da cidade vizinha Recife, também reconhecida como berço tradicional das religiões de matriz africana, foi na Cacunda de Yayá que Mãe Renilda buscou o reconhecimento para o seu culto. Como se pode ver a ialorixá se coloca contra o sincretismo com a Igreja Católica. Praticar o sincretismo significa, para ela, tornar o culto africano impuro. Nessa interpretação, feita em 2016, a sacerdotisa destaca o culto jeje-savalu como sendo mais puro, porque foi trazido com a última leva de escravos que chega no século XIX. Contrapondo-se a ele teria o nagô que, apesar de “puxar um pouco para o afro”, também possuía misturas e, finalmente, a umbanda, considerada “uma mistura brasileira total”, portanto, sem nenhuma ligação com a África. Aqui notamos uma escala que mostra quanto mais próximo do afro/África, mais puro seria o culto. Interessante como o culto nagô que, ao longo do tempo, foi colocado por fiéis e estudiosos como genuinamente puro, é apresentado por Mãe Renilda no rol dos misturados. Puro mesmo seria aquele que chegou junto com os últimos escravizados no século XIX.

Nota-se aqui que não é só a viagem à África que confere prestígio ao sacerdote/sacerdotisa que a faz. O retorno a uma terra mítica, ligada aos ancestrais africanos, pode ser feito em território nacional. Foi assim que o *Ilê Tata do Axé* virou *Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana*. Sobre mais essa mudança no nome do terreiro, Mãe Renilda conta: “aí mãe Flor disse: ‘tá por bem de mudar para a sua nação’. Aí nós, junto com ela, né? Com a velha, porque a gente respeita a hierarquia, a mais velha, aí veio *Ilê Ojú Ofá Dana Dana*. É casa do olho da flecha única de Oxóssi”. Dessa forma, a ialorixá continuou reverenciando o seu orixá só que agora em outra língua, em uma outra nação. A flecha única de Oxóssi, presente no nome do templo, faz referência ao já citado mito de origem do Orixá que conseguiu matar um pássaro gigante com uma única flecha. Sobre as mudanças ocorridas, após a passagem para o jeje-

---

<sup>31</sup> ARAÚJO (2016)

savalu, a ialorixá conta:

*Porque na umbanda você cultua Exu, Ogum, Odé... Já no candomblé a gente tem Oxumarê, a gente tem Logun Edé, a gente tem o panteão que a gente chama que é o panteão africano que é... que só tem na nossa nação, pelo menos, Nanã, Omolu, Logun, Irôko, são, justamente, do panteão africano e são de candomblé. São orixás que não existem na umbanda, né? Os orixás no candomblé... No nosso lado a gente tem os voduns, né? Que chama vodum, vodum, né? Porque é... vem do Daomé. Então, a gente vem de um panteão diferente. Então, jeje, ele é... Ele chega no século XIX no Brasil, ele é a última lava de escravos que chega e ele fica, justamente, na Cacunda de Yayá que é onde é... onde inicia a nossa casa, né? Que vem é... Mãe Tansa de Nanã, vem Cesarina que é a primeira, a primeira, né? Que funda que é a mãe, a mãe de mãe Tansa que era de Omolu, aí vem mãe Tansa que é de Nanã assumindo a casa, né? Aí a cacunda, quando ela é construída, é... o marido dela chega nesse terreno e diz assim... tem uma árvore frondosa aí assim, feito uma corcunda, ele faz: “mas, não parece uma corcunda? Parece uma Yayá”. Aí o terreiro ficou sendo chamado Cacunda de Yayá, né?”<sup>32</sup>*

Mais uma vez Mãe Renilda enfatiza a distinção do seu culto invocando ligações com o continente africano. Pontua os orixás cultuados em sua casa como sendo pertencentes ao panteão africano e, a fim de confirmar essa assertiva, recorda a genealogia religiosa da Cacunda de Yayá, citando as ialorixás que por lá passaram desde a chegada dos jejes na Bahia do século XIX. Chama a atenção também para o culto aos voduns, característica marcante do culto jeje. Nesta mesma entrevista ela me falou ainda que, diferente das roupas brilhosas e saias muito altas da umbanda, a vestimenta ritual do candomblé jeje-savalu prezava pela simplicidade: “para nós, o primordial é a roupa branca, é a roupa mais simples, quanto mais simples mais essência do orixá, né?”. A “roupa de razão”, como é chamada no culto, deve ser branca e simples, de tecido fino e confortável. Como explica a sacerdotisa: “porque tem toda a história com o nascimento porque quando você nasce, você nasce, você bota uma fralda, uma camisinha, né? Bem simplesinha, limpa, para não machucar o bebê. Então, no jeje é assim. A gente usa um camisu, uma sainha...”. Nesse sentido, aspecto importante para o culto jeje seria a humildade, o que o diferencia da umbanda, culto muito ligado à ostentação de festas luxuosas.

Ao analisar as declarações de Mãe Renilda sobre essas mudanças ao longo do tempo, nota-se também que o respeito às hierarquias do terreiro é uma constante em sua fala sendo apresentado como uma das grandes mudanças que ocorreram depois que ela entrou para o culto jeje-savalu:

*Mudou muita coisa. É... meus respeitos a umbanda. Tenho muito respeito*

<sup>32</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

*pela umbanda porque se não fosse a umbanda eu não estava no candomblé, hoje eu sou do candomblé. O candomblé ele tem uma hierarquia sacerdotal muito importante que é o respeito às entidades, mas também o respeito às pessoas, né? Cada pessoa no terreiro, ele é respeitado totalmente, mas também pela função que tem, né? O candomblé... o jeje pelo menos, é uma nação família. O jeje-savalu é família. É uma família de uma forma tal que um não consegue ter feijão e outro não ter. É... muda também que todos os filhos vêm para o barracão, um traz um bolo, um traz um queijo, outro traz o pão, outro traz o café, outro traz um açúcar. Aquilo ali é colocado na mesa e todo mundo come junto, ninguém pode deixar ninguém sem comer... Também muda porque o jeje não consegue ver ninguém sem ter nada, então, vem o trabalho social onde a gente passa a trabalhar a comunidade porque aí o jeje ele é comunidade. Ele passa a trazer essa mensagem do que é igualdade, né? Porque nós somos família, somos igualdade, então, mesmo meu vizinho, de frente, de lado, seja aonde for, pode ser de qualquer religião, mas ele precisa estar com a barriga cheia, com o prato cheio. Muda também na forma da condução do terreiro. Aí o terreiro passa a ter uma condução respeitosa, já tinha, mas muito mais, né? Do... do... das vestimentas, né? Das vestimentas. Do respeito do irmão para com o outro. Da benção que a benção no jeje ela é muito importante, né? Todos tomam benção um ao outro, independente de que cargo seja, que seja mãe de santo, que seja pai de santo, trabalha a igualdade dentro do terreiro, né?*<sup>33</sup>

Comparada a entrevista que eu fiz com a ialorixá em 2016, encontrei uma Mãe Renilda mais complacente com a umbanda em 2021. Dessa vez não apareceu a dicotomia puro versus misturado em seu discurso. Ao invés disso, a sacerdotisa pontuou as diferenças entre umbanda e jeje demonstrando gratidão e respeito à religião que primeiro lhe acolheu. Uma dessas diferenças é que, o candomblé, por ter uma hierarquia sacerdotal muito forte, impunha respeito. Como veremos mais a frente, o respeito que começa dentro do terreiro, entre seus iguais, acaba refletindo em um reconhecimento daqueles que vem de fora e da sociedade como um todo. Aqui percebe-se também que, se os movimentos sociais influenciaram Mãe Renilda na sua mudança de folha, a concepção de família presente no culto também influenciou as ações político-sociais da sacerdotisa.

As permanências também entraram na pauta da nossa conversa, não apenas as modificações trazidas pelo jeje-savalu. Mãe Renilda confessou, por exemplo, que o fato de ter mudado de nação não interferiu no seu culto da Jurema, questão que não foi citada nas entrevistas realizadas entre 2015 e 2016.

*Quando eu passo para o jeje savalu que Mãe Flor chega, que ela vem fazer a minha obrigação, eu vou e converso com ela. Porque aqui na Paraíba tinha uma história que vinham alguns pais de santo de fora, fazer obrigação aí para alguns pais de santo que eram da Jurema e que tinha que jogar a jurema fora, que aquilo não valia nada, que aquilo não existia e não sei o que. Era tudo*

<sup>33</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

*coisa da cabeça do povo. Eu fui e disse para ela o seguinte: “Mãe Flor, eu tenho uma coisa na minha vida que eu nunca vou deixar e nem vou me separar porque eu comecei nela, aos meus nove anos de idade. Eu comecei recebendo minha preta Vovó Maria Mina, depois o meu mestre, e depois a minha legbá que é a Rainha Salomé (...). Aí ela disse: “minha filha, está dando certo?”. Eu disse: “Está”. Ela bem calmamente olhou e disse: “o que está dando certo não se muda”. Então, ela disse o que? Que não precisava sair da jurema, jogar nada fora, para entrar no jeje. E assim eu permaneci. No jeje, cultuando minha jurema, cultuando minha pomba-gira, cultuando todas as minhas entidades do mesmo jeito e morrerei cultuando.*

Conta-se no universo religioso afro-pessoense que certa mãe de santo, ao voltar de uma viagem à África e iniciar o processo de reafrikanização do seu terreiro, se desfez de tudo que ainda a ligasse ao culto da Jurema. É por esse e outros exemplos que Mãe Renilda afirma que, na sua casa de culto, as coisas aconteceram de forma diferente. Confirmando as palavras de Silva para quem: “as tradições, sincréticas ou não, não podem ser simplesmente *descartadas* ou *jogadas fora*, é preciso negociar o que se separa, o que se sublima, o que se descarta e o que se guarda no *porão* das tradições para futuros usos” (SILVA, 1999, p. 155). Nesse sentido, existem vários tipos de reafrikanização, já que cada terreiro é um universo autônomo dos demais.

A ialorixá recorre a sua mãe de santo para negociar a continuidade do seu culto à jurema. Afirma ter entrado na religião por meio da sua preta velha, do seu mestre e da sua pomba-gira e, por isso, não quer se desfazer deles. Pombagiras e pretas velhas são entidades relacionadas ao culto da umbanda, enquanto mestres e caboclos remetem ao culto da Jurema. Porém, considerando que, no universo afro-pessoense, é difícil fazer uma separação entre cultos de jurema e de umbanda, a própria denominação umbanda com nagô utilizada por Mãe Renilda para designar sua nação anterior significa que ela se iniciou no culto do orixá e da jurema. Percebe-se nesta fala que é, em respeito aos que vieram antes, que Mãe Renilda, mesmo submetendo seu culto a processo de reafrikanização, decide continuar com o culto da jurema, ou seja, a ancestralidade aqui é invocada como justificativa de continuidade. Ao iniciar-se no culto jeje-savalu a ialorixá tratou de negociar os termos da sua mudança e carregou consigo as entidades com as quais trabalhava na umbanda com nagô.

Essas entidades, de aceitação polêmica para os terreiros que passam pelo resgate das raízes africanas, são cultuadas no terreiro de Mãe Renilda em espaços diferentes. Os rituais também são realizados de forma separada. Porém, separar os cultos, não é uma característica do processo de reafrikanização e sim da umbanda com nagô. Certa vez minha avó me contou que os rituais de jurema e candomblé precisam ser separados porque “as correntes de jurema não se unem com as de orixás”. Falou também que os mestres e caboclos se referiam aos orixás

como “o povo da bunda grande”. Gonçalves (2014) encontra configuração parecida nos terreiros de João Pessoa onde o “povo rico” (orixás) não se comunica com o “povo da fumaça” (jurema). Apesar dessa separação, a sacerdotisa coloca os dois cultos como tendo uma igualdade de importância dentro de seu terreiro. Conta, por exemplo, como sua Pombagira foi fundamental para que hoje o seu Oxóssi tivesse uma casa maior para morar:

*Porque hoje, graças ao orixá, eu tenho o prazer de dizer que Oxóssi... que o jeje, deu uma casa imensa hoje para Oxóssi, né? E quem construiu esta casa aqui foi a Rainha Salomé, a minha pomba-gira, foi ela que construiu e quando ela terminou de construir disse: “é de Oxóssi, não é minha. Porque eu só preciso de um cantinho bem pequenininho, agora, Oxóssi precisa de uma casa grande”. Então, hoje a gente tem um prédio que é de Oxóssi e que é uma casa que tem continuidade, né? E, dessa daqui, a gente comprou essa outra vizinha, né? Também. Então, hoje a gente cultua a jurema, né?”<sup>34</sup>*

Para entender o papel da pomba-gira no universo religioso afro-brasileiro é preciso tomar conhecimento de como essa entidade está ligada a Exu. *Ésù-Elégbé*, do panteão iorubá, é o mais humano dos deuses, possuindo características boas e ruins. É considerado o comunicador dos orixás, o que abre os caminhos e leva as mensagens dos homens até os deuses, por isso, em qualquer ritual de umbanda ou candomblé, é reverenciado em primeiro lugar. Sobre ele, escreveu Verger (1997, s/p):

Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás. Ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas. Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que este óleo se derrame desse estranho recipiente! Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje! Se zanga-se, ele sapateia uma pedra na floresta, e esta pedra põe-se a sangrar! Sua cabeça é pontuda e afiada como a lâmina de uma faca. Ele nada pode transportar sobre ela. Exu pode também ser muito malvado, se as pessoas se esquecem de homenageá-lo. É necessário, pois, fazer sempre oferendas a Exu, antes de qualquer outro orixá. A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. É bom fazer-lhe oferendas neste dia, de farofa, azeite de dendê, cachaça e um galo preto.

Tais características de imprevisibilidade, violência, esperteza e o fato de Exu ser representado com um grande falo fizeram com que essa divindade fosse associada ao diabo cristão. Além disso, ele é considerado o controlador das práticas mágicas, como diz Verger (1997): “ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que este óleo se derrame desse estranho recipiente”. Dessa forma, Exu tem o poder de modificar o destino das pessoas através da manipulação da magia,

---

<sup>34</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

por isso, é o orixá que mais atua na resolução de conflitos cotidianos, tornando-se assim, mais próximo aos fiéis. O mesmo ocorre com a sua versão masculina, a Pombagira. Alguns autores localizam o surgimento da Pombagira nos terreiros de umbanda carioca, onde ela aparece como uma entidade sedutora que só se manifesta em mulheres ou homossexuais. Porém, Silva (2015) chama a atenção para o fato de que já existiam registros da versão feminina de Exu na África Ocidental e, até mesmo, no Brasil, anos antes da consolidação da umbanda como religião.

As Pombagiras representam o estereótipo da prostituta, sendo uma mulher livre e, ao mesmo tempo, perigosa. Quando encarnadas em seus cavalos, fumam, bebem, dão gargalhadas e possuem uma atitude sempre provocadora. Também ligadas à feitiçaria, geralmente são invocadas para resolver problemas financeiros e amorosos. Como afirma Mãe Renilda, o jeje deu uma nova casa a Oxóssi, mas quem a construiu foi a Rainha Salomé, a sua Pombagira. A entidade ofereceu as condições materiais para que aquele sonho se efetivasse. Diante disso, se desfazer da sua crença na Pombagira seria um ato de ingratidão. Como lembra Capone (2018, p. 46): “defender esses espíritos significa também defender os próprios meios de subsistência”, assim, ao invés de abandonar o culto, Mãe Renilda prefere ressignificá-lo. É nessas ressignificações que percebemos as nuances do fenômeno da reafrikanização e seus elementos presentes no discurso de Mãe Renilda.

Como vimos, Silva (1999) indica períodos em que o fenômeno da reafrikanização andou de mãos dadas com o sincretismo constatando que “o mesmo não ocorre em épocas mais recentes, quando algumas das principais lideranças do candomblé se engajam num movimento concentrado em afastar as influências católicas e ameríndias do culto dos orixás (...)” (SILVA, 1999, p. 154). Em relação a Mãe Renilda, percebemos que não há uma rejeição do sincretismo em si. A sacerdotisa assume o culto da jurema e continua com ele mesmo após a mudança de nação. No seu discurso, ela pontua de forma mais contundente o apagamento no seu culto daqueles elementos que dizem respeito à um passado sincrético com o catolicismo. Nesse sentido, percebe-se que, para a sacerdotisa, dessincretizar significa afastar-se de um determinado tipo de mistura, aquela que traz a marca do colonialismo.

Tal forma de enxergar o sincretismo está em consonância com as ideias de Abdias do Nascimento sobre o assunto. Para o autor, o próprio termo “sincretismo religioso” precisa ser contestado quando tratamos das relações estabelecidas entre o catolicismo e as religiões de matriz africana no Brasil. Sincretismo diz respeito a um intercâmbio de influências que se daria de igual para igual a partir do contato entre duas culturas. Tendo por base os estudos de Roger Bastide, Abdias do Nascimento irá frisar que “longe de resultar de troca livre e de opção aberta, o sincretismo católico africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve

de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante”. (NASCIMENTO, 1978, p. 108). O autor ainda pergunta: “como é que poderia uma religião oficial, locupletada no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião?” (Idem, p. 109). A resposta que Abdias encontra é aquela para a qual existem inúmeras provas: foi somente a partir de uma relação violenta e forçada, em um contexto de desigualdade de poder, que os intercâmbios entre o catolicismo e as religiões de origem africana puderam ocorrer. Diante disso, para o autor: “só merece o nome de *sincretismo* o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros” (Ibidem, p.109). Desse modo, o sincretismo entre as religiões negras e ameríndias são de origem diferente daqueles intercâmbios entre essas religiões e o catolicismo, apesar da maioria dos estudiosos tratarem as duas coisas como sendo parte de um mesmo fenômeno.

Em consonância a esse debate, o que Mãe Renilda parece negar são os vínculos com uma religião branca, europeia, hegemônica que tanto contribuiu para a perseguição e o silenciamento das religiões de matriz africana. Muito mais que antissincretismo é preferível falar aqui, como indica Silva (1999), em descatolização atrelada, acrescento, a um discurso anticolonial que me fez entender os elementos de reafricanização presentes no discurso de Mãe Renilda como uma luta por reconhecimento.

## CAPÍTULO IV

“Mas, eu posso chamar a senhora de Renilda?”

As teorias do reconhecimento remontam à obra *Mente, Self e Sociedade*, uma compilação de textos, organizada por alunos de George Mead, e publicada em 1934, três anos após sua morte. George Herbert Mead foi professor de Filosofia e Sociologia na Universidade de Chicago entre 1894 e 1931, destacando-se como um grande expoente daquela instituição. Suas ideias tiveram raízes no pragmatismo filosófico e no behaviorismo psicológico, este último determinante em suas análises sobre *self*, mente e sociedade. Depois, esse campo de análise ficaria conhecido como Psicologia Social e Mead, de certa forma, inovou esses estudos por dar mais importância às relações sociais do que às mentes individuais.

Para ele, a psicologia enxergava o comportamento humano de forma muito unilateral. Centrava as análises sempre na perspectiva biológica do estímulo-resposta, sem levar em consideração a interação social. Suas ideias influenciaram a escola sociológica denominada Interacionismo Simbólico e também as recentes teorias do reconhecimento, sempre em torno do conceito de *self*, um dos conceitos mais importantes cunhados pelo autor. Grosso modo, *self* é a maneira pela qual formamos uma ideia de nós mesmos a partir da experiência com os outros. Essa percepção só pode ser desenvolvida pela socialização.

O *self* é algo que passa por um desenvolvimento. Não está presente inicialmente, no momento do nascimento, mas decorre do processo das experiências e atividades sociais, ou seja, desenvolve-se no indivíduo em resultado de suas relações com esse processo como um todo e com outros indivíduos dentro desse mesmo processo. (MEAD, 2010, p. 151)

Para ilustrar essa teoria, Mead vai analisar a linguagem, as brincadeiras e jogos infantis como constituintes da primeira etapa da socialização humana. Para ele, a linguagem é o elemento principal e essencial ao desenvolvimento do *self*. É a comunicação significativa com outros indivíduos e com nós mesmos que introduz o *self*. A etapa seguinte se processa no ato de brincar, como, por exemplo, o diálogo das crianças, na tenra infância, com seus amigos imaginários. Pela imaginação, as crianças organizam perguntas e respostas que espelham as que esperam obter das pessoas reais e também de si próprias. Assim começa a constituição do *self*.

Já em relação aos jogos, outro tipo de fenômeno é observado. O autor forja o conceito denominado “o outro generalizado”, que é a incorporação na nossa prática cotidiana da noção de um “outro”, mesmo que seja idealizado. É assim nos jogos infantis, quando as crianças

necessitam respeitar regras pré-estabelecidas. Elas precisam estar prontas para assumir o papel do outro, para pensar na reação de cada um dos participantes do jogo e só depois decidir o que fazer. Para Mead, é a partir daí que a criança passa a perceber o mundo como mediado por regras sociais, ou seja, pela interação com os outros. Só assim o *self* estará completo.

Nesse sentido, *self* pode ser definido como a capacidade de enxergar a nós mesmos pelo olhar do outro. Isso só é possível por causa da comunicação, da interação social. A interação é base da formação do “eu”, logo, Mead não acredita que esse “eu” possua uma pré-existência. Para ele, essa consciência firme de quem somos só passa a existir a partir das experiências cotidianas com os outros. Dentro dessa linha de pensamento, conceitos como ação e identidade passam a ser entendidos a partir da ideia de um “outro” no horizonte de interação, mesmo que este “outro” não esteja fisicamente presente. Essa é a principal ponte do autor com o interacionismo simbólico.

Percebe-se assim que Mead encara o indivíduo como um ser complexo, de várias dimensões, construídas sempre a partir de suas relações sociais. O sujeito não se constrói sozinho, mas a partir de um “nós”. Em termos de investigação social, essa forma de encarar os fatos proporcionou um crescimento da pesquisa qualitativa no campo sociológico, focando também na técnica de coleta de dados baseada na história de vida. Mead inspira também a constituição do campo do interacionismo simbólico, ajudando a pensar a partir de uma perspectiva menos individualista. A partir de então, os indivíduos passaram a ser encarados como produtos da interação social.

Percebe-se que, para Mead, não existe um sujeito pronto que é jogado na sociedade. Pelo contrário, esse sujeito resulta de um processo que envolve linguagem e papéis. Nós entendemos o que somos pelo que o outro é. O outro generalizado passa ser a comunidade da qual o sujeito faz parte e o *self* só estará completo quando a ação das pessoas ao redor dele começa a lhe fazer sentido.

O *self* é constituído por duas dimensões: o eu e o mim. O “eu” representa a consciência e a racionalização, enquanto o “mim” representa os padrões da sociedade que são internalizados pelo sujeito. Quando, no indivíduo, existe um descompasso entre essas duas dimensões, o sujeito fica insatisfeito com os “outros” que a sociedade oferece para ele, ensejando, assim, os questionamentos acerca da identidade e do reconhecimento.

Na mesma década em que era publicada a compilação dos estudos de Mead, Max Horkheimer assumia, na Universidade de Frankfurt, a direção do Instituto de Pesquisa Social, referência nos estudos de teoria social, de filosofia crítica e nas leituras heterodoxas do marxismo. Suas formulações gerais foram denominadas de *Teoria Crítica*. Entre as figuras de

destaque que passaram por esse instituto ao longo dos anos, estão também Theodor Adorno, Jürgen Habermas e Axel Honneth.

Honneth – nascido em 1949 – é um grande expoente da Teoria Crítica. Foi assistente de Jürgen Habermas na Universidade de Frankfurt entre os anos 1984 e 1990, período no qual realizou sua tese de livre-docência, cujos resultados foram publicados no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Seus escritos, anteriores a esse livro consistiam em uma revisão das teorias de Horkheimer, visando corrigir o que ele considera como “déficit sociológico”, empreendimento que não foi levado à frente por Habermas. Para Honneth, grande parte dos teóricos da Escola de Frankfurt não levou em consideração a ação social do sujeito como mediador dos conflitos sociais. Essa revisão irá culminar na sua teoria do reconhecimento.

Honneth deixa claro que a base da interação social é o conflito. Ele tece seu arcabouço teórico a partir dos conflitos relacionados ao desrespeito social e aos ataques à identidade pessoal ou coletiva. Para tanto, retoma a ideia de reconhecimento de Hegel, para quem a identidade positiva das pessoas enraíza-se no reconhecimento dessa mesma identidade pelos outros, os pares sociais. Para atualizar essa ideia hegeliana, Honneth utiliza também Mead, especialmente sua teoria do *self*. Segundo o autor:

É do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento, esclarecido por Hegel e Mead, que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de "desrespeito": visto que a auto-imagem normativa de cada ser humano, de seu "Me", como disse Mead, depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira. (HONNETH, 2009, p. 213-214)

Como vimos acima, para Mead, a constituição do “mim” depende da relação de reconhecimento com o “outro”. O indivíduo só passa a entender o que ele é pelo que o outro é. Diante disso, as situações de desrespeito sofridas podem configurar um atentado à identidade, causando danos tanto psicológicos quanto sociais. Mas, para além desses danos, as experiências de desrespeito oferecem também o impulso para a luta social, para a luta por reconhecimento. Para explicar melhor o seu conceito de reconhecimento, Honneth o divide em três esferas: a esfera emotiva (amor), a esfera jurídica-moral (direito) e a esfera da estima social (estima). A esfera do amor traz o reconhecimento a partir das nossas relações primárias. Por exemplo, a relação entre mãe e filho nasce de um amor que incute no filho a noção de autoconfiança, que é importante para a socialização. Já da esfera jurídica-moral surgem os direitos sociais, que,

vistos como símbolos de um respeito que a comunidade deve aos cidadãos, geram no indivíduo o autorrespeito. Por fim, o que está em jogo na terceira esfera são as particularidades únicas de cada pessoa, como o estilo de vida ou a participação em um trabalho útil e valorizado. Essa esfera do reconhecimento tem relação com a ideia de autoestima.

Para Honneth, a não realização da autoconfiança, autorrespeito e autoestima ameaça diretamente a identidade dos seres humanos, causando danos à vida social das pessoas, assim como as doenças causam danos no corpo físico. Isso porque a destruição dos padrões de autorrealização do indivíduo tem como consequência a dificuldade de atribuir à própria vida um sentido positivo dentro de uma coletividade maior que é a sociedade em que se vive. O desrespeito a uma dessas esferas gera sentimentos de atrito moral, que fundamentam as lutas sociais.

O autor destaca três tipos de desrespeito: maus tratos e violação, privação de direitos e exclusão e, finalmente, degradação e ofensa. No âmbito dos maus tratos e da violação ficam aquelas formas de desrespeito que tiram do indivíduo o domínio sobre o seu corpo. Exemplo disso seriam as práticas de tortura ou, ainda, a submissão do corpo escravizado. Sobre as consequências desse tipo de desrespeito Honneth afirma:

Os maus tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhadas com uma espécie de vergonha social. (HONNETH, 2009, p. 215)

Já a privação de direitos e exclusão ocorre quando determinados indivíduos ou grupos permanecem estruturalmente excluídos sendo negado a eles direitos acessados por outras pessoas. Como consequência temos o fato desses indivíduos ou grupos não se entenderem como membros de igual valor na sociedade, o que causa um sentimento de valor social negativo que irá atingi-los em sua autorrealização pessoal. Por último, temos a degradação e a ofensa, sendo essa forma de desrespeito oriunda da privação dos direitos e da exclusão. Veremos como muito desses elementos que ele identifica como formas de desrespeito são praticadas contra as religiões de matriz africana que foram e ainda são perseguidas pela sociedade (fruto da ausência de estima social), pelo Estado (denegação de direitos) e por outras religiões (ofensa, degradação). Por enquanto, é interessante frisar que, para Honneth, essas formas de desrespeito impulsionam a luta por reconhecimento. Nas palavras dele: “as reações negativas que acompanham no plano psíquico a experiência de desrespeito podem representar de maneira

exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 218).

Sendo assim, o autor amplia as ideias de autores clássicos da teoria sociológica, segundo as quais as lutas sociais são motivadas por interesses relacionados à má distribuição das oportunidades materiais. Para ele, as lutas sociais inserem-se em um processo no qual situações de desrespeito são identificadas como experiência comum a um grupo inteiro; na medida que seus membros se reconhecem como iguais, constroem uma identidade coletiva, possibilitando a criação de estratégias de luta. Por trás de todo esse procedimento, há sempre uma luta moral pela possibilidade de que seu estilo de vida ou sua posição social sejam aceitos pela coletividade e, mais do que isso, uma dimensão antológica na qual está em jogo poder ser quem se é. Os movimentos sociais resultam da luta por reconhecimento e são importantes para motivar mudanças na sociedade.

#### 4.1. Uma mulher de muitas causas

A partir de 1996, com o terreiro ainda localizado no bairro de Cruz das Armas, Mãe Renilda começou a desenvolver projetos sociais como, por exemplo, a distribuição de sopão para a comunidade carente do seu bairro e a criação da Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba - FICAB. A iniciativa do sopão começou através de doações, mas, alguns anos depois, Mãe Renilda recebeu financiamento do Programa Fome Zero<sup>35</sup> do governo federal. Em 1997, ela fundou a FICAB, através da qual pôde articular uma rede de terreiros afinados com o seu discurso, dos quais dez foram entrevistados em 2015 no âmbito da pesquisa para o documentário Mulheres de Terreiro. Na ocasião foi interessante notar a criação de uma rede de ialorixás atuantes politicamente, pertencente à federação e ao ciclo de amizades de Mãe Renilda. Segundo as palavras dela:

*Isso tudo surge depois que eu estou no jeje, depois que fundo a Federação Independente de Culto. Porque a Federação Independente de Cultos Afro do Estado da Paraíba, ela tem hoje (...) associados em todo estado da Paraíba e a gente faz um trabalho muito bacana, não só de associado pagar a Federação, e sim de orientar, mostrar para os terreiros os direitos que eles*

---

<sup>35</sup> Criado em 2003 durante o mandato de Luiz Inácio Lula da Silva, o Programa Fome Zero nasceu com o objetivo de combater a fome e as suas causas estruturais, garantindo a segurança alimentar dos brasileiros em três frentes: um conjunto de políticas públicas; a construção participativa de uma Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; e um grande mutirão contra a fome, envolvendo as três esferas de governo (federal, estadual e municipal) e todos os ministérios. Em 2014, o Brasil saiu do mapa oficial da fome fato que tornou o programa uma referência mundial.

*têm, onde eles devem procurar, que eu estou aqui atenta, que eles podem contar comigo e que eles contam comigo, contam com esse grupo, né?*<sup>36</sup>

As federações, como forma de organização do povo do santo, surgiram no início do século XX quando a umbanda, tomando emprestado o modelo do espiritismo kardecista, fundou as primeiras instituições desse tipo, instituições essas que rapidamente se espalharam pelo país. Elas popularizaram-se a tal ponto que é difícil encontrar um pai ou mãe de santo que não seja filiado a alguma federação ou, então, guarde como recordação a carteirinha de filiação que usou em alguma época da sua vida. Aconteceu comigo, várias vezes, de chegar nos terreiros com o intuito de realizar pesquisa e o sacerdote ou sacerdotisa apresentar, sem que eu pedisse, a sua documentação de filiado. Minha avó costumava exibir a sua carteira de filiada à Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco a quem aparecesse na sua casa em busca de informações sobre o terreiro. Da mesma forma, Pai Vicente de Xangô e Pai Marcos de Iemanjá, sacerdotes do nagô pernambucano com os quais eu tive contato durante as minhas pesquisas, me apresentaram as suas documentações que consistiam não só nas carteiras de filiação, mas também nos alvarás de licença para o funcionamento do culto, documento exigido pelos órgãos do governo, na década de 1970, como requisito para o funcionamento dos templos de matriz africana.

À época das primeiras federações, vivíamos um contexto de bastante perseguição às religiões de matriz africana e o objetivo desses órgãos era, entre outras coisas, oferecer suporte jurídico para que os terreiros pudessem se defender das perseguições policiais (Silva, 2005). Nesse bojo acabava surgindo também um caráter moralizador, no sentido de que essas federações, ao regulamentar as casas de culto, fiscalizavam também as possíveis deturpações da religião. Para Negrão (1996, p. 262):

Sua atuação veio responder às demandas de legitimação implícitas na prática acusatória. Pais-de-santo especialmente sensibilizados com a imagem pública da religião nascente assumem a liderança do processo, o que implicou sua atuação contra as práticas trazidas à luz pelo jogo acusatório. Contudo, ao atuar neste sentido, acabam por se imiscuir nele, não escapando elas mesmas (federações) de velhas e novas acusações.

Nesse sentido, federalizar os cultos significou vigiar para evitar charlatanismos e deturpações. Como veremos, na Paraíba, algumas dessas instituições ultrapassaram o limite da estratégia de sobrevivência e busca por reconhecimento e atingiram o nível do controle.

A primeira federação foi criada, em João Pessoa, logo após a promulgação da lei de liberdade de culto (lei estadual 3.443/1966). Seus articuladores foram Carlos Leal Rodrigues,

---

<sup>36</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

Maria Rita Preta e Cícero Tomé, sacerdotes de certa projeção na cidade que batizaram a instituição de Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba - FCAEP. Carlos Leal Rodrigues, que teria se iniciado na umbanda carioca, foi o primeiro presidente tendo se mantido no cargo até 1982 quando veio a falecer em um acidente de carro na BR 230. Lima (2020) destaca que, apesar da criação da primeira federação ter sido uma agência do povo do santo, a mesma (e outras que surgiram depois) era regulamentada pelo estado e não pela sociedade civil. Dentro desse contexto, inúmeros abusos de autoridade e casos de intolerância religiosa aconteciam sob a égide do órgão que, a princípio, deveria proteger os fiéis. Como afirma o autor:

Para abrir um terreiro, além de toda a documentação, do pagamento da taxa à polícia e das mensalidades à federação, a mãe ou pai de santo precisava passar por uma série de testes junto à diretoria da federação, que incluíam uma espécie de sabatina e a incorporação de entidades que seriam testadas pelo corpo diretor. Alguns testes, segundo relataram antigas e antigos sacerdotes, chegavam a ser sádicos, envolvendo ingerir pimenta, pisar em brasas, ser queimados por charuto etc. Só então se poderia abrir uma casa de culto. (LIMA, 2020, p. 159)

Por essas e outras práticas, pais e mães de santo se rebelaram contra a FECAEP fazendo surgir o primeiro grupo dissidente que, em 1977, fundaria a Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros. Entre os sócios fundadores estava Mãe Renilda que assumiu a diretoria executiva retirando-se de lá apenas em 1997 para criar a já citada FICAB. Sobre a criação da FICAB, Mãe Renilda conta à Lima (2020) que entre 1991 e 1992 foi criado o Conselho Uno para representar as duas federações então existentes. Dele faziam parte Walter Pereira (presidente da FECAEP) e Osvaldo Belarmino (presidente da Cruzada). A ialorixá conta que, a partir da criação desse conselho, as federações passaram a cobrar valores muito altos nas mensalidades, impossibilitando a filiação de alguns terreiros com menos recursos. Por essa época, ela foi procurada pela Mãe Joana, da cidade de Santa Rita – região metropolitana de João Pessoa – que pediu ajuda para a criação de uma nova federação. Mãe Renilda se reuniu com outros pais e mães de santo e registou o estatuto da FICAB no dia 30 de abril de 1997, documento no qual ela aparece como presidente, cargo que ocupa até hoje, sem previsão de substituição, o que diz muito sobre o caráter personalista dessas instituições. A ialorixá enfatiza em seu discurso o fato que a FICAB, que hoje possui diversos terreiros associados, não só cobra mensalidades, mas orienta de fato os associados na busca pelos seus direitos. Percebe-se que a instituição tem uma ação muito mais de valorização do conhecimento e acesso aos direitos do que de controle. Fato interessante de notar também é que, com a morte de Valter Pereira (então presidente da FECAEP), a federação ficou cinco anos de portas fechadas tendo sido reaberta

em 2015 com grande festa. O presidente que assumiu na época foi Pai Carlos de Xangô, filho biológico de Mãe Renilda e pai de santo do Ilê Axé Ofá Ojú Dana Dana.

A mim, em 2021, Mãe Renilda contou a mesma história de criação da FICAB, acrescentando apenas que, antes do desenrolar desses acontecimentos, Mãe Flor já havia a incentivado no sentido de criar uma federação própria que servisse para espalhar o sentido que a palavra família possui para o culto jeje-nagô.

Mãe Renilda fundou ainda a Rede de Mulheres de Terreiro, além de atuar, durante todos esses anos, como radialista. Atualmente, apresenta o programa Afro Brasil transmitido toda sexta-feira, às 17 horas, na Rádio Tabajara AM. O programa, que eu já tive oportunidade de escutar algumas vezes, possui um formato flexível. Nele, a ialorixá discute acontecimentos importantes da semana – aqueles que possuam pauta ligada à diversidade e às minorias – toca músicas regionais e/ou com temática africana, divulga eventos da comunidade religiosa afro-pessoense e entrevista representantes da sociedade civil paraibana. No dia 16 de julho de 2021 eu fiz as seguintes anotações no meu caderno de campo sobre o Programa Afro Brasil:

Mãe Renilda iniciou o programa saudando os ouvintes e afirmando que estava muito feliz porque o Estado da Paraíba havia iniciado a vacinação para pessoas maiores de trinta anos. Ela disse que se sentia contente em saber que tinha uma prefeitura e um governo que se preocupa com a população e informou que a expectativa era de que, até dezembro, todos os paraibanos estivessem vacinados. Parabenizou um filho de santo que é advogado e estava aniversariando naquela semana e ofereceu uma música com tema de parabéns para ele. Após o término da música, a sacerdotisa falou dos 31 anos do Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, completados no dia 13 de julho. Para debater o assunto, convidou um especialista que falou, durante alguns minutos, sobre a importância do ECA. Tocou uma nova música – dessa vez um forró. Ao término, Mãe Renilda falou com bastante indignação sobre o caso do DJ Ivis, preso durante a semana por espancar a esposa Pamella Holanda<sup>37</sup>. Dj Ivis é natural de Santa Rita, cidade da região metropolitana de João Pessoa que Mãe Renilda já demonstrou, em outra ocasião, ter bastante apreço. A ialorixá pareceu conhecer e acompanhar Dj Ivis desde o início da sua carreira, ainda na Paraíba, tendo ficado feliz com a sua projeção nacional. Mas, agora a felicidade havia se transformado em raiva e decepção. Para falar sobre o tema da violência contra a mulher, Mãe Renilda convidou Tânia Correia, militante do movimento feminista negro da Paraíba. Tocou então outra música e a ialorixá se despediu dos seus ouvintes desejando que todos e todas fossem cuidados pelo seu pai Oxalá (ARAÚJO, 2021).

Como vimos, o programa, que é produzido por Cleyton Ferrer, radialista e

<sup>37</sup> <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2021/07/14/dj-ivis-e-presos-em-fortaleza-apos-agressoes-contra-ex-mulher.ghtml> Acessado em 22 de julho de 21.

comunicólogo, iniciado no candomblé por Mãe Renilda, é apenas um dos espaços ocupados pela ialorixá<sup>38</sup>. Mãe Renilda é ainda presidente do Movimento Negro Organizado da Paraíba – MNOPB, presidente do Conselho Estadual de Segurança Alimentar – CONSEA/PB e presidente do Conselho de Promoção para Igualdade Racial – CEPİR. Como representante do Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana, possui cadeira no Conselho de Saúde Estadual e no Fórum Estadual de Educação.

Devido a essa projeção, em 2010, Mãe Renilda transferiu o seu terreiro para o bairro da Mangabeira. O local em nada se parece com a casa simples que abrigava o Templo de Umbanda Vovó Maria Mina. Como podemos observar na descrição da entrevista que fiz com a ialorixá, trata-se de uma edificação toda em alvenaria, bem acabada, composta por um grande salão e, por trás dele, cozinha e um piso superior com vários quartos. Preocupada com a continuidade do culto, Mãe Renilda registrou o imóvel no nome de Oxóssi:

*Então, hoje a gente tem um prédio que é de Oxóssi e que é uma casa que tem continuidade, né? Que em cartório é de Oxóssi o prédio. Aqui não tem herança para filho biológico quando eu morrer, né? Porque eu... eu... a gente olha muito aqui que o pai de santo vai embora, a mãe também, e a casa fecha, a casa acaba, acaba a história. Essa não. Essa tem continuidade, né?*<sup>39</sup>

Em dias de celebração a casa costuma ficar cheia. Daí surgiu a necessidade de comprar o imóvel ao lado do terreiro que a ialorixá pensa em reformar para agregá-lo ao templo. Entre os frequentadores do Ilê Axé Ojú Ofá Dana Dana encontramos políticos, intelectuais, pessoas públicas importantes na cidade, e também aqueles oriundos das camadas menos abastadas da sociedade: “que as pessoas que estão hoje aqui no terreiro elas são pessoas que são... tem doutores, tem doutoras, temos varredor de rua, temos quem é da reciclagem, temos as pessoas que são cozinheiras e tal, mas que todos os irmãos se trata de igual para igual”. A presença de intelectuais e pessoas públicas dentro do terreiro já é assunto bastante discutido dentro da literatura sobre as religiões de matriz africana. Como vimos, Édison Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide, por exemplo, receberam o título de ogã em terreiros da Bahia nos quais fizeram pesquisa. A concessão do título de ogã funcionava como estratégia dos pais e mães de santo no sentido de trazer proteção (em épocas de perseguição mais forte) e, ao mesmo tempo, prestígio para os seus terreiros. Mãe Renilda, parece endossar esse coro quando listou para mim o número

<sup>38</sup> Capone (2018) cita a importância dos programas de rádio na purificação dos cultos e construção de uma ortodoxia comum aos terreiros do Sudeste. Identifica a moda dos programas de rádio dedicados ao candomblé – fenômeno ainda pouco estudado – como uma tentativa de racionalização do culto e dos seus fundamentos

<sup>39</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

de doutores, professores, advogados e políticos que frequentam o seu ilê. Não esquecendo de enfatizar que, do portão para dentro do terreiro, todos são tratados de forma igual, prevalecendo como única diferença de tratamento a hierarquia imposta pelo culto.

Indo até a Bahia, estado considerado o berço do candomblé no Brasil, Mãe Renilda conseguiu não só reconhecimento, mas também um aumento no número das pessoas que passaram a procurar o seu terreiro. Quando estive com a ialorixá perguntei a que ela atribuía toda essa mudança:

*O axé, o axé do jeje, ele é muito grande. É tanto que nós dizemos que jeje não é água jeje é raiz que estronda. Hoje, o nosso terreiro é reconhecido a nível nacional, né? Até a nível internacional. Hoje, o nosso terreiro, ele é considerado um dos mais atuantes porque, nós estamos, o nosso terreiro está em todos os espaços, né?*

*É devido ao axé do jeje. É devido a.. a... o respeito, a boa vontade, é você está em uma nação, em uma família que não tem inveja, que quer que você cresça, né? E cada crescimento que a gente foi tendo dentro do jeje, Mãe Flor aplaudia, né? Ela sempre dizia: “você ainda não subiu, minha filha, ainda vai subir”. E realmente eu galguei todos os espaços que eu queria galgar que eu achava que não galgava, através do jeje. E quando eu estava lá na umbanda, era aquela coisa assim, como que você não fosse nada, ninguém lhe respeitava, os próprios que viviam perto de você sempre queria ser mais e que você nunca ia ser nada. Aí o ganho maior é, justamente, quando a gente começa a crescer, não é nem crescer somente por conta de dinheiro, é crescer espiritualmente, você ter a consciência que você é igual ao outro.*

Mudar a sua nação para o jeje refletiu em um maior reconhecimento do terreiro de Mãe Renilda. Ela atribui isso ao axé do jeje que não é água, é raiz. Vimos anteriormente que o axé constitui a força vital que todo ser ou coisa viva possui. Ele pode ser entendido também como “uma tradição religiosa que se atribui uma origem real ou mítica, ligada a uma casa de culto considerada a matriz de todas as outras” (CAPONE, 2018, p. 51). Já a “troca das águas” é uma outra expressão utilizada pelo povo do santo para denominar a mudança de culto, seria o equivalente a “mudança de folha”. Aqui, a água representa as diversas nações e tradições presentes nas religiões de matriz africana. Ao afirmar que jeje não é água e sim raiz, a ialorixá quer pontuar que a tradição religiosa do jeje, matriz enraizada na Cacunda de Yayá, é mais pura e mais poderosa que a sua filiação anterior.

Capone (Idem) mostra como os processos de reafricanização dos terreiros andam de mãos dadas com a ideia de que o candomblé possui um culto de maior força que a umbanda. Eu mesma observei isso em outros terreiros em processo de reafricanização os quais visitei para a construção do projeto de doutorado. Pai Vicente de Xangô, por exemplo, me deu a seguinte explicação sobre a mudança do xangô umbandizado para o culto iorubá: “mudei porque no

*iorubá o transe é mais profundo, as coisas são mais diferentes, a reza do orixá é mais longa, tudo é mais poderoso*”<sup>40</sup>. Vê-se, também, que, na concepção de Mãe Renilda, a passagem da umbanda com nagô para o jeje elevou seu terreiro a uma potência mística superior que viabilizou o seu caminho em busca de ocupar espaços, inclusive políticos, antes não alcançados. Tal característica é importante, na medida em que, os pais e mães de santo, em sua maioria oriundos das camadas mais populares da sociedade e praticantes de uma religião historicamente denegada, precisam conservar uma aliança sólida com as forças sobrenaturais para garantir o sustento e a sobrevivência – sua e dos seus. Nesse sentido, fazer circular uma “energia mais forte” facilitou o êxito da sacerdotisa. O jeje também garante uma concepção de comunidade de terreiro baseada na bondade e no respeito ao próximo. Num contexto de desigualdades sociais como o vivido no Brasil onde as minorias sociais não possuem um estado forte que lhes garanta proteção, uma aliança com uma força espiritual mais elevada se torna fundamental.

*Sou mulher... Na minha identidade tem: eu sou mulher, sou preta, sou das religiões de matriz africana, sou casada com uma mulher, né? Sou casada com uma mulher. Sou mãe de dois filhos, né? Sou uma mulher na luta pela diversidade. Estou em todos os movimentos sociais porque eu defendo todas as causas. Estou no LGBTQQ, eu estou no Conselho de Segurança Alimentar, eu estou no CEPIR, eu estou no Conselho de Saúde, né? Eu estou em todos os espaços onde sou chamada, né? Eu estou lá para contribuir.*<sup>41</sup>

Todo o discurso de Mãe Renilda analisado para a realização desse trabalho se sedimenta na articulação das suas várias identidades. Aqui ela se declara mulher, preta, das religiões de matriz africana e lésbica. Essa última condição é enfatizada por duas vezes quando ela repete a frase “sou casada com outra mulher”. Nessa mesma entrevista ela me contou como o casamento com sua companheira chocou um fórum lotado de casais heterossexuais – no contexto de realização de enlances matrimoniais coletivos – porque ali estavam duas mulheres declarando seu amor uma à outra. Falou também sobre diversos episódios de racismo, machismo e intolerância religiosa. Sua identidade é construída, portanto, na articulação das diversas formas de opressão que sofreu ao longo da vida. A ialorixá explica como essas questões a fizeram ocupar diversos espaços de enfrentamento do preconceito: “*estou em todos os movimentos sociais porque eu defendo todas as causas*”.

<sup>40</sup> Entrevista concedida a mim em julho/2018.

<sup>41</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

Figura 5 Mãe Renilda em foto que ilustra entrevista comemorativa do Dia Internacional da Mulher, 2018



Fonte: <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/entrevistas/2018/201cpor-ser-negra-e-de-terreiro-eu-era-a-2018desgraca-da-familia2019-hoje-dizem-que-sou-o-orgulho201d>

Como se vê, Mãe Renilda situa-se no presente dentro de quatro perspectivas. As pausas que efetua entre os elementos “sou mulher”, “sou preta” e “das religiões de matrizes africanas” e “casada com outra mulher” revela uma subjetividade estendida, demarca um entendimento interseccional daquilo que a sacerdotisa é, como se apresenta ao mundo (mulher e negra e das religiões de matrizes africanas e lésbica). Ao iniciar sua resposta com essa fala, Mãe Renilda parece reconhecer a importância das identidades para o empoderamento político de quem, como ela, sofre múltiplas opressões. Para Collins e Bilge (2021, p. 17):

(...), em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social.

Prova disso, dizem as autoras, é a luta das mulheres afro-brasileiras que, a partir das suas experiências de dominação, exploração e marginalização, conseguiram construir uma política identitária que servisse de luta às suas causas específicas: “ao examinar como as mulheres negras no Brasil se organizaram para resistir às múltiplas formas de desigualdade social, o ativismo delas mostra como o engajamento de movimentos sociais comunitários e movimentos sociais de base geram análises e práticas interseccionais” (COLLINS e BILGE, 2021, p. 49).

As posições de Mãe Renilda são fruto desse processo. Como vimos no decorrer do texto, na sua história de vida, a sacerdotisa enfrentou muitos preconceitos de gênero, raça, religião e orientação sexual, além do mais sempre esteve no lado da desvantagem econômica. A despeito disso, ou mesmo por causa disso, se posicionou nas trincheiras de luta. Ela sabe que essa condição a torna vulnerável e, ao mesmo tempo, utiliza esse recurso como ferramenta para os desafios que enfrenta diariamente. Como ela mesma afirma:

*Porque você está em um conselho, por exemplo, de saúde, onde existe o machismo dentro, né? Um machismo tremendo, né? Onde você vai discutir a questão étnico-racial dentro de um conselho aonde... aí o conselheiro vai e diz: “Não, mas a saúde é para todos, todos são iguais. A senhora quer fazer esse recorte, não há nem necessidade porque é... é... o SUS é um direito para todos”. A gente tem que dizer: “Não, o SUS é um direito para todos sim, mas nós temos que fazer esse recorte porque... vamos para os dados? Vamos para os dados da desigualdade da população negra”. Quando você chega... você pode até: “ah, não, mas é um problema de classe”. Não. O problema de classe não existe quando você fala de racismo porque você pode ser uma pessoa da periferia, ser pobre, mas você ter a pele branca, mesmo você sendo da periferia tendo pele branca e eu, sendo também da periferia, tendo a pele negra e eu vou colocar um currículo, certo? O seu é melhor do que o meu para ficar em uma loja do centro da cidade. Por quê?<sup>42</sup>*

Assim, Mãe Renilda acredita que as categorias de raça, classe, orientação sexual e religião são interrelacionadas e tenta explicar essa complexidade de relações de poder nos vários espaços que participa. Porém, de todas as opressões que passa, a ialorixá me confessou que a mais grave é aquela relacionada as religiões de matriz africana: “e, então, eu sinto, nesses próprios espaços o preconceito, o racismo que eu passo no dia a dia. Não só por eu ser mulher preta, o maior ponto é por eu ser das religiões de matriz africana, eu sempre sou colocada em segundo plano. É preciso ir para cima”. É “indo para cima” que Mãe Renilda se recusa a encarar o racismo religioso como natural e faz dele motor para a sua luta por reconhecimento. Afinal, para ser reconhecido é preciso mobilizar a opinião pública. Quanto mais se consegue chamar a atenção da esfera pública para as formas de desrespeito, mais se torna possível elevar o valor social dos indivíduos e grupos que passam por diversas formas de opressão (Honneth, 2009).

Mulher de muitas causas, em 2008, a ialorixá entrou na luta partidária participando do pleito eleitoral como candidata a vereadora. Como ela mesma conta:

---

<sup>42</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

*Naquela época, eu não queria ser candidata do PSB e tinha que ter uma cota das mulheres para poder fechar as candidaturas. Se não tivesse a cota de mulheres, não fechava. E, na ocasião, o partido disse: “Mãe Renilda, a senhora é um nome”. E eu relutei para não ser, mas aí fui candidata e, interessante, que eu não fiz nem campanha. Eu não fiz campanha, mas... Porque eu me candidatei como Mãe Renilda. Eu não quis me candidatar como Renilda, como não fosse das religiões de matrizes africanas. Eu quis levar o nome da minha religião e assim foi: “Mãe Renilda, uma mulher na luta pela diversidade”, né? Inclusive, nossa música, eu tenho o CD, é muito bonita, é (cantando): “ela é a Mãe Renilda, é a nossa defensora”. Muito linda e isso bombou, né? A gente teve uma perda porque, na época, houve alguns problemas assim em alguns terreiros, né? De assassinato, essas coisas... e aí a gente cai um pouco, né? E também rolava o dinheiro, né? Que sempre ganhou muito... Sempre ganhou quem tem dinheiro e isso nunca vai mudar. Mas, mesmo assim, hoje eu agradeço porque eu vi a universidade votando em mim, né? Eu vi doutor Antônio Novaes votando em mim, eu vi Solange Rocha votando em mim, eu vi Alessandro votando em mim, eu vi a professora Ana Coutinho votando em mim, né? Eu vi vários nomes da universidade fazendo minha campanha, indo para a rua com a bandeira, entendeu? É, eu vi a juventude, né? Ir para rua comigo, né? Com a bandeira, todo mundo a pé ali e lhe apoiando, né? A gente sem nem um centavo no bolso, sem poder nem sair porque a gente não tinha nem gasolina. Não tinha nem combustível para fazer a campanha, né? E... e vi também, naquela ocasião, que eu achei muito interessante foi, o prefeito da cidade na época era Ricardo Coutinho, colocar a sua foto junto comigo em um carro, né? Estampado eu e ele. E ele ir, realmente, para uma reunião, fazer uma reunião, dizer o quanto meu nome era bom naquele momento, né? E eu acho que isso é uma ascensão muito grande, né? Porque os políticos não querem estar perto de uma mãe de santo porque é uma perda de voto e ele não, ele foi para junto, ele foi para junto mesmo da candidatura também, né? E, sempre respeitou, né? Ele foi o político da época que respeitou muito a religião. É... o jeje também traz isso, né? Que traz o respeito à nossa religião. É quando começa, realmente, a discussão da intolerância religiosa aqui na Paraíba, quando começa todo um trabalho para que a gente possa, realmente, ser respeitado. Foi nesse... a partir da minha candidatura, esse momento vem trazendo isso, né? E que é no governo Lula também que aí a gente conhece a discutir o plano, né? A 10.639... Eu estou na discussão da lei 10.639 desde o primeiro dia que iniciou a discussão. Todas as leis que existe hoje no Brasil e na Paraíba que beneficia a população negra e as religiões de matrizes africanas eu estou dentro dela desde o início, né? Discutindo, de pé fincado lá<sup>43</sup>.*

Mãe Renilda poderia se apresentar apenas como Renilda, uma mulher que, ao participar dos mais diferentes seguimentos dos movimentos sociais, representaria a luta pela diversidade. Porém, ela fez questão de levar para as ruas seu título de ialorixá mesmo sabendo das questões negativas que isso acarretaria para a sua campanha. Sendo hostilizada por alguns políticos que não queriam aparecer em público ao seu lado e prejudicada por episódios de intolerância religiosa, Mãe Renilda acabou não vencendo o pleito, mas se diz orgulhosa das alianças que fez

<sup>43</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

durante a campanha. Exemplo disso, foi a amizade construída com o então prefeito Ricardo Coutinho, referenciado pela sacerdotisa como grande defensor, no presente, das religiões de matriz africana, assim como João Agripino o foi no passado.

Aliança parece ser aqui uma palavra-chave para pensar a trajetória de Mãe Renilda. Ela parece enxergar cada espaço ocupado como uma oportunidade de construção de alianças para a obtenção do reconhecimento. Por isso, avalia também que a sua candidatura impulsionou as discussões sobre a intolerância religiosa no estado das quais participou ativamente, como veremos mais adiante.

#### 4.2. O que há num nome? Racismo Religioso e Luta por reconhecimento

*É, a mudança do nome, ela dá-se da seguinte forma: como eu sou palestrante, né? De ações afirmativas, igualdade racial, saúde da população negra, saúde integral da mulher, aí eu também sou palestrante de segurança alimentar, né? Então, eu fui dar uma palestra em um colégio e, na ocasião, os palestrantes eram eu, um padre, um pastor e um espírita (...). Aí, na ocasião, o padre me chamou quando ele foi fazer a fala dele... que sempre eu digo “deixa eu falar por último” porque eu gosto muito de pegar muitas palavras deles primeiro para, no final, eu fazer aquele mudozinho bom. Aí, o padre quando foi me saudar disse: “Mãe Renilda”. O espírita também. Quando o pastor foi falar, aí ele disse: “mas, eu posso chamar a senhora de Renilda?” Aí eu disse: “Pode. Até hoje”. Ele disse: “Até hoje?”. Eu disse: “Sim, até hoje porque o senhor me deu uma grande ideia”. Ele disse: “E foi?”. Eu disse: “Justamente. Pronto, como na sua religião diz que uma palavra é uma indicação de que a coisa vai acontecer, pois a sua palavra agora ela foi, justamente, a forma que eu descobri de buscar o respeito ao meu nome e eu estou saindo daqui direto para minha advogada [para efetuar a mudança de nome]”<sup>44</sup>.*

No início da década de 2010 a ialorixá Renilda Bezerra de Albuquerque entrou com uma ação judicial para modificar o seu nome. A vontade, concretizada meses depois, era que ela passasse a se chamar Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque, agregando assim o título religioso de ialorixá ao seu nome de família. Segundo ela, a ideia nasceu a partir do momento que um pastor evangélico se recusou em evento público a chamar-lhe de Mãe. A reação de Mãe Renilda frente a essa recusa diz respeito a processos antigos de perseguição das igrejas pentecostais e neopentecostais às religiões de matriz africana.

Em 2004 ocorreu a XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, em Recife e Olinda, da qual eu, estudante da graduação em Ciências Sociais, participei como monitora do simpósio “Intolerância Religiosa: conflitos entre pentecostalismo e religiões afro-brasileiras”.

<sup>44</sup> Entrevista concedida a mim em 17 de julho de 2021.

Coordenado por Vagner Gonçalves da Silva (USP), o encontro contou com a participação de Ari Pedro Oro (UFRGS), Emerson Giumbelli (UFRJ) e Roberto Motta (UFPE). Na ocasião eu não sabia, mas o simpósio constituía um desdobramento da criação, dentro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de uma comissão sobre relações étnicas e raciais. Na ocasião, o debate estava bastante afluído devido ao crescimento, nas últimas duas décadas, dos ataques aos templos e símbolos das religiões afro-brasileiras vindos das igrejas pentecostais e neopentecostais. Os debates que saíram dali deram origem à coletânea *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, publicado em 2007. De lá para cá muita coisa mudou e, hoje, é preferível chamar episódios dessa guerra não declarada de racismo religioso e não intolerância.

Silva (2007) afirma que vários fatores ocasionaram o aumento desses ataques no Brasil desde a década de 1980: a disputa por adeptos no mercado religioso, a concepção de doutrinação por parte dos neopentecostais que os fizeram investir de forma mais efetiva nos meios de comunicação e o papel de representação do mal que as religiões de matriz africana possuem na cosmologia dessas igrejas. Esses fatores, em conjunto, contribuíram para que episódios de racismo religioso saíssem do âmbito privado e ganhassem projeção pública em nosso país. Segundo o autor, os ataques ocorrem, principalmente, através do discurso dos pastores dentro da sua própria igreja e canais de comunicação, por meio de agressões físicas aos terreiros e seus frequentadores, pela depredação dos símbolos sagrados dessas religiões e, finalmente, através de aliança entre as igrejas pentecostais e políticos evangélicos feitas com o intuito de prejudicar os cultos afro-brasileiros.

Como vimos, Honneth (2009) vai chamar a atenção para o fato de a base da interação social ser o conflito. Será a partir dos conflitos oriundos do desrespeito social e dos ataques à identidade pessoal ou coletiva que o autor irá tecer seu arcabouço teórico. Para ele, as situações de desrespeito sofridas podem configurar um atentado à identidade, causando danos tanto psicológicos quanto sociais. Mas, para além desses danos, as experiências de desrespeito oferecem também o impulso para a luta social, para a luta por reconhecimento. Para Honneth, a não realização – pelas pessoas ou pelos grupos – da autoconfiança, autorrespeito e autoestima ameaça diretamente a identidade dos seres humanos causando danos na sua vida social, assim como as doenças causam danos no corpo físico. O desrespeito a uma dessas esferas gera sentimentos de atrito moral que fundamentam as lutas sociais<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Parte dessa discussão foi apresentada por mim na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Ver ARAÚJO e CRUZ, 2020.

Ao longo da história do Brasil, as religiões de origem africana sofreram ataques do estado, da população e de outras religiões. Todo esse passado de racismo religioso parecia ter ficado para trás no final da década de 1980 quando foi promulgada a nova constituição brasileira. Esse foi um período de redemocratização, no qual o Brasil era celebrado como um lugar de pluralismo e a liberdade de crença parecia, por fim, estar garantida. Prandi, Jácomo e Bernardo (2019) lembram que essa foi uma parte da nossa história de bastante expansão para as religiões afro-brasileiras que se faziam presentes na esfera pública contribuindo em diversos setores de cultura não religiosa. Porém, o que parecia celebração logo se converteria em retrocesso, tendo como palco diversos episódios de racismo religioso. Isso ocorreu devido ao crescimento das igrejas neopentecostais em todo o território nacional, aliado à abertura política que colocou em cena novos atores que, até então, não tinham força nas instâncias de decisão do estado. Aproveitando-se dessa representação, políticos evangélicos têm articulado, desde então, diversas ações que vão de encontro ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Esse cenário tem piorado nos últimos anos devido a ascensão de um governo de extrema direita.

Somente em 2018, as denúncias de ataques contra religiões de origem africana subiram cerca de 47%<sup>46</sup>. Logo nos primeiros seis meses de 2019, mais de 500 casos foram registrados pelo Disque 100<sup>47</sup> (uma denúncia a cada dezessete horas), serviço disponibilizado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH)<sup>48</sup> e, apesar das denúncias contra outras religiões terem diminuído, os números de casos relacionados ao candomblé e a umbanda continuaram subindo. Interessante notar, nesse cenário, é o fato de os agressores serem, em sua maioria, evangélicos (em mais de 70% dos casos) e voltarem suas ações para terreiros pequenos (com até 50 frequentadores), portanto, mais vulneráveis. Além disso, se formos analisar os dados de intolerância em diferentes âmbitos – raça ou cor, homofobia ou transfobia e xenofobia – veremos que, ainda assim, as religiões afro-brasileiras parecem ser o

<sup>46</sup> <https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religioes-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711> . Acessado em 28/07/19.

<sup>47</sup> <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/06/13/interna-brasil,762632/disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-intolerancia-religiosa.shtml> . Acessado em 29/07/2019.

<sup>48</sup> Instituído pelo presidente Fernando Henrique Cardoso em 1997, o órgão era denominado até 2015 de Secretaria Especial de Direitos Humanos. Com a reforma ministerial da presidenta Dilma Rousseff a pasta foi unificada com as secretarias de Políticas de Promoção de Igualdade Racial e de Políticas para as Mulheres formando o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH). Já em 2016, após impeachment de Dilma Rousseff, a pasta foi extinta pelo presidente interino Michel Temer que só viria a recriá-la um ano depois sob o nome de Ministério dos Direitos Humanos. Com a posse do atual presidente Jair Bolsonaro a pasta foi transformada em Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, englobando também as políticas indígenas que antes pertenciam ao Ministério da Justiça. Atualmente, quem está à frente do ministério é a pastora evangélica Damares Alves.

alvo preferido correspondendo a um aumento de 171% das denúncias desde 2018 (Prandi, Jácomo e Bernardo, 2019).

De minha parte, entre os anos de 2018 e 2020 (até o primeiro trimestre), cataloguei de forma ocasional as reportagens que diziam respeito às religiões de matriz africana veiculadas na internet. Essas reportagens, por si só, não são suficientes para dizer que os casos de racismo religioso aumentaram, por isso trouxemos os dados oficiais desse aumento no parágrafo anterior. A intenção aqui é mostrar como, em um cenário de acirramento desses ataques, a imprensa vem tratando questões relacionadas às religiões de matriz africana. Os dados são apresentados na tabela abaixo:

Tabela 2 Notícias sobre religiões de matriz africana (2018-2020)

| DATA       | NOTÍCIA                                                                                                               | VEÍCULO                   | LINK                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 24/04/2018 | 'Se em nome de Cristo destroem, em nome de Cristo vamos reconstruir': evangélicos ajudam a reerguer terreiro queimado | BBC                       | <a href="https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422">https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422</a>                                                                                                                                                                                                                                                       |
| 17/10/2018 | Cozinha dos terreiros do candomblé toma conta de Olinda                                                               | Jornal do Comércio        | <a href="https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cultura/boa-mesa/noticia/2018/10/17/cozinha-dos-terreiros-do-candomble-toma-conta-de-olinda-358765.php">https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cultura/boa-mesa/noticia/2018/10/17/cozinha-dos-terreiros-do-candomble-toma-conta-de-olinda-358765.php</a>                                                                     |
| 11/11/2018 | Moradores denunciam incêndio em árvore sagrada do Terreiro de Pai Adão, em Água Fria                                  | Jornal do Comércio        | <a href="https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2018/11/11/moradores-denunciam-incendio-em-arvore-sagrada-do-terreiro-de-pai-adao-em-agua-fria-361618.php">https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2018/11/11/moradores-denunciam-incendio-em-arvore-sagrada-do-terreiro-de-pai-adao-em-agua-fria-361618.php</a>                   |
| 14/11/2018 | Terreiros: entre a intolerância religiosa e a resistência diária                                                      | Brasil de Fato            | <a href="https://www.brasildefato.com.br/2018/11/14/terreiros-entre-a-intolerancia-religiosa-e-a-resistencia-diaria">https://www.brasildefato.com.br/2018/11/14/terreiros-entre-a-intolerancia-religiosa-e-a-resistencia-diaria</a>                                                                                                                               |
| 18/11/2018 | Terreiro de Yemanjá é tema de exposição em São Luís                                                                   | O Imparcial               | <a href="https://oimparcial.com.br/entretenimento-e-cultura/2018/11/terreiro-de-yemanja-e-tema-de-exposicao-em-sao-luis/">https://oimparcial.com.br/entretenimento-e-cultura/2018/11/terreiro-de-yemanja-e-tema-de-exposicao-em-sao-luis/</a>                                                                                                                     |
| 19/11/2018 | Aumenta número de denúncias de discriminação contra adeptos de religiões de matriz africana em 2018                   | Diário do Centro do Mundo | <a href="https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/aumenta-numero-de-denuncias-de-discriminacao-contradeptos-de-religoes-de-matriz-africana-em-2018/">https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/aumenta-numero-de-denuncias-de-discriminacao-contradeptos-de-religoes-de-matriz-africana-em-2018/</a>                                           |
| 19/12/2018 | Religiões de matrizes africanas serão reverenciadas pela Polícia Militar do Rio de Janeiro                            | Extra/Globo               | <a href="https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/religoes-de-matrizes-africanas-serao-reverenciadas-pela-policia-militar-do-rio-de-janeiro-23315288.html">https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/religoes-de-matrizes-africanas-serao-reverenciadas-pela-policia-militar-do-rio-de-janeiro-23315288.html</a> |
| 27/12/2018 | Morre Mãe Stella de Oxóssi, referência do candomblé no país                                                           | Agência Brasil            | <a href="https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-12/morre-mae-stella-de-oxossi-referencia-do-candomble-no-pais">https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-12/morre-mae-stella-de-oxossi-referencia-do-candomble-no-pais</a>                                                                                                                 |
| 03/01/2019 | MPPE ajuíza ação contra Michele Collins por postagem sobre Iemanjá                                                    | Blog do Jamildo           | <a href="https://m.blogs.ne10.uol.com.br/jamildo/2019/01/03/mppe-ajuiza-acao-contramichele-collins-por-postagem-sobre-iemanja/">https://m.blogs.ne10.uol.com.br/jamildo/2019/01/03/mppe-ajuiza-acao-contramichele-collins-por-postagem-sobre-iemanja/</a>                                                                                                         |

|                   |                                                                                                           |                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>26/01/2019</b> | Denúncias de ataques à religiões de matriz africana sobem 47% no país                                     | O Globo                | <a href="https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religioes-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711">https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religioes-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711</a>                                                                                                                     |
| <b>30/01/2019</b> | Condenada, Record terá que transmitir quatro programas sobre religiões de matriz africana                 | O Globo                | <a href="https://oglobo.globo.com/sociedade/condenada-record-tera-de-transmitir-quatro-programas-sobre-religioes-de-matriz-africana-23415498">https://oglobo.globo.com/sociedade/condenada-record-tera-de-transmitir-quatro-programas-sobre-religioes-de-matriz-africana-23415498</a>                                                                           |
| <b>02/02/2019</b> | Joãozinho da Gomeia saúda Iemanjá                                                                         | Jornal GGN             | <a href="https://jornalggn.com.br/memoria/joaozinho-da-gomeia-sauda-iemanja/">https://jornalggn.com.br/memoria/joaozinho-da-gomeia-sauda-iemanja/</a>                                                                                                                                                                                                           |
| <b>21/02/2019</b> | Morre Walquiria de Oxum, umas das mais antigas filhas do terreiro de Oxumarê                              | Correio 24 horas       | <a href="https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/morre-walquiria-de-oxum-umas-das-mais-antigas-filhas-do-terreiro-de-oxumare/">https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/morre-walquiria-de-oxum-umas-das-mais-antigas-filhas-do-terreiro-de-oxumare/</a>                                                                                             |
| <b>22/02/2019</b> | Condephaat tomba cinco terreiros de religiões afro                                                        | Umbanda Eu Curto       | <a href="https://umbandaeucurto.com/condephaat-tombamento/">https://umbandaeucurto.com/condephaat-tombamento/</a>                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>25/02/2019</b> | Em cerimônia festiva, 2ª Casa de Candomblé é inaugurada na cidade de Patos                                | Portal Santa Teresinha | <a href="https://portalsantateresinha.com/2019/02/25/em-cerimonia-festiva-2a-casa-de-candomble-e-inaugurada-na-cidade-de-patos/">https://portalsantateresinha.com/2019/02/25/em-cerimonia-festiva-2a-casa-de-candomble-e-inaugurada-na-cidade-de-patos/</a>                                                                                                     |
| <b>12/03/2019</b> | Um jovem acabou morrendo após destruir a fachada de um terreiro de Candomblé, na Bahia?                   | E-FARSAS               | <a href="https://www.e-farsas.com/um-jovem-acabou-morrendo-apos-destruir-a-fachada-de-um-terreiro-de-candomble-na-bahia.html/">https://www.e-farsas.com/um-jovem-acabou-morrendo-apos-destruir-a-fachada-de-um-terreiro-de-candomble-na-bahia.html/</a>                                                                                                         |
| <b>29/03/2019</b> | Terreiro de candomblé é depredado em Nova Iguaçu e religiosos são expulsos                                | G1                     | <a href="https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghml">https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghml</a>                                                               |
| <b>18/05/2019</b> | Encontro de Crianças de Axé mostra que o terreiro também é espaço para aprendizagem                       | Diário de Pernambuco   | <a href="https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/diario/2019/05/encontro-de-criancas-de-axe-mostra-que-o-terreiro-tambem-e-espaco-para.html">https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/diario/2019/05/encontro-de-criancas-de-axe-mostra-que-o-terreiro-tambem-e-espaco-para.html</a>                                                                 |
| <b>01/11/2019</b> | 13ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco pede por respeito às crenças ancestrais                         | Diário de Pernambuco   | <a href="https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2019/11/13-caminhada-dos-terreiros-de-pernambuco-pede-por-respeito-as-crencas.html">https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2019/11/13-caminhada-dos-terreiros-de-pernambuco-pede-por-respeito-as-crencas.html</a>                                                           |
| <b>20/11/2019</b> | Denúncias de discriminação religiosa contra adeptos de religiões de matriz africana aumentam 5,5% em 2018 | G1                     | <a href="https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/11/20/denuncias-de-discriminacao-religiosa-contra-adeptos-de-religioes-de-matriz-africana-aumentam-55percent-em-2018.ghml">https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/11/20/denuncias-de-discriminacao-religiosa-contra-adeptos-de-religioes-de-matriz-africana-aumentam-55percent-em-2018.ghml</a> |



|                   |                                                                                          |                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>17/01/2020</b> | Eu respeito o seu amém, você respeita o meu axé                                          | Carta Capital       | <a href="https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/eu-respeito-o-seu-amem-voce-respeita-o-meu-axe/?fbclid=IwAR0oBARqwbBFLDZhHDs6Jc2la1okJcbusctf2tnPfLX7RYdVUXsuXg-w2f8#.XiMxVDOdfp0.facebook">https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/eu-respeito-o-seu-amem-voce-respeita-o-meu-axe/?fbclid=IwAR0oBARqwbBFLDZhHDs6Jc2la1okJcbusctf2tnPfLX7RYdVUXsuXg-w2f8#.XiMxVDOdfp0.facebook</a> |
| <b>18/01/2020</b> | Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa                                         | Brasil de Fato      | <a href="https://www.brasildefatopb.com.br/2020/01/18/artigo-or-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa">https://www.brasildefatopb.com.br/2020/01/18/artigo-or-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa</a>                                                                                                                                                                                 |
| <b>21/01/2020</b> | Região metropolitana de João Pessoa possui 251 comunidades de terreiros, aponta pesquisa | Governo da Paraíba  | <a href="https://paraiba.pb.gov.br/noticias/regiao-metropolitana-de-joao-pessoa-possui-251-comunidades-de-terreiros-aponta-pesquisa">https://paraiba.pb.gov.br/noticias/regiao-metropolitana-de-joao-pessoa-possui-251-comunidades-de-terreiros-aponta-pesquisa</a>                                                                                                                                           |
| <b>01/02/2020</b> | As mil faces de Iemanjá: conheça a origem e formas da orixá celebrada no domingo         | Correio 24 Horas    | <a href="https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/as-mil-faces-de-iemanja-conheca-origem-e-formas-da-orixa-celebrada-domingo/">https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/as-mil-faces-de-iemanja-conheca-origem-e-formas-da-orixa-celebrada-domingo/</a>                                                                                                                                             |
| <b>06/02/2020</b> | Terreiro de umbanda é alvo de bomba e praticantes são espancados em SP                   | UOL                 | <a href="https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/02/06/terreiro-de-umbanda-e-alvo-de-bomba-e-praticantes-sao-espancados-em-sp.htm?utm_source">https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/02/06/terreiro-de-umbanda-e-alvo-de-bomba-e-praticantes-sao-espancados-em-sp.htm?utm_source</a>                                                                                 |
| <b>07/02/2020</b> | Agressões às religiões afro mostram que instituições não estão funcionando               | UOL                 | <a href="https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2020/02/07/agressoes-as-religoes-afro-mostram-que-instituicoes-nao-estao-funcionando.htm?">https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2020/02/07/agressoes-as-religoes-afro-mostram-que-instituicoes-nao-estao-funcionando.htm?</a>                                                                                                             |
| <b>20/03/2020</b> | Terreiros de matriz africana da RMR suspendem atividades                                 | Folha de Pernambuco | <a href="https://www.folhape.com.br/noticias/noticias/coronavirus/2020/03/20/NWS,134273,70,1668,NOTICIAS,2190-TERREIROS-MATRIZ-AFRICANA-RMR-SUSPENDEM-ATIVIDADES.aspx">https://www.folhape.com.br/noticias/noticias/coronavirus/2020/03/20/NWS,134273,70,1668,NOTICIAS,2190-TERREIROS-MATRIZ-AFRICANA-RMR-SUSPENDEM-ATIVIDADES.aspx</a>                                                                       |

**Fonte:** Construído pela autora a partir de noticiários de jornais *on-line*

Percebe-se que das 38 notícias catalogadas, 15 dizem respeito ao tema do racismo ou intolerância sofrida por esse segmento religioso. Os ataques relatados concentram-se principalmente no Sudeste do país, sendo o Rio de Janeiro a região com mais casos. Podemos perceber através das reportagens que o estado tem sido alvo dos maiores episódios de violência religiosa devido ao crescimento de grupos de extrema-direita que se autodenominam “Bonde de Jesus” ou “Traficantes de Jesus”. Os integrantes são, em sua maioria, ligados à grupos criminosos que se identificam com a ideologia das igrejas neopentecostais e agem atacando e fechando os terreiros nas periferias do estado. Vale ressaltar que o prefeito da cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 2017 e 2020, Marcelo Crivella, é bispo de uma igreja evangélica e que foi no Rio de Janeiro que nasceu a Igreja Universal do Reino de Deus – principal opositora das religiões de matriz africana. Esse é também o estado do atual presidente da república, Jair Bolsonaro.

Nove reportagens tratam das reações públicas da comunidade de terreiros frente aos ataques que vêm sofrendo enquanto outras tratam ainda de obituários e esclarecimentos sobre a tradição africana. Diante dos dados oficiais apresentados anteriormente e do conteúdo das reportagens, torna-se inevitável advogar que o crescente cenário de intolerância religiosa foi acirrado a partir da atual conjuntura política do país na qual, cada vez mais, representantes de segmentos que praticam a intolerância e o racismo religioso tem ocupado cargos públicos. Tudo isso tendo se complicado com as eleições presidenciais ocorridas em 2018 que colocaram na presidência da república um candidato representante da extrema direita.

Eleito em 2018 diante de um cenário político caótico<sup>49</sup> Jair Messias Bolsonaro possui diversas falas racistas, direcionadas tanto a população negra quanto à indígenas e imigrantes japoneses e chineses. Em 2011, enquanto participava de um programa de televisão, o então deputado foi indagado pela cantora Preta Gil sobre como reagiria se seus filhos se apaixonassem por uma mulher negra, ao que respondeu: “eu não vou discutir promiscuidade com quem quer que seja. Eu não corro esse risco. Meus filhos foram muito bem-educados e não viveram em um ambiente como, lamentavelmente, é o seu”. Na mesma entrevista o deputado ainda declarou que jamais entraria em um avião pilotado por uma cotista e que um filho dele jamais seria gay porque “teve boa educação”. Por essas declarações, Jair Bolsonaro foi condenado a pagar 150 mil reais ao Fundo de Defesa dos Direitos Difusos (FDDD) do Ministério da Justiça. A ação

---

<sup>49</sup> Grandes manifestações populares a partir de 2013, impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016, Operação Lava Jato da Polícia Federal que colocou na prisão o ex-presidente Lula em 2018 – na ocasião, candidato favorito nas pesquisas de intenções de voto –, a força da indústria das chamadas *fake News*, todos esses foram fatores importantes para explicar o momento histórico que culminou na vitória de um candidato de extrema-direita para a presidência da república.

foi movida pelo Grupo Diversidade Niterói, Grupo Cabo Free de Conscientização Homossexual e Grupo Arco-Íris de Conscientização<sup>50</sup>. Já em 2017, Bolsonaro foi condenado a pagar 50 mil reais de indenização por danos morais devido a declarações racistas contra comunidades quilombolas<sup>51</sup>. A ação, movida pelo Ministério Público Federal, teve como alvo a seguinte fala do deputado: “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gastado com eles”<sup>52</sup>. Em 2018, já como candidato a presidente da república, Jair Bolsonaro se colocou publicamente contra a política de cotas raciais nas universidades públicas. Em suas palavras:

eu sou contra a forma de cotas que está aí, que prejudica o próprio negro. Você bota cota para negros, a princípio quais negros têm mais facilidade de passar em concurso ou então ser admitido em vestibular? O negro filho de negro bem de vida. A minha cota é social, eu defendo a cota social. A racial não.<sup>53</sup>

Ainda em 2018, durante participação no programa Roda Viva da Tv Cultura, o candidato a presidência declarou: “o português nem pisava na África. Foram os próprios negros que entregavam os escravos”. Além dessas e de outras declarações racistas, Jair Bolsonaro também nomeou o jornalista Sérgio Nascimento de Camargo<sup>54</sup> para a presidência da Fundação Cultural Palmares. A fundação, criada em 1988 para preservar e promover a cultura negra no país está submetida à Secretaria Especial de Cultura. Sérgio Nascimento tem posições bastante parecidas com as do chefe do Planalto; se intitula um negro de direita e já chegou a declarar em redes sociais que não existe racismo no Brasil. Esse cenário nos faz pensar que vivemos, portanto, uma disputa de narrativas onde a história que se quer passar à população é a da negação da escravidão e suas consequências para a sociedade brasileira.

<sup>50</sup> <https://veja.abril.com.br/politica/tj-mantem-condenacao-de-bolsonaro-por-resposta-a-preta-gil-e-falas-ao-cgc/> Acessado em 14 de março de 2020.

<sup>51</sup> <https://exame.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-condenado-a-pagar-r-50-mil-por-ofensa-a-quilombolas/>. Acessado em 14 de março de 2020. A frase do deputado foi proferida durante um evento no Clube Hebraico do Rio de Janeiro.

<sup>52</sup> <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/> Acessado em 24 de junho de 2021.

<sup>53</sup> Entrevista concedida a TV Cidade Verde em outubro de 2018.

<sup>54</sup> Sérgio Camargo é filho de Oswaldo de Camargo, poeta, escritor e ativista negro, atuante no movimento e nas letras desde 1955. Infelizmente, isso não o impediu de aliar-se aos seus opressores na desqualificação do ativismo negro, comprovando o fato de que, uma pessoa negra ocupar um local de liderança não significa, necessariamente, que a população negra esteja no poder ou com seus interesses representados. Para mais informações sobre Oswaldo de Camargo ver: <https://www.geledes.org.br/movimento-negro-no-brasil-tem-que-rumar-para-nova-abolicao-afirma-ativista/> Acessado em 24 de junho de 2021.

Aliada a essas declarações racistas, tivemos o pronunciamento do Secretário de Assuntos de Soberania Nacional e Cidadania, Fábio Marzano, que, em um evento realizado na Hungria em 2019, afirmou que um dos pontos positivos da administração de Jair Bolsonaro foi a inclusão da religião cristã no processo de formulação de políticas públicas. O secretário declarou ainda que o cristianismo está sob ameaça no Brasil e que, por isso, é importante a conversão daqueles que não têm religião. A fala do secretário causou reações e, em dezembro de 2019, foi lançado nas redes sociais um Manifesto em Defesa da Constituição Federal, da Liberdade de Crença e Pelo Fim da Perseguição às Religiões Afro-Brasileiras. O documento foi assinado por juristas, grupos ligados à diferentes religiões e ao Movimento Negro. Também em 2019 a Procuradoria Federal dos Direitos dos Cidadãos (PFDC), órgão do Ministério Público Federal, redigiu e enviou um ofício cobrando ações do governo Bolsonaro contra ameaças e ataques aos templos religiosos afro-brasileiros. A procuradoria aponta um aumento significativo desses casos de violência ocorrido entre os anos de 2011 e 2019, principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo<sup>55</sup> e afirma ainda que as respostas das instituições têm sido praticamente nulas.

Ao invés de responder à sociedade civil quanto ao desrespeito às comunidades tradicionais de terreiro e suas crenças, o presidente tem reforçado o debate sobre a existência de uma suposta cristofobia (aversão ao cristianismo ou a quem professa a fé cristã) no Brasil. Em um discurso na 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) – em setembro de 2020 – o presidente fez um apelo a toda a comunidade internacional pela liberdade religiosa e pelo combate à cristofobia. Aqui precisamos destacar alguns pontos: primeiro, de acordo com dados divulgados pelo Instituto Datafolha, em janeiro de 2020<sup>56</sup>, o Brasil possuía 50% de católicos e 31% de evangélicos, ou seja, existe uma maioria cristã em nosso país o que, no mínimo, dificultaria a perseguição mais efetiva contra cristãos; segundo, no Brasil, essa maioria cristã está massivamente dentro do governo e isso é ainda mais verdade quando falamos dos evangélicos. A Frente Parlamentar Evangélica, mais conhecida como Bancada da Bíblia, possui hoje 195 deputados e 8 senadores<sup>57</sup>. Por fim, como vimos nos dados citados acima (alguns deles, do próprio governo federal), os mais discriminados por motivos religiosos no Brasil são os praticantes das religiões de matriz africana.

<sup>55</sup> <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/09/pfdc-bolsonaro-intolerancia-religiosa/> Acessado em 14 de março de 2020.

<sup>56</sup> <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.html> Acessado em 11 de fevereiro de 2021.

<sup>57</sup> <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010> Acessado em 11 de fevereiro de 2021.

Portanto, o discurso do presidente não tem aproximação com a realidade e o uso do termo “cristofobia” visa mascarar uma situação de crescente intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras. Ao distorcer os fatos, Jair Bolsonaro instala um clima ainda mais violento e persecutório. Como afirma Prandi, Jácomo e Bernardo (2019, p. 117): “sob o atual governo federal, o futuro das religiões afro-brasileiras não parece exatamente confortável, sobretudo se levarmos em conta a presença e a influência de representantes de igrejas evangélicas nos diferentes escalões governamentais”. Ou seja, vivemos uma clara política de mandar as minorias às favas e junto com elas as religiões de matriz africana.

Apesar disso, as reações da comunidade afro-religiosa, ainda que tímidas, têm surtido algum efeito no sentido de pedir retratação judicial pelos crimes sofridos ou, ainda, na busca de estratégias de enfrentamento do racismo religioso. Como podemos ver nas notícias catalogadas, em janeiro de 2019 o Ministério Público de Pernambuco (MPPE) ajuizou uma ação civil pública contra a vereadora Michele Collins pedindo que ela pagasse uma multa no valor de R\$100.000,00 por danos morais devido a uma postagem em que a parlamentar dizia está “quebrando a maldição de Iemanjá”. Conhecida como Missionária Michele Collins, a vereadora é líder cristã e filha do Pastor Cleiton Collins que atualmente ocupa cargo de deputado na Assembleia Legislativa de Pernambuco. Ambos são filiados ao Partido Progressista (PP).

Ainda no mês de janeiro de 2019, a TV Record e a Record News assinaram um acordo encerrando uma contenda judicial que se arrastava há quinze anos. O grupo foi condenado, por agressões públicas às religiões de matriz africana, a exibir quatro programas educacionais sobre religiões afro-brasileiras. Em outra reportagem veiculada pela BBC em 2018 temos a união de lideranças religiosas evangélicas e afro-brasileiras em prol da reconstrução de um terreiro atacado por grupos extremistas na baixada fluminense, no Rio de Janeiro. Destacam-se ainda, entre as ações de enfrentamento do preconceito, caminhadas contra a discriminação religiosa e a transformação do terreiro em espaço de aprendizagem para a população.

Há, portanto, agência da comunidade afro-brasileira no combate à intolerância. O que não há é apoio sistemático da sociedade, do estado e da imprensa em prol dessa mobilização. Os inúmeros casos de racismo religioso ganham pouca visibilidade e quase nenhum empenho em resolver o problema. A título de comparação, podemos lembrar que os católicos também foram alvo dos neopentecostais por um tempo, mas bastou um episódio de intolerância ganhar notoriedade na imprensa para a revolta se instalar na sociedade, de tal modo, que o autor do

crime precisou se exilar nos EUA<sup>58</sup>. A igreja foi deixada em paz. Já os orixás, quem tem para defendê-los?

Como lembra Honneth (2009), somos dependentes de três esferas de reconhecimento: amor, direito e estima. A integridade do ser humano depende dessas esferas de aceitação e reconhecimento. É importante destacar que todas essas experiências de desrespeito sofridas pelas religiões de matriz africana atingem os religiosos na esfera da estima, causando perda de autoestima. A desvalorização social desses indivíduos e grupos, causa lesões que podem desmoronar as tentativas de construção de identidade. É importante destacar que é justamente no desrespeito à esfera da estima que reside a tensão moral que pode se tornar base de um movimento coletivo. A hipótese que venho trabalhando aqui é que os recentes movimentos dentro do candomblé, como a reafricanização, estão diretamente ligados a construção de um discurso anticolonial atrelado a uma luta por reconhecimento. Mais especificamente em relação a Mãe Renilda, o seu entorno político e social de envolvimento com os movimentos sociais provocou uma resignificação do seu culto.

Em seu discurso Mãe Renilda traz alguns exemplos de ataques sofridos dentro de algumas dessas categorias listadas por Silva (2007). A ideia de que os praticantes das religiões de origem africana são os causadores de todo o mal que existe na terra porque são associados com o demônio, já foi usada contra a ialorixá em vários momentos. Ela conta que certo dia, ao chegar no supermercado de turbante, foi hostilizada pela moça do caixa que, ao utilizar a pandemia como exemplo, olhou para a ialorixá afirmando que em breve Jesus iria acabar com “toda a maldição da terra”. Além disso, ao explicar por que o preconceito contra a religião pesa mais que os outros tipos de preconceito que sofre, Mãe Renilda afirma: “*ela pesa mais porque eu sou do satanás, eu não sou de Jesus, eu sou do satanás*”. Silva (2007) pontua que tal visão maniqueísta entre o bem e o mal, que começa dentro das igrejas evangélicas, acaba estendendo-se aos programas religiosos – seja de rádio, tv ou internet – e, conseqüentemente, ganhando as ruas. A ialorixá cita também que nas várias vezes que vai ao posto de saúde, uma funcionária evangélica, não obstante saber que Mãe Renilda tem terreiro – aproxima-se para oferecer panfletos evangelizadores. Ela passa a ser assim, para a comunidade de evangélicos, a personificação de tudo o que é ruim. Portanto, precisa ser evangelizada.

Além disso, em João Pessoa, ataques às cerimônias públicas dos terreiros acontecem

---

<sup>58</sup> O episódio do “Chute na Santa” ocorreu em 1995 quando o ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helder, xingou e chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida durante o programa Despertar da Fé transmitido pela TV Record. O caso ganhou grande repercussão nacional e o autor foi transferido imediatamente para os EUA onde, em 1997, foi condenado a dois anos e dois meses de prisão tendo recebido benefícios por ser réu primário.

com certa frequência. Como exemplo disso, temos a Festa de Iemanjá na cidade de Cabedelo, região metropolitana de João Pessoa, que passou dez anos sem ser realizada devido à constantes investidas dos racistas religiosos. O evento voltou a acontecer em 2019 com a proteção de uma lei municipal e a presença da defensoria pública do estado<sup>59</sup>. Os ataques são direcionados também aos símbolos sagrados e monumentos públicos ligados a essas religiões.

Desde 2013, uma estátua de Iemanjá localizada na praia de Cabo Branco sofre constantes depredações. Primeiro foi arrancada a cabeça da imagem e, anos mais tarde, as mãos. Apesar do apelo de alguns seguimentos dos movimentos sociais locais, nenhuma atitude por parte do poder público foi tomada.

*Figura 6 Iemanjá Degolada*



*Fonte: Instagram @paraibafeminina*

Dada a pungência dessa imagem vale a pena destacar aqui, no sentido de pensar a dimensão da negação de reconhecimento sofrida pelas religiões de matriz africana: se isso acontecesse com uma imagem católica? Que tipo de reações produziria? Já citamos o episódio do “chute na santa” e toda a comoção social que isso gerou. Também em João Pessoa, as autoras da foto acima, irão destacar a pichação feita na Igreja de São Pedro Gonçalves que gerou mobilização dos governantes no sentido de evitar esse tipo de depredação.

Indo ainda mais longe, acrescento aqui que as mobilizações e comoções em torno da depredação de estátuas no país não giram necessariamente em torno da crença religiosa

<sup>59</sup> <https://defensoria.pb.def.br/noticias.php?idcat=1&id=2110> Acessado em 25 de julho de 2021.

dominante. Confirmando as palavras de Grada Kilomba para quem “o Brasil é uma história de sucesso colonial”<sup>60</sup>, presenciamos, no dia 26 de julho de 2021, um empresário se oferecer para restaurar a estátua de Borba Gato (bandeirante de escravizou negros e indígenas) incendiada, dias antes, em ato de protesto realizado na zona sul da capital paulista<sup>61</sup>. Ao incendiar a sua imagem os manifestantes buscavam gerar uma reflexão sobre a exaltação do nosso passado colonial. O episódio terminou com a prisão de três ativistas e a restauração do monumento garantida pelo empresário que não quis se identificar. No entanto, o patrimônio das religiões de matriz africana, espalhados pelo Brasil e diariamente desrespeitados, parecem não comover a opinião pública.

No caso da Iemanjá degolada em João Pessoa, um grupo de mulheres envolvidas com os movimentos sociais, viabilizaram um manifesto para ser divulgado no dia 21 de janeiro de 2021 no âmbito das comemorações do Dia Mundial Contra a Intolerância Religiosa na Paraíba – nesse dia foi lembrado também os vinte e um anos da morte da ialorixá baiana Gildária dos Santos, Mãe Gilda de Ogum, cujo falecimento inspirou a criação da data:

Muitas denúncias foram feitas pelos movimentos negros e povos de terreiro, mas passados 7 anos, o símbolo religioso continua depredado. Há um constante silenciamento dos poderes públicos. Ao contrário do que acontece quando símbolos de religiões cristãs são atacados. Como exemplo temos a recente “pichação” feita na Igreja de São Frei Pedro Gonçalves (01/2021), que logo houve uma mobilização no âmbito da gestão municipal para discutir um plano para evitar depredações e impedir estes atos. Diante do descaso, a Bamidelê – Organização de Mulheres Negras na Paraíba, a Abayomi – Coletiva de Mulheres Negras na Paraíba, o Movimento de Mulheres Negras na Paraíba e a Coletiva Aroeira de Povos de Terreiro vem a público manifestar indignação e exigir que o poder público trate a depredação da estátua de Iemanjá da mesma forma que tratou a pichação da igreja (ABAYOMIPB, 21 de janeiro de 2021 Apud SAMPAIO, LIRA E MEDEIROS, 2021).

Como se vê, assinaram o documento a Organização de Mulheres Negras da Paraíba (Bamidelê), a Coletiva de Mulheres Negras na Paraíba (Abayomi), o Movimento de Mulheres Negras na Paraíba e a Coletiva Aroeira de Povos de Terreiro. No trecho da carta que circulou pelas redes sociais podemos perceber o caráter de denúncia ao tratamento diferenciado dado pelos órgãos do governo quando se trata da depredação do patrimônio das religiões cristãs. Não obstante a importância que Iemanjá possui para as religiões de matriz africana, nenhuma providência foi tomada em relação a esses ataques.

<sup>60</sup> <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/06/06/o-brasil-e-uma-historia-de-sucesso-colonial-lamenta-grada-kilomba>. Acessado em 14 de agosto de 2021.

<sup>61</sup> <https://noticias.r7.com/sao-paulo/empresario-vai-custear-reforma-de-estatuade-borba-gato-diz-prefeito-26072021>. Acessado em 14 de agosto de 2021.

Além disso, devido a uma grande articulação política, evangélicos que ocupam cargo de destaques na sociedade paraibana fazem de tudo para atrapalhar o desenvolvimento das religiões de matriz africana no estado. Mãe Renilda conta como uma promotora tentou impedir a modificação do seu nome por questões de discriminação contra a sua religião:

*Só que aí a promotora era evangélica, né? Mais uma vez a gente passa por um racismo religioso... Aí deu indeferido a parte dela. Aí ele [o juiz responsável pelo caso] pegou, mandou para o jurídico. Quando chegou no jurídico, ele disse: “Qual é o problema? Ela fez, eu entendo que ela fez por conta da religião dela. Mas, ela não acha bom que eu a chame de fulana, ela gosta que eu a chame de irmã, então...”. Ele fez toda uma documentação e foi deferido. E, nesse deferimento dele, foi colocado, né? Que quem não chamasse Mãe Renilda, por motivos de discriminação, de racismo, teria uma pena até seis anos de prisão, né? Tinha todos os trâmites da lei garantindo que era obrigatório chamar o meu nome Mãe Renilda. Aí, graças, né? Eu ganhei<sup>62</sup>.*

Como podemos ver no caso da promotora, citado por Mãe Renilda, a doutrinação religiosa se misturou de uma forma tão contundente em outros setores da sociedade que é difícil falar hoje no Brasil, em estado laico. Como lembra Nogueira (2020, p. 28): “é quase impensável uma repartição pública sem uma bíblia e um crucifixo. Ao chegar a uma delegacia, fórum, hospital, presídio, escola e demais repartições públicas, é quase impossível não ser recebido por um símbolo cristão (...)”. Nesse caso, a cristianização antes de ser um ato de fé se constitui como um projeto de poder. Os embates são muitos e diários. A batalha da mudança de nome em busca do reconhecimento do cargo religioso que ocupa, a ialorixá venceu. Quem se recusar a chamá-la Mãe Renilda poderá ser enquadrado no crime de racismo e discriminação que tem pena de até seis anos prevista em lei.

Nota-se no discurso de Mãe Renilda que ela faz uma leitura de tais atos de discriminação contra a sua religião na chave do racismo e não apenas da intolerância. O termo intolerância se torna problemático a partir do momento que o seu oposto, a tolerância, é visto como um ato benévolo. Para Nogueira (2020, p. 58): “tolerar o que é diferente consiste, antes de qualquer coisa, em atribuir a ‘quem tolera’ um poder sobre ‘o que se tolera’”. Como se este dependesse do consentimento do tolerador para poder existir”. Nesse sentido, tolerância não é sinônimo de respeito, mas sim, de um discurso construído no sentido de mostrar que alguns tem mais poder do que outros para decidir o que pode ser tolerado. Enquanto isso, episódios de racismos cotidianos se avolumam na nossa sociedade. Tolerar estaria mais próximo de suportar, sabemos

---

<sup>62</sup> Entrevista concedida a mim em julho de 2021.

que o que apenas se suporta não se respeita. Além disso, o desrespeito direcionado as religiões de matriz africana antes de atingir o fiel em sua individualidade religiosa, se dirige a uma forma de ser e de existir. Busca o apagamento de práticas, modos de fazer, rituais e crenças que possuem ligação direta com os africanos escravizados e todo o legado cultural deixado por eles e aqui ressignificados. Desse modo, falar em intolerância seria uma forma mais cordial de tratar o problema que possui raízes fincadas em um racismo disfarçado. Ao satanizar os praticantes de uma crença religiosa não hegemônica, tais atos de discriminação visam negar a humanidade do outro. Como lembra Mãe Renilda: *“e o racismo é um crime que dói na pele. Ele é muito sério. A gente adoecer”*.

Foi por ter vivido o racismo na pele que Mãe Renilda se sentiu contemplada pelo discurso do movimento negro quando recebeu a visita dos seus representantes ainda na década de 1980. O seu envolvimento nas lutas políticas acabou impulsionando a passagem da umbanda ao candomblé a qual proporcionou um novo status ao terreiro e aos seus iniciados que terão a oportunidade de construir uma carreira religiosa onde, quanto mais tempo de iniciação tiver o religioso, mais prestígio terá perante o povo de santo e a sociedade como um todo. Ou seja, a reafirmação funcionou também no sentido de acúmulo de respeito fazendo com que as pessoas do grupo melhorassem sua posição, obtendo mais prestígio perante a sociedade.

Apesar disso, Mãe Renilda não se desvinculou do culto a jurema considerado, por alguns, como longe das tradições africanas. Assim, a ialorixá, como outras mães/pais de santo, utilizou a tradição de forma estratégica, interacional e política para marcar sua especificidade dentro do universo religioso afro-pessoense. Para além disso, acrescento aqui que o retorno à África, sugerido pela reafirmação presente no seu discurso, enlaça a busca por reconhecimento com o discurso anticolonial. A sacerdotisa põe em primeiro plano a afirmação de uma origem africana e a possibilidade de vivê-la e celebrá-la, naquilo que a experiência colonial excluiu, reprimiu, e tornou ilegítima. Dessa forma, a trajetória de vida de Mãe Renilda, se confunde com a história do seu orixá. A ialorixá se posiciona como uma caçadora, aquela que está sempre atrás de melhorias para a sua vida e para a vida dos seus filhos. Tem a natureza destemida do seu Deus Oxóssi, aquele que com uma única flecha matou um temível pássaro. A sua luta é para garantir o reconhecimento, a continuidade do culto e a sobrevivência dos seus em um país onde o passado colonial se faz presente e é celebrado das mais diversas formas.

## CONCLUSÃO

A maior parte dos estudos sobre reafricanização realizados no âmbito do candomblé, enfatiza um retorno aos valores de um território mítico para a religião (África ou Bahia) em busca de uma autenticidade ou legitimidade de culto. Procurei defender aqui que o retorno a esses valores não se dá de forma absoluta, mesmo quando os grupos acreditam na existência de uma pureza de culto no continente africano. Segundo Matory (1999), o regresso à África não deve ser entendido em termos de sobrevivência de um lugar primordial. Pelo contrário, a reafricanização que se faz presente em algumas casas de culto trabalha muito mais em um sentido de mobilização dos grupos religiosos do que na busca de uma base pura de elementos inalterados para os cultos. Seria, portanto, uma estratégia política de marcação de diferenças.

O processo de reafricanização deve ser encarado como móvel, sujeito a inúmeras mudanças. Portanto, não existe um só tipo de reafricanização ou uma linha teórica específica para tratar do fenômeno. Cada grupo empreende seus próprios movimentos na busca por reconhecimento e legitimação para o seu culto. Essa característica torna-se ainda mais forte pela ausência, nas religiões de matriz africana, de um órgão centralizador de decisões, o que permite a cada pai/mãe de santo, autonomia para fazer suas próprias reinterpretações. Assim, o fenômeno da reafricanização se processa de maneira diferente no tempo e no espaço. Apesar disso, alguns temas tornam-se recorrentes nas pesquisas já realizadas sobre o assunto como, por exemplo, os debates em torno das dicotomias puro versus degenerado e sincrético versus antissincrético, a intelectualização dos sacerdotes e sacerdotisas, a busca por prestígio e a disputa por poder no campo religioso. Como se pode observar nos capítulos anteriores, alguns desses elementos foram identificados no discurso de reafricanização de Mãe Renilda, por isso, não me interessa negar que sejam essas características importantes a serem levadas em consideração quando se trata do fenômeno da reafricanização de vários terreiros de religiões de matriz africana no país. Nesse sentido, o objetivo desse trabalho foi ampliar um debate já existente, acrescentando a ele o entendimento da reafricanização como uma luta por reconhecimento.

A pergunta que norteou a pesquisa foi: quais as nuances, as características e os sentidos do discurso de reafricanização de Mãe Renilda? Para respondê-la, busquei traçar a trajetória religiosa e política da ialorixá pessoense dando ênfase ao momento em que esses dois caminhos se cruzaram gerando uma luta por reconhecimento. Como vimos, a ialorixá tem uma história de vida muito ligada às lutas sociais, possuindo uma liderança política que ultrapassa os muros

do seu terreiro. Desde o início do seu sacerdócio, ainda no bairro de Cruz das Armas, a mãe de santo sempre procurou melhorias para a comunidade onde nasceu e se criou. Era líder comunitária, distribuía cestas básicas e participava ativamente das principais decisões políticas do bairro. Na década de 1980 iniciou a sua militância dentro dos movimentos sociais, fato que proporcionou a sua passagem do culto umbanda com nagô para o jeje-savalu. Mãe Renilda, atribui as conquistas políticas que ela acessou depois dessa mudança ao axé da nação ao afirmar que “jeje não é água, jeje é raiz que estronda”. Neste sentido, dentro da sua concepção, quanto mais perto da tradição africana mais forte é o culto e, quanto mais forte o axé, mais sucesso a ialorixá obtém nas mais diversas esferas da sua vida. Mãe Renilda atribui a essa força o fato dela atuar nas mais variadas instâncias políticas e sociais.

A ialorixá se reconhece como mulher negra, lésbica e candomblecista. Afirma que: “o movimento negro ele foi fundamental não só para a mudança da nossa casa, mas também para uma mudança total nas religiões de matrizes africanas no estado da Paraíba” (Araújo, 2016). Hoje, como presidente do Movimento Negro Unificado da Paraíba presta homenagens àqueles que lutaram ao seu lado no passado como, por exemplo, João Balula, Wellington Santana e Carlos Henrique. Para ela, o movimento negro foi protagonista na luta dos terreiros pelo reconhecimento da religião na sociedade paraibana. Em sua fala se faz presente uma forte crítica ao racismo religioso, além de demarcar um afastamento do sincretismo com a igreja católica. Pontua também as diferenças entre candomblé e umbanda, mas, ao longo do tempo, foi se tornando cada vez mais complacente com a relação entre as duas religiões como se não sentisse mais a necessidade de colocar essas duas religiões nos termos “culto puro” ou “culto misturado”, valorizando uma e desvalorizando outra, até porque trata-se de duas crenças denegadas pela sociedade racista e preconceituosa. É também nesse sentido que Mãe Renilda se afasta do sincretismo com a igreja católica – religião que traz a marca da colonização, da opressão e de uma “não escolha” – enquanto admite o sincretismo com a jurema o que me fez pensar no seu discurso de reafricanização também como uma ação anticolonial.

A valorização da África foi sendo construída, ao longo dos anos, pelos ativistas e intelectuais negros, como resposta à uma desvalorização do negro no âmbito da estima social do brasileiro. Basta lembrar que nomes importantes como Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, elegeram o candomblé como lugar de resgate dos elementos culturais perdidos na diáspora e sinal importante de uma africanidade. Tudo isso se deu em um período no qual também era intenso o contato com ativistas e intelectuais de países africanos (Ratts e Rios, 2010). Considerando que os diálogos do movimento negro com as religiões de matriz africana intensificaram-se a partir da década de 1960, período em que o processo de reafricanização

começou a ganhar força, indico uma relação entre essas duas questões que precisa ser mais bem investigada em agendas futuras. Outra possibilidade de estudo é a análise da sacerdotisa enquanto radialista e o conteúdo do seu programa apresentado semanalmente na Rádio Tabajara AM de João Pessoa. Esse, por si só, já daria uma tese.

Por hora, o que pude constatar através dessa pesquisa foi o fato de que a ligação de Mãe Renilda com as principais figuras do Movimento Negro na cidade e a sua atuação política e social fez com que ela se destacasse na luta contra o preconceito e pelo reconhecimento das diferenças na cidade de João Pessoa. A mãe de santo foi pioneira na articulação dos saberes tradicionais dos povos de terreiro com a formação política dos movimentos sociais em um período bastante frutífero em termos de reestruturação do movimento negro em todo o Brasil.

Hoje, Mãe Renilda é uma das ialorixás mais respeitadas da Paraíba. Em março deste ano ela esteve presente, ao lado de outras lideranças religiosas, em ações de sensibilização junto à sociedade pessoense com o intuito de prevenir a contaminação pelo coronavírus. Em seu discurso, publicado na plataforma de vídeo YouTube<sup>63</sup>, a ialorixá falou da importância e da necessidade do lockdown, responsabilizou o governo federal pelas mais de 250.000 mortes no país (no momento que escrevo chegamos à marca de 568.000 vidas perdidas), pediu aos pais e mães de santo que suspendessem as celebrações nos terreiros, lamentou a perda de uma das suas filhas de santo e pediu a conscientização da sua comunidade religiosa em relação aos cuidados de higienização e distanciamento social:

*E, por isso, eu peço a vocês mais uma vez, a vocês que fazem parte da Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado da Paraíba: cuidem-se e cuidem dos seus filhos. Ser sacerdote é isto, é cuidar, é cuidar de vida, a vida é muito mais importante do que qualquer outra coisa. (...) e sem esquecer de pedir e agradecer a Omolu pela vida e pela saúde. Pedir a Xangô a justiça, pedir a Oxóssi a caça para que não falte o pão de cada dia na sua casa e pedir às iabás que são as mães carinhosas, à Nanã que é o princípio, meio e fim, que cuide de nós. Beijo no coração, até que a gente possa se abraçar que o meu pai Oxóssi vos guarde na palma da mão. Se cuida, já já a gente se encontra. Tudo vai passar.*

Como se vê, Mãe Renilda consegue fazer uma simbiose entre o conhecimento adquirido na religião e aquele nascido das lutas e da dinâmica dos movimentos sociais. Através da crença na força religiosa do culto jeje-savalu, da descatalização, da luta por reconhecimento atrelada a um discurso anticolonial, a ialorixá tem influenciado um grupo de pais e mães de santo na cidade de João Pessoa e no estado da Paraíba em busca do reconhecimento e da não-

<sup>63</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=o\\_BMW92vRBo](https://www.youtube.com/watch?v=o_BMW92vRBo). Acessado em 14 de agosto de 2021.

discriminação do povo de terreiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, S. L. de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.
- AMARAL, R. *Xiré! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.
- ARAÚJO, B. L. de. Reafricanização e construção da identidade negra nas religiões de origem africana em João Pessoa/PB: o caso do Terreiro Ilê Tata do Axé. In: *Anais do 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*. João Pessoa, 2016. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/index.php?id=66> . Acesso em: 02 de maio de 2019.
- ARAÚJO, B.L. de; CRUZ, C. M. da. Reafricanização e luta por reconhecimento nos terreiros de candomblé do Recife/PE: o caso do Ilê Axé Obá Aganju. In: *Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <file:///C:/Users/babil/Downloads/Trabalho%20Completo%2032%20RBA.pdf> Acesso em: 21 de julho de 2022.
- ARAÚJO, B. L. de. *Diário de Campo*. João Pessoa, 2021.
- ASSUNÇÃO, L. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- AUGRAS, M. A construção da identidade mítica no candomblé. In: MOTTA, R. (org.) *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, R. *Candomblé na Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, R. *Catimbó*. In: PRANDI, R. (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- BRANDÃO, M. do C. A localização de xangôs na cidade do Recife. *Clio*, Recife, 1988, n. 11. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24556/19839>. Acesso em: 22 de janeiro de 2020.
- BROWN, D. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.
- CAMPOS, Z. D. P. Eugenistas e Culturalistas nos estudos das religiões afro-brasileiras em Pernambuco. *Paralellus*, Recife, v. 8, n. 17, pp. 153-171. Jan. /abr. 2017. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/950> Acesso em 22 de janeiro de 2020.

CAMPOS, Z. D. P; OLIVEIRA, R. S. de. O Ilê Obá Ogunté e o Palácio de Iemanjá: carisma, transformações e patrimonialização. *Anais dos Simpósios da ABHR*, 2012.

CAPONE, S. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CELLARD, A. A análise documental. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2014.

COLLINS, P. H; BILGE, S. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.

CONNELL, R. A iminente revolução da teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, pp. 09-20. Fev. 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092012000300001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092012000300001). Acesso em: 11 de setembro de 2017.

CONSORTE, J. G. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, C; BACELAR, J. *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

COSTA, S. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais [on-line]*, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092006000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007). Acesso em: 11 de setembro de 2017.

DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOOT-WHYTE, W. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Zahar, s/d.

FRIGERIO, A. (Re) africanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, 2005, v. 25, nº 2, p. 136-160.

GILROY, P. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2012.

GONÇALVES, A. G. B. *Catimbó/Jurema, Umbanda e Candomblé, o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa*. Relatório de pós-doutoramento apresentado ao Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, 2013, (Mimeo).

GONÇALVES, A. G. B. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras na Paraíba/Brasil. In: *Memórias: Conferência Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014*. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p. 1-20.

GUIMARÃES, A. S. A. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez, 2008.

- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- HOFBAUER, A. Cultura, Diferença e Desigualdade. *Contemporânea*, n. 1, jan.- jun. 2011.
- HOFBAUER, A. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização. *Vivência*, Natal, 2012, n. 40, p. 103-119. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/download/3386/2734/>. Acesso em: 22 de janeiro de 2020.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LEAL, M. das. G. de. Manuel Querino: narrativa e identidade de um intelectual afro-baiano no pós-abolição. *Projeto História*, São Paulo, n. 57, pp. 139-170, set. Dez. 2016.
- LIMA, V. *Cultos afro-paraibanos: jurema, umbanda e candomblé*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2020.
- MAIO, M. C. Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Tempo Social*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 111-136, mai. 1999a.
- MAIO, M. C. O Projeto UNESCO e as agendas das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, out. 1999b.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- MATORY, J. L. *Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: British Library, 2005.
- MEAD, G. Mente, Self e Sociedade. In: MORRIS, Charles W. (org.). *Mente, Self e Sociedade*. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- MENDONÇA, J. H. O crescimento e a localização dos centros e terreiros de xangô no Grande Recife (interpretação sociológica). *Revista Ciência e Trópico*, Recife, v. 3, n. 1, jan./jun. 1975.
- MOTTA, R. (org.). *Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005.
- MOTTA, R. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no xangô de Pernambuco. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 168-181, jun. 1998.

MOTTA, R. Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação. In: CAROSO, C; BACELAR, J. (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, B. Nossa democracia racial. In: RATTIS, A. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2006.

NEGRÃO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada*: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NOGUEIRA, S. *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*: Umbanda. Petrópolis: Vozes, 1978.

PARÉS, L. N. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano. *Revista Esboços*, UFSC, v. 17, n. 23, p. 165-185. s/d.

PIRES, F. P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa*: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.

PÓVOA, R. do. C. Dentro do quarto. In: CAROSO, C; BACELAR, J. *Faces da Tradição Afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 2001.

PRANDI, R. Referencias sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 1º semestre de 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc>. Acesso em: 13 de setembro de 2017.

PRANDI, R; JÁCOMO, L; BERNARDO, T. Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). *Revista USP*. São Paulo, n. 122, p. 99-120, jul./ago./set. 2019.

QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana, 1988.

RAMOS, A. *O negro brasileiro*: etnografia religiosa e psicanálise. Recife: Fundaj, 1988.  
RAMOS, A. G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RATTS, A; RIOS, F. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, R. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1952.

RIO, J. do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SALLES, S. G. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*. Recife, ano 8, v. 15, n. 1, 2004

SANTOS, J. A. dos. *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SERRA, O. A etnobotânica do candomblé nagô na Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. In: CAROSO, C; BACELAR, J. *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

SILVA, V. G. da. *Orixás da Metrópole*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVA, V.G. da. Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas. In: CAROSO, C; BACELAR, J. *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, V.G. da. Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras. In: SILVA, V.G. da. (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, V. G. da. *Exu: o guardião a casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVA, E. A. da. *Cultos domésticos, terreiros e federação: legitimidade e práticas religiosas no campo afro-brasileiro de cidades do Rio Grande do Norte*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2011.

SILVA, E. A. da. *Da mesa ao terreiro: origem, formação e estrutura do campo religioso afro-brasileiro da cidade de Areia Branca/RN*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2005.

SILVA, J. P. da. *Trânsitos, saberes e tradições, identidade, mercado religioso e transações de (re)conhecimento em um terreiro afro-religioso na cidade de João Pessoa*. Tese

(Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal. 2017.

SIMMEL, G. O segredo. *Política e Trabalho*. João Pessoa, n. 15, p. 221-226, setembro de 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/politicaetrabalho/article/view/6442> . Acesso em: 22 de janeiro de 2020.

SOARES, S. “Anos de Chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 134-155, setembro de 2009.

VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

VERGER, P. F. *Orixás: Deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.