

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

FLÁVIA DA SILVA HERCULANO

***IYÁ* AGRIPINA SOARES DE SOUSA: MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE NAS
NARRATIVAS SOBRE A MATRIARCA DO *ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ* DO RIO DE
JANEIRO**

NITERÓI

2022

FLÁVIA DA SILVA HERCULANO

***IYÁ* AGRIPINA SOARES DE SOUSA: MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE NAS
NARRATIVAS SOBRE A MATRIARCA DO *ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ* DO RIO DE
JANEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestra. Linha de Pesquisa: Performances, Agências e Saberes Culturais.

BANCA DE QUALIFICAÇÃO

Prof.^a. Dr.^a. Christina Vital da Cunha (Orientação)

PPCULT/Universidade Federal Fluminense (PPCULT/UFF)

Prof.^a. Dr.^a. Carolina Rocha Silva

CRESS-RJ/ Conselho Regional de Serviço Social do Rio de Janeiro

Prof.^o. Dr.^o. Gilmar Rocha

PPCULT/Universidade Federal Fluminense (PPCULT/UFF)

NITERÓI

OUTUBRO DE 2022

Espaço ficha catalográfica

FLÁVIA DA SILVA HERCULANO

**ITYÁ AGRIPINA SOARES DE SOUSA: MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE NAS NARRATIVAS
PRODUZIDAS SOBRE A MATRIARCA DO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ DO RIO DE JANEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Cultura e Territorialidades da
Universidade Federal Fluminense, como requisito
parcial para obtenção do Grau de Mestra. Linha de
Pesquisa: Performances, Agências e Saberes
Culturais.

BANCA DE QUALIFICAÇÃO

Prof.^a. Dr.^a. Christina Vital da Cunha (Orientação) PPCULT/Universidade Federal Fluminense
(PPCULT/UFF)

Prof.^a. Dr.^a. Carolina Rocha Silva
CRESS-RJ/ Conselho Regional de Serviço Social do Rio de Janeiro

Prof.^o. Dr.^o. Gilmar Rocha
PPCULT/Universidade Federal Fluminense (PPCULT/UFF)

NITERÓI OUTUBRO DE 2022

FLÁVIA DA SILVA HERCULANO

**ITYÁ AGRIPINA SOARES DE SOUSA: MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE NAS NARRATIVAS
PRODUZIDAS SOBRE A Matriarca DO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ DO RIO DE JANEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestra. Linha de Pesquisa: Performances, Agências e Saberes Culturais.

Data da Aprovação: _____/_____/_____

Prof.^a Dr.^a Christina Vital da Cunha (Orientação)
PPCULT/Universidade Federal Fluminense (PPCULT/UFF)

Prof.^a Dr.^a Carolina Rocha Silva
CRESS-RJ/ Conselho Regional de Serviço Social do Rio de Janeiro

Prof.^o Dr.^o Gilmar Rocha
PPCULT/Universidade Federal Fluminense (PPCULT/UFF)

NITERÓI OUTUBRO DE 2022

DEDICATÓRIA

À Xangô Aganju, D. Iolanda e Seu José Carlos, meus pais.

Às Ferreira da Silva
Mulheres da minha família materna,
As centelhas de vida
que são a expressão da minha Ancestralidade.

AGRADECIMENTOS

Rendo graças a **Olorun**, pela minha existência.

Agradeço ao meu **Ori**, por ter se mantido consciente e firme, apesar de todas as adversidades ocorridas no percurso deste trabalho.

Ao meu **orixá Nanã**, deusa da sabedoria e da justiça, dona da minha vida, pela permanente companhia.

Agradeço a **Sangó Aganju** por ter me recebido em sua casa, ter me preenchido com seu **asé** e por ter me dado oportunidade de desenvolver este trabalho que enaltece o seu nome.

Agradeço a **Omolú**, por ter atendido aos meus apelos e me livrado dos males do corpo e da mente, por ter mantido viva durante tempos de pandemia, enquanto desenvolvia este trabalho.

Agradeço a **Esú** e **Ogun** por me permitirem trilhar esse caminho.

A **Osoosí** meu pai e provedor.

A **Oyá** pela minha ancestralidade.

Agradeço a todos os **Orixás** do Panteão de Deuses **Yorubano**, por terem transformado a minha vida.

Agó Mojubá! A todos os ancestrais que pertenceram ao **Ilé Asé Opó Afonjá: Obá Biyí, Obá Deyí, Ayrá Tolá e Ijé Jimi** pela realização desta pesquisa.

Agradeço aos meus pais, José Carlos e Iolanda, por me concederem a vida e me ensinarem a trilhar o caminho do bem.

À Letícia Herculano, minha filha, uma partícula de amor, coragem e alegria que deixarei no mundo, minha maior incentivadora no desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço a Maurício Moraes, **Obá Guere**, meu pai de santo, pela paciência, incentivos e boa vontade em disponibilizar o material bibliográfico e iconográfico que foi utilizado neste trabalho.

A professora doutora Karine Lopes Narahara, **Ogun Lakijá**, minha irmã de santo, pelas preciosas indicações de leituras, livros, orientações de caminhos possíveis para a escrita deste trabalho, por listar e organizar o acervo do **Ilé Asé Aganju Isolá** que foi a base de dados utilizados aqui.

Aos amigos/irmãos que me ofereceram apoio, incentivos e contribuições durante todo o processo, por estarem atentos e me acolherem nos momentos de dificuldade, em especial: Alex Borges, Rossana Peyrik, Saulo Nixon, Fábio Ressiguer, Mavie Louzada, Thiago Perreth, Fernanda Santos, Vivian Velasco, D. Vera Marinho, Mãe Ely Moraes, Mãe Ana Santos, Angélica Herdy, Ao **Instituto Hoju**, através das professoras mestras Érica Portilho e Verônica Souza, que desenvolve um trabalho de oportunizar a pessoas negras e periféricas, o ingresso em cursos de pós graduação em universidades públicas, com um programa sistematizado para este público e de forma voluntária. Sou resultado desse projeto.

À turma **PPCULT/2020!** Pessoas que representam a expressão máxima de “ninguém solta a mão de ninguém!” Não seria possível ter chegado até aqui, sem cada um de seus vinte e quatro integrantes. Todos, de alguma forma, me completam. Singularidades marcantes, potentes, que transformaram o meu olhar em relação à Academia como lugar de possibilidade de AFETO! Em 2020 o mundo foi pego de surpresa com a pandemia do Covid 19, então iniciar e concluir o mestrado através de telinhas, algo impensável, foi mais fácil por tê-los. Não fomos interrompidos, pois na nossa “Cantareira”, o ‘Isoporzinho”, espaço virtual criado para que nossas epistemologias de botequim, surtos conceituais, vozes das nossas cabeças pudessem emergir na construção de nossos trabalhos, pode comprovar!

Em especial a Ruth, Ana Carla, Alice, Thaiana Ívia, Vera e Daniel... Vocês sabem!

À Prof. Dra. Edilaine Gomes pelas valiosas contribuições durante a qualificação.

Agradeço a minha orientadora, a professora doutora Christina Vital da Cunha por ter acreditado no meu potencial, pelas sugestões valiosas no decurso da pesquisa, pelo seu apoio nos momentos difíceis, e foram muitos, quando julguei que não seria possível prosseguir nesta jornada acadêmica.

Agradeço aos professores do Programa de Pós Graduação em Cultura e Territorialidades, o PPCULT/UFF, que contribuíram de forma significativa para a construção do meu conhecimento. Em especial, ao professor doutor João Domingues, coordenador do programa, pelas atenciosas, sensíveis e assertivas orientações que a mim forma prestadas.

Aos meus amigos de uma vida, impossível listá-los todos, sem esquecer de alguém...

A todos, que de alguma forma, me ajudaram a chegar até aqui!

Oriki de Aganju

Kabiyesi Obá mi Aganju Isolá

(Eu lhe saúdo, meu Rei Aganju Ixolá)

Alado, mefá alafin Oyo

(Rachador de Pilões, sexto Rei de Oyo)

Erikú elemele, oko Oyá

(Divindade imortal, marido de Oyá)

Ogiri ekun oloju iná

(Leopardo feroz dos olhos do fogo)

Okunrin alagbara inu afeje

(Homem poderoso que vive dentro do furacão)

Okunrin ege, onilé olá, elerin ojobo

(Homem sensual, dono da casa da fortuna, famoso por seu bom humor)

Orisá warawere bi ategun

(Orisá ágil como o vento)

Otá opurò

(Inimigo dos mentirosos)

Iwo ni mo sá di ò!

(É em ti que busco meu refúgio)



Imagem 1: Mãe Agripina, Obá Deyí, sujeito central desta pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação tem como pretensão narrar parte da trajetória de vida de Agripina Soares de Sousa – Mãe Agripina, sacerdotisa do Candomblé da nação Ketu, no Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. O seguinte trabalho pretende abordar como se deu a atuação desta mulher negra, que foi baiana de tabuleiro na cidade do Rio de Janeiro, sua contribuição para o estabelecimento da religiosidade afro-baiana naquele território, além de relacionar a agência de Mãe Agripina à cosmovisão negro-africana nagô. Com foco na Memória e na Ancestralidade produzidas pelo terreiro, analisa-se entrevistas concedidas pelos integrantes da casa de santo, documentos iconográficos que neste espaço foram produzidos, tendo como base epistemológica uma bibliografia afro-referenciada. Destaca-se o contexto histórico, sócio cultural e religioso onde a mesma se insere, a partir das experiências narradas sobre a matriarca e desta forma obedece ao recorte temporal compreendido entre os anos de 1930 até meados dos anos 1960, período em que ela mobiliza recursos para edificar o terreiro e conduzi-lo, atuando como líder religiosa daquela comunidade.

Palavras-chave: Mulher negra, Candomblé, Memória, Ancestralidade.

ABSTRACT

The present dissertation intends to narrate part of the life trajectory of Agripina Soares de Sousa – Mãe Agripina, Candomblé priestess of the Ketu nation, at Ilê Axé Opô Afonjá in Rio de Janeiro. The following work intends to approach how this black woman acted, who was a board baiana in the city of Rio de Janeiro, her contribution to the establishment of Afro-Bahian religiosity in that territory, in addition to relating the agency of Mãe Agripina to the black cosmovision -African Nago. Focusing on Memory and Ancestry produced by the terreiro, interviews granted by the members of the casa de santo are analyzed, iconographic documents that were produced in this space, based on an Afro-referenced bibliography. The historical, socio-cultural and religious context in which it is inserted is highlighted, based on the experiences narrated about the matriarch and thus obeys the time frame between the 1930s and the mid-1960s, a period in which she mobilizes resources. to build the terreiro and lead it, acting as the religious leader of that community.

Keywords: Black woman, Candomblé, Memory, Ancestry.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1. Vó Agripina
- Figura 2. Mãe Aninha e o Opô Afonjá Rio de Janeiro
- Figura 3. Aldeia Campista
- Figura 4. Trajeto feito por Vó Agripina
- Figura 5. Santinho fúnebre
- Figura 6. Igreja da Barroquinha – Salvador/BA
- Figura 7. Ganhadeira no século XIX
- Figura 8. Mulher de Partido Alto no século XIX
- Figura 9. Mãe Agripina e o Opô Afonjá Rio de Janeiro
- Figuras 10 e 11. Carta de Mãe Aninha para Vó Agripina
- Figura 12. Nota de compras
- Figura 13. Fatura do consumo de energia do terreiro
- Figura 14. Carta (ebó)
- Figura 15 e 16. Carta enviada por Mãe Menininha do Gantois
- Figura 17. Bilhete enviado por Mãe Regina Bamboxê
- Figura 18. Ogan João dos Santos, Tobi Obá
- Figura 19. Mãe Agripina e Tia Filhinha de Oxum
- Figura 20. Nota de compras
- Figura 21. Atual barracão do Ilê Axé Opô Afonjá
- Figura 22. Placa de Tombamento do terreiro
- Figura 23. Lista d iyawo (iaô)
- Figura 24. Mãe Raílda de Oxum
- Figura 25. Mãe Raílda de Oxum
- Figura 26. Mãe Raílda de Oxum
- Figura 27. Mãe Maria de Iansã
- Figura 28. Mãe Maria de Iansã
- Figura 29. Mãe Dinorá de Oxóssi
- Figura 30. Mãe Dinorá de Oxóssi

Figura 31. Mãe Eli de Oxum

Figura 32. Pai Miguel e o barco de iaôs

Figura 33. Símbolo Sankofa

Figura 34. Mãe Aninha

Figura 35. Oxês usados por Mãe Aninha

Figura 36. Oxês usados por Vó Agripina

Figuras 37 e 38. O Axé Opô Afonjá/ Salvador no passado

Figura 39. Mãe Senhora de Oxum

Figura 40. Mãe Menininha de Gantois

Figura 41. Mãe Davina de Omolu

Figura 42. Mãe Cantulina de Airá (Mãe Cantu)

Figura 43. Oxês usados por Mãe Cantu

Figura 44. Mãe Regina Lúcia de Yemonjá

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1. Apresentando Vó Agripina e a estruturação do terreiro: lutas, comunidade e o poder feminino.....	21
1.2. Vó Agripina em foco.....	21
1.3. A Mãe perdeu o medo!.....	35
1.4. As Mães perdem o medo e recriam mundos possíveis.....	46
1.5. A episteme <i>nagô</i> e a referência nas Mulheres do candomblé.....	57
2. A Mãe e a comunidade: Quando o corpo é coletivo!.....	32
2.1. Sobre a organização social e religiosa nos terreiros de candomblé.....	40
2.2. Quando o corpo é território.....	77
2.3. O ÀRÀ <i>EGBÈ</i> :Um corpo coletivo gerador de Axé!.....	80
3. Assim eu aprendi com meus mais velhos!.....	87
3.1. Sentei-me e ouvi o que tinham pra contar.....	91
4. Considerações finais.....	121
5. GLOSSÁRIO.....	
6. ANEXOS.....	
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	

INTRODUÇÃO

“Vá em busca do seu povo.

Ame-o. Aprenda com ele.

Comece com aquilo que ele sabe. Construa sobre aquilo que ele tem.”

Kwame N’krumah ¹

O provérbio ditado pelo ativista e filósofo ganense Kwame N’krumah (1957) é a síntese do processo de desenvolvimento para a pesquisa desta dissertação. Digo isto, porque fui ao encontro da família de santo da qual descendo, uma família de laços não consanguíneos, com a qual convivi, conheci e aprendi. Desenvolvi junto deles, sobretudo, uma memória que foi ativada a partir das experiências narradas. Uma memória relacionada ao que é sentido e que não foi por mim vivido. No entanto, ao ouvir cada pessoa pude - tal memória - identificar de várias outras formas, com a participação de outros atores e em outros corpos lá no terreiro. É, assim, uma lembrança que se dá pelo afeto.

Então, para dar forma a esta construção de memória elaborada considerando o sistema cultural e civilizatório *iorubá/nagô*² e que está presente no cotidiano do terreiro de candomblé é que pretendo narrar a trajetória de Agripina Soares de Souza, *Obá Deyí*³ a Mãe Agripina ou Vó Agripina, uma mulher negra, uma baiana de Santo Amaro da Purificação, quituteira de tabuleiro, que liderou uma comunidade de santo no Rio de Janeiro, no período compreendido entre o final da Primeira República até o meado dos anos de 1960.

Assim, meu objetivo nesta dissertação é acompanhar a trajetória de Mãe Agripina como meio de refletir sobre o candomblé e o papel das mulheres no processo de consolidação desta religião na cidade. Neste sentido, a partir de memórias partilhadas entre integrantes do Ilê Axé Opô Afonjá, tive a intensão de correlacionar a trajetória da mãe Agripina com o contexto histórico, social e econômico do período. Procurei investigar se há relação entre os processos do fazer

¹ Intelectual, filósofo, ativista pan-africano, que lutou de forma pioneira pela independência de Gana, país em que se tornou primeiro ministro.

² Último grupo étnico de escravizados sequestrados para o Brasil, chegam em grande número no século XIX, originários do atual Benim e Nigéria e que aportaram em Salvador/BA. Também designa o sistema linguístico deste grupo.

³ Nome ritualístico conferido à sacerdotisa de orixá quando iniciada, também chamado de Orunkó.

cotidiano e comunitário no terreiro, com a construção de uma identidade afro-brasileira; também entender se houve e como se deu a formulação de uma cultura híbrida para os descendentes de matrizes africanas. Outro aspecto que faz parte da minha investigação, é saber de que forma a memória e a oralidade se constituem como agências produtoras de saberes na casa de santo. Pretendo analisar a trajetória de Mãe Agripina sob à luz de bibliografia decolonial, uma vez que opto por uma abordagem afro-perspectivada como referência para desenvolver este tema. Testei esses aportes para me ajudar a refletir sobre a construção de uma narrativa, desencadeada pela oralidade que é própria do contexto do terreiro, tendo como bases a memória e a ancestralidade.

Destaco o processo protagonizado por esta *Iyalorixá*⁴, visto que ela não pertencia ao grupo de prestígio e socialmente aceito. Foi desprovida de educação formal, mantinha a si aos seus com a venda de acarajés e cocada na Praça Saens Peña, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Vó Agripina e tantos outros negros e negras baianos chegam ao Rio de Janeiro ainda nos primeiros anos da década de 1930, em busca de melhores condições de vida, de oportunidades e ascensão social. Entre as mulheres, algumas eram lavadeiras, engomadeiras, domésticas, cozinheiras, quituteiras de tabuleiro, assim como Vó Agripina. Boa parte das atividades realizadas por elas, segundo LODY (2006) estavam relacionadas ao cumprimento das obrigações rituais com os orixás. As baianas vinham de Salvador/BA, com o estereótipo de terem suas atividades associadas ao atraso e à falta de higiene. O trabalho que desenvolviam na rua, muito se intensificou no século XIX e ficou conhecido como o Sistema de Ganho⁵.

No ganho de rua, através do pequeno comércio, a mulher negra livre ou liberta, alforriada, e muitas escravizadas, obtiveram lugar de destaque no trabalho urbano. Nesta condição trabalhista, muitas eram colocadas neste mercado por seus proprietários ou se adequavam à rua a fim de lutar para garantir seu sustento e de seus filhos. Nesse cenário, aparecem as tias da Costa, vendedeiras, mulheres negras africanas, muito respeitadas e vinculadas à religião do Candomblé.

⁴ Mãe/zeladora de santo. Posto máximo exercido por uma sacerdotisa numa comunidade religiosa de origem nagô.

⁵ Modalidade conferida ao trabalho desempenhado pelo escravo de ganho. No ganho, os escravizados vendiam alimentos nas ruas, prestavam serviço de transporte ou especializado, como de pedreiro, marceneiro e alfaiate, entregando ao seu senhor o dinheiro que ganhava.

A atividade realizada pelas ganhadeiras era importante, pois elas contribuíam na distribuição de bens essenciais ao cotidiano dos centros urbanos. Apesar disso, eram alvo da preocupação constante das autoridades, uma vez que

faziam o trabalho de maneira itinerante ou fixavam-se em pontos estratégicos da cidade, servindo de elementos de integração entre uma população considerada perigosa para as elites. Este fator político, somado ao esforço do Estado para organizar e controlar a vida urbana no século XIX, levaria a muitos embates entre ganhadeiras e autoridades policiais. (SOARES, 1996, p. 65)

Lody (2006) nos explica que o “ganho” com as comidas, nos grandes centros urbanos, marcava uma atividade econômica de mulheres negras. Segundo o autor, essa atividade as proporcionava certa autonomia para cumprir os ciclos de festas e obrigações dos terreiros:

O ganho financiava o religioso, garantia os compromissos individuais para com o orixá, o vodum, o inquice, o santo. Os conhecimentos do artesanato culinário unem-se ao artesanato da costura, do bordado, do enfiamento de fios-de-contas, trabalhos com búzios, palha-da-Costa e outros materiais integrados ao imaginário dos terreiros [...] (LODY, 2006, p. 49)

E é a partir desta condição, que Vó Agripina dá continuidade à construção de uma das mais tradicionais casas de santo da cidade, o *Ilê Axé Opô Afonjá*. Assim como as ganhadeiras, foi através dessa atividade que minha bisavó Agripina exerceu sua cidadania quando passa a morar no Rio de Janeiro. Abastecia a si e sua gente. Ajudava a custear o aluguel das casas em que residiu com Mãe Aninha – fundadora do Axé Opô Afonjá em Salvador e mãe de santo de Vó Agripina. Foi Mãe Aninha, quem a iniciou no culto. Dessa forma, criou uma rede de solidariedade e cuidado entre aqueles amigos da religião, conterrâneos baianos que aqui chegavam, clientes de seu tabuleiro de acarajé e cocada e pessoas que se dispunham a ajudá-la a concretizar a tarefa de construção do terreiro.

Através de histórias orais e documentos iconográficos considero ser possível percorrer um caminho da memória que funda e atualiza os princípios de elaboração da comunidade de terreiro. Perceber como aqueles sujeitos construíram o modo de vida da comunidade de santo em meio a uma outra lógica social que lhes era imposta por uma sociedade pautada pelo *modus operandi* capitalista e republicano. Ainda que seus feitos, suas culturas, sua religiosidade tenham sido objetos da ciência (antropológica, sociológica, psiquiátrica e psicanalítica), a palavra lhes foi negada. Em “Pensar Nagô” Muniz Sodré observa: “Como várias outras formas

de conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica.” (SODRÉ, 2017, p. 13).

Metodológica e ideologicamente, este texto será habitado por múltiplas vozes, o que me faz pensar na coletividade do terreiro como forma de existir no mundo: múltiplo, plural e diverso. Observo esses aspectos a partir dos interlocutores que junto comigo contarão essas memórias. Um deles é o *ogán*⁶ João Batista dos Santos, *Tobi Obá*⁷ - homem iniciado para o orixá Oxóssi que tinha o posto confirmado por Xangô Aganju de Vó Agripina. Ele fora um filho de santo muito presente e fiel à casa, chegou a Coelho da Rocha, bairro de São João de Meriti, município do Estado do Rio de Janeiro, em meados dos anos de 1950. Por décadas, *Tobi Obá* manteve uma participação ativa naquele terreiro. Homem de boa memória deixou alguns registros de sua passagem por lá. Suas entrevistas estão permeadas de muitas lembranças acerca da matriarca e da roça de santo

É importante ratificar, que um dos dogmas mais importante entre algumas culturas de matriz africana estabelecidas no Brasil é a sacralidade da Palavra. Para os *iorubás/nagô* a Palavra é uma verdade absoluta. Assim, é de extrema importância o *status* que se confere à palavra em todos os momentos da vida de uma pessoa. Acredita-se que uma vez que o Ser esteja animado, até mesmo seu choro, está impregnado pelo *emi*. *Emi* é o ar sagrado que nos é concedido por Oxalá ao nascermos. Este é o hálito divino, o sopro da vida. Nesse sentido, proferir a Palavra em qualquer circunstância, é um ato sagrado. Vale também registrar que a metodologia que se usa para se ensinar em terreiro, é a oralidade. A oralidade junto aos atos de olhar, observar, aprender e transmitir constituem o método, a *episteme* ritual. Aprende-se para ensinar aos menos experientes. O ato de ensinar legitima a maioria dentro da comunidade. Trata-se do saber vivido que não se opõe ao saber intelectual. Ensina-se, desse modo, pelo protagonismo de *emi* - o sopro do encantamento da palavra e do outro. Aqui a narrativa será aporte para uma escrita que registrará o que é falado, fotografado, para os gestos, até mesmo para o que é silenciado, é matéria de meu aprender-transmitir na dissertação, é fio condutor e método ao mesmo tempo.

À vista disso, abordo também a continuidade da tradição, da redistribuição da força da espiritualidade gerada pela entrega de saberes necessários à condição de ser e conviver na

⁶ Título honorífico concedido aos homens da comunidade. Pai na comunidade.

⁷ Tobi Obá – Nome conferido ritualisticamente ao Ogan João Batista dos Santos, por Xangô Aganju, orixá para o qual fora iniciada Mãe Agripina, matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá do RJ.

comunidade. Assim, engravado no seio deste espaço está o pensamento africano recriado na diáspora, ligando todos os fenômenos, todos os eventos sempre no presente costurado pela memória ancestral. Trata-se da memória cultural que atualiza a existência da comunidade, além de preservar individualidades. Memória capaz de emancipar o indivíduo, restabelecendo vínculos entre a comunidade e o mundo ancestral. Memória e a Narrativa são elementos fundantes dessa pesquisa.

As narrativas que são elaboradas no e pelo terreiro podem contar as histórias de um passado que serve para dar sentido ao presente e ressignificar o futuro da comunidade, em alguma medida. No entanto, como poderiam estas Memórias Herdadas, como conceitua Michael Pollak (1992), ganharem as vozes de negras e negros que as produziram? Que epistemologia daria conta de narrar o afeto que se faz presente no teor dessas histórias?

Para Foucault (1976) discurso é um mecanismo de regulação, uma forma de dominação que acaba por legitimar aquele que pode falar, uma normatização civilizatória para aqueles que serão excluídos, corpos anormais que a biopolítica não dará conta para garantir a vida. Nesse sentido, proponho uma narrativa que rompa com a lógica colonialista, que possa trazer o negro como sujeito de sua própria história, como protagonista e detentor da palavra. Quando se parte da perspectiva de que falar é sinônimo de poder, nem todos estarão contemplados, decerto. Ao limitarmos esta ação ao negro brasileiro, fica incontestável que a negativa será a resposta possível. Então, quem pode falar? Os sujeitos que contarão esta história não puderam. E quem eram eles? Mulheres e homens negros, praticantes de Candomblé, subalternizados pelos resquícios de um colonialismo que configurava aquela sociedade.

O poder de enunciação, do discurso quase sempre lhes foi negado. Por isso estiveram à margem do processo de reconfiguração da sociedade brasileira, quando da transição da economia escravista para inserção no modelo capitalista, baseada no contexto urbano, em função da abolição inconclusa. Nesse cenário, aqueles sujeitos se reinventam, se deslocam e estabelecem entre eles uma nova gramática de existência (SODRÉ-2017). Em “Memórias da Plantação”, Grada Kilomba (2018) vai dizer que desse modo desafiamos “(...) a autoridade colonial do centro e os discursos hegemônicos dentro dele. Assim a margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir a opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos.” (KILOMBA, 2018, p. 68).

Entendendo que há muitas possibilidades de se narrar uma história, vislumbrar uma escrita que privilegie o protagonismo dos sujeitos apagados pelos discursos produzidos pela

hegemonia social, que foram historicamente impedidos de pertencer, pode ser um caminho desenvolvido no decurso da escrita desta dissertação. Ganhar voz neste contexto, é sinônimo de liberdade. Sendo assim, vou testar a utilização de uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo, “o vivido e o sentido”, como parte do discurso acadêmico, pois, esses sujeitos falam de um lugar e um tempo específicos, de realidades específicas. Não há neutralidade neste campo. A escrita ocupa um lugar de poder e a teoria que lhe traz suporte estará posicionada de algum lugar e sempre será escrita por alguém. A rememoração pode ser mais uma importante ferramenta utilizada nas construções narrativas que se pretendem constitutivas das histórias orais individuais tanto das coletivas. O caso de Vó Agripina é um exemplo, dentre outros, daqueles que não tiveram direito ao passado, então através dos registros das memórias dos filhos e netos, da revisitação a fotos dos membros do terreiro, dos documentos que informam sobre as reuniões da comunidade, missivas que informavam sobre procedimentos a serem utilizados em ocasiões dos rituais específicos dos orixás e também indicavam que o envio de provimentos materiais a fim de contribuição com o culto, busco compreender os mecanismos que foram usados para que aqueles sujeitos pudessem existir enquanto presente, garantissem o futuro e não tivessem silenciado o seu passado. Nessa perspectiva, narrar o processo protagonizado pela *Iyalorixá*, pode contribuir para pensar na forma como aqueles sujeitos estabeleceram um modo de vida próprio, a partir de uma outra visão de mundo, resistindo à lógica colonialista.

Eu na relação com o campo pesquisado

Sou oriunda de uma família que foi essencialmente regida pela figura feminina. De ambos os lados, tanto paterno quanto materno, foram as mulheres negras que sempre se fizeram liderança e até mesmo provedoras da minha existência. Sou mãe solo e de mulher. Desde muito pequena percebia que as referências religiosas de minha mãe e de praticamente toda sua família estavam relacionadas à Umbanda. Desde então também notava que aquelas práticas não eram bem vistas pela sociedade. Era um vizinho que criticava, um parente que falava mal, por fim me constituí adulta influenciada por essas percepções preconceituosas e como resultado disso, afastei-me de tudo que fizesse alusão às religiões de matriz africana.

No decurso da vida conheci outras religiões e por muito tempo as pratiquei. Mas foi quando eu procurava respostas que solucionassem a enfermidade que minha filha havia desenvolvido ainda na infância que acendeu uma luz. Essa luz foi um amigo que me fez o convite para irmos a um xirê (festa) no Ilê Axé Aganju Ixolá em celebração a Omolu, divindade

do panteão africano que representa a cura, também chamado entre os candomblecistas de grande médico. Desde então, lá se vão 15 anos. Assim como numa viagem com passagem só de ida, é que ingressei no candomblé. Fui iniciada para o orixá Nanã (deusa que rege os mananciais, pântanos, senhora da justiça) e minha filha-irmã Letícia para Obá (divindade feminina responsável pela guerra). Nesta comunidade comecei a me interessar pelas histórias daquelas senhoras que compunham aquela família de axé, em sua maioria mulheres negras, velhas no santo, que trabalhavam como cozinheiras, domésticas, mesmo já idosas, e encontrava nelas alguma semelhança com as histórias da minha família consanguínea pois minha avó paterna era lavadeira e engomadeira do morro do Vidigal, minhas tias cozinheiras em Copacabana. Lá também passei a ouvir sobre como se deu a fundação da religião, sempre liderada por mulheres negras, descendentes dos escravizados que chegaram à Bahia no século XIX. São histórias de vida que permeiam toda a constituição de um terreiro nagô e que pelo menos a cinco gerações seguem como referência civilizatória para o povo de santo.

Assim, desde que eu cheguei ao terreiro passei a viver de acordo com a premissa: Assim eu ouvi dos meus mais velhos! Porque essa é a “escrita” de uma comunidade de Candomblé. O registro é feito a partir do olhar, da observação da ação do mais velho, de uma conversa mais restrita, dita de “pé de ouvido”, de um olhar que fala ou silencia, até mesmo o modo de coser as roupas usadas no culto, a quantidade de fios de contas que se usa no pescoço ou a cor que simboliza cada um. Nesse espaço, o que é sagrado e se aprende pelo exemplo. Dessa forma, conheci e aprendi sobre minhas ancestrais. Também passei a reconhecer seus fazeres e saberes atualizados no seio da casa de santo a que pertenço.

Aliado ao processo iniciático no terreiro, também desenvolvi uma monografia como pré-requisito para um trabalho de conclusão de curso em uma Especialização *Latu Sensu* em Ensino de Histórias e Culturas Africanas e Afro-Brasileiras no IFRJ-SG, intitulado *Protagonismo Feminino Negro no Candomblé*. É a partir desta escrita que surgem as reflexões que me movem agora. Naquele texto tracei uma breve narrativa sobre a situação das mulheres negras enquanto lideranças religiosas do Candomblé, relacionei a processos históricos ocorridos àquela época no Brasil como a abolição inconclusa; indiquei como se deu a inserção feminina negra no mundo do trabalho através da informalidade e apontei de que modo este grupo promoveu uma reinvenção comunitária, solidificando uma rede de ajuda mútua entre elas. Serviu-me de aporte para desenvolver a monografia, em especial, um artigo, *As Vinte e uma cartas e um telegrama de Mãe Aninha às suas filhas Agripina e Filhinha (1935 a 1937)*, organizado e escrito por Monique Augras e João Batista dos Santos, Tobi Obá. Nele ficou registrado o protagonismo vivido por essas três mulheres negras que realizaram o improvável para o tempo em que viveram. O conteúdo desses documentos revelava uma circunstância quase sempre semelhante: a resistência em manter o culto religioso, a mobilização para prover recursos para o cumprimento das

obrigações rituais com os orixás, bem como a providência de elementos básicos do que é necessário para a sobrevivência daqueles filhos e irmãos na comunidade de terreiro. E essas mulheres que serviram de referência para o artigo, são minha tataravó e minhas bisavós ancestrais, míticas, espirituais, não consanguíneas. É uma relação de parentesco também alusiva à noção de família expandida, de família de santo, de família de Axé. Minha reflexão hoje está ancorada na observação que venho fazendo acerca dos processos que já apontei anteriormente neste texto, os quais relaciono a minha experiência como *iaô*¹ numa comunidade de santo, como mulher negra, mãe, professora da educação básica, pesquisadora e periférica. Por tudo que relatei, é para mim muito cara a questão que disserto neste trabalho.

No entanto, o atual cenário brasileiro ao que se refere as religiões de matriz africana vem me causando uma sensação de dejavu. Não há como não se questionar que passados 133 anos de abolido o dispositivo legal que instituía a escravidão no país, o povo de terreiro que em grande medida descende daqueles sujeitos, ainda lute para ter o seu passado, sua memória, como sendo parte integrante da história do Brasil. E um registro que os desloque da condição de sujeição, de submissão, que os apresente como sujeitos de saberes e fazeres, apenas mobilizados por outra lógica de estar no mundo. Que ainda hoje seja necessária a busca quase que cotidiana por respeito e tolerância, haja vista que a legislação dá conta de garantir liberdade de credo e culto aos brasileiros. Não seria um retrocesso? Confesso que me sinto desalentada. Então recorro à antropóloga Lélia Gonzalez (1980) que durante o IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, apresentou considerações acerca das noções de consciência e memória. Ela utiliza desses conceitos para demonstrar como se dá o processo de contribuição do negro na formação das culturas do Brasil e como se constrói a inviabilização deste:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na mediada em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou os efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. (GONZALEZ, 2018, p. 194)

¹ Noviça, recém iniciada no culto aos orixás, aquela que está cumprindo o período de sete anos após a iniciação.

Neste mesmo contexto apresentado por Lélia Gonzalez identifiquei avanços. Refiro-me, por exemplo, ao episódio amplamente divulgado sobre a devolução dos artefatos sagrados das religiões de matriz africana que foram apreendidos nos terreiros pela Polícia Civil do Rio de Janeiro e agora estão preservados no Museu da República. Há pelo menos quatro anos acompanho o movimento *Libertem Nosso Sagrado* instituído pelas lideranças das casas de culto afro. Observei o exercício realizado pelo movimento de dar cada vez mais visibilidade à memória até então silenciada. Durante mais de cem anos aqueles sujeitos precisaram persistir para que se deslegitimasse o estigma construído em torno de seus objetos sagrados e rituais, que inclusive foram denominados de *Coleção Magia Negra*. Ainda que paradoxalmente, a mesma República que com base na legalidade, usou mecanismos para perseguir e reprimir os cultos de matriz africana e seus adeptos, hoje cede sua casa para que estes sejam colocados num outro lugar, distanciados da posição de criminosos até então proposta.

Tenho refletido sobre como essa minha proximidade com o campo pesquisado inferir em meu texto. Para que eu pudesse compreender os desdobramentos que este tipo de trabalho pode obter, venho orientando minha escrita inspirada em alguns trabalhos como o de Jeanne Favret-Saad (1990) que em sua pesquisa de campo sobre feitiçaria em Bocage, na França, passa a reconsiderar a noção de afeto em um trabalho etnográfico, refletindo a respeito da linha tênue entre um observador e participante.

Quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 1990, p. 160)

Outra referência sugerida para que eu observasse a questão da minha proximidade com o campo e os sujeitos que habitarão a pesquisa, foi artigo escrito pelo professor doutor Marcio Goldman, professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do

Museu Nacional – UFRJ, com o título “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos” (ano). No texto o autor faz uma reflexão sobre a observação antropológica e a experiência de campo, a partir de sua pesquisa sobre o movimento negro de Ilhéus, na Bahia, tendo como objeto na investigação um bloco afro que funcionava em conjunto com um terreiro de Candomblé. Durante o trabalho de campo o pesquisador ouviu tocar os tambores dos mortos que não

deveriam ser captados pelos ouvidos dos vivos. Como ele mesmo relatou: “levei a história a sério, fui por ela afetado” (GOLDMAN, 2001, p. 6). O autor conclui que da experiência surgem questionamentos sobre como manter um olhar distanciado em relação à questão pesquisada e sobre como ser afetado pela pesquisa pode favorecer o que se produz. Esse debate vem contribuindo muito para eu pensar minha própria produção.

Além da responsabilidade com a pesquisa e as formas de produção necessárias a sua boa execução, tenho também uma responsabilidade com a minha religião. Sou iniciada no candomblé, pertencço àquela comunidade de terreiro, aprendi sobre os elementos e valores que subsidiam aquela cultura e mantenho com estes uma inter-relação dinâmica. Tenho uma responsabilidade sobre como abordar as informações e valores que são repassados pelos meus mais velhos, que configuram em um bem para a comunidade.

Pela minha relação no campo pude acessar memórias narradas por filhos e filhas de santo, cartas trocadas entre Vó Agripina e as líderes dos terreiros daquele tempo, para que compartilhassem entre os grupos de adeptos os fazeres da religião, fotos das décadas de 40 e 50 mostrando o início da construção do terreiro em Coelho da Rocha, na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro.. Com base neste material busquei traçar correlações significativas entre a vida do terreiro e a vida da maioria dos negros do período em questão.

Sendo assim, em meu trabalho valorizo uma perspectiva qualitativa com referenciais teóricos metodológicos interdisciplinares. Lanço mão de teses de autores da Antropologia, Sociologia, História, Literatura, Estudos Culturais e Relações Raciais.

A abordagem qualitativa me permite acessar o universo dos significados, dos valores, das moralidades, da agência dos sujeitos permitindo a interpretação da ação humana dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes (MINAYO, 2010). Assim, consultei uma vasta bibliografia em artigos, dissertações e teses, fornecendo dados e informações sobre episódios que fizeram parte da história do candomblé e da construção da identidade do povo negro. Dentre as teses, dissertações e artigos destacaria “Àqueles que têm na pele a cor da noite - Ensinâncias e Aprendizagens com o Pensamento Africano Recriado na Diáspora” (2006), de Vanda Machado, “De mocambeiros a “filhos do rio”: um percurso pela memória dos negros do rio Trombetas/PA” (2018), de Marcus Venitius Bonato Filho,

“Matriarcado Afreekana – Narrativas Cruzadas do Ventre Negro ao Brasil” (2019), de Érica Portilho, “A Boneca Abayomi: Entre Retalhos, Saberes e Memórias”, de Edlaine Gomes, Araketure Fara Imorá e , “A Nação Ketu no Candomblé na Bahia”, de Adinelson Farias de Souza Filho e “A culpa é do Diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro (2021), de Carolina Rocha Silva.

Um material também fundamental para a confecção desta dissertação foi o acesso ao acervo pessoal do pai Tobi Obá. Esse material encontra-se digitalizado e preservado junto ao neto de Vó Agripina, meu pai de santo, Obá Guerê, e que me disponibilizou os arquivos para que servissem de dados para análise em minha pesquisa. Constam deste inventário um catálogo de mais de uma centena documentos entre cartas que foram trocadas entre a Iyalorixá e outras lideranças do culto, ensaios e anotações pessoais produzidos pelo ogan João Batista, mais de 20 fotografias referentes ao terreiro e seus integrantes, 20 edições de jornais contendo notícias relacionadas ao candomblé na região da Baixada Fluminense, um conjunto de 10 notas e 3 recibos de compras referentes a obras realizadas na casa de santo, 3 listas de iaô, contendo os elementos necessários para a iniciação de uma pessoa e um livro ata com registros de algumas reuniões da Sociedade da Cruz Santa do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro.

Para sondar o passado e narrar a trajetória de minha bisavó conversei com meus mais velhos. Filhos, netos de Mãe Agripina, além de pessoas que fazem parte desse universo religioso do Candomblé. Uma escuta a partir de suas memórias e lembranças, que me oportuniza conhecer as personagens que não só tiveram papel importante na construção do terreiro, bem como foram agentes fundamentais para o estabelecimento da religião naquela localidade. Neste trabalho a memória, a oralidade, a escuta são ferramentas metodológicas.

Ao longo da realização da pesquisa, ouvi, assisti e fiz entrevistas com diferentes atores sociais relacionados à história de Vó Agripina. O primeiro deles foi o ogan João Batista dos Santos, Tobi Obá, um homem iniciado para o orixá Oxóssi que tinha o posto confirmado por Xangô Aganju de Vó Agripina. Ele fora um filho de santo muito presente e fiel à casa, chegou a Coelho da Rocha em meados dos anos 50 e por décadas manteve uma participação ativa naquele terreiro. Por isso presenciou muitos fatos e construiu junto a matriarca e com todos aqueles que a ajudavam liderar a comunidade uma relação de confiança. Além do acervo material, ele gravou uma entrevista, onde relata vários acontecimentos do terreiro, festas, episódios que remontam as etapas da construção da casa, descrições dos integrantes da comunidade, filhos, irmãos, amigos. Aos 86 anos de idade, quando concedeu a entrevista, ele ainda se recordava com detalhes, dos fatos e lembranças que ouvira de sua mãe Agripina e de

líderes que promoveram o culto aos orixás no Rio de Janeiro.

A pandemia do covid-19 foi durante todo o ano de 2020 um fator de impedimento para que eu pudesse dar continuidade a esta pesquisa, junto aos meus velhos lá no Ilê Axé Opô Afonjá. Os integrantes da comunidade, em sua maioria, senhores e senhoras com idade próxima ou superior aos 80 anos. E em razão dessa doença, um dos meus principais interlocutores veio a falecer em 31 de dezembro. Era o pai Miguel Archanjo Nunes de Sá, filho de Vó Agripina, também iniciado para Xangô Aganju e que estaria completando 61 anos de sua iniciação. Pai Miguel também era o Baba L'osanyin do terreiro, o sacerdote responsável pelas folhas e ervas próprias nos rituais do candomblé. Sua relação com esta casa vinha ainda da infância, quando ouvia as histórias sobre sua avó de santo, Sinhá Maria Ogaalá, a grande amiga de Mãe Aninha, que a acompanhou e colaborou para o estabelecimento do Axé no Rio de Janeiro.

Aprendi que candomblé é uma religião para vida e para morte. Ambas etapas são celebradas. Então, quando da realização do Axexê (nome da cerimônia fúnebre no candomblé Ketu) de Pai Miguel, em agosto último, obedecendo a todos os protocolos de segurança e de distanciamento, pude conversar com as três sacerdotisas mais velhas do terreiro. Filhas de Vó Agripina e irmãs espirituais de Pai Miguel. A *Iyalorixá* Railda de Oxum, com 82 anos, a *Iyá Dagan*² Maria Brandão de Iansã, com 88 anos e a *Iyá kekerê*³ Dinorá de Oxóssi, com 78 anos. Falaram de como chegaram a Coelho da Rocha, de como era a vida no terreiro com Vó Agripina e do que não gostariam que fosse esquecido pela próxima geração. Foi um domingo de muitas lembranças e afetos, compartilhados por aquelas anciãs.

Para saber um pouco mais sobre a rede de solidariedade e cuidados construída pelas lideranças do candomblé daquele período e preservação das memórias dos ancestrais, assisti ao depoimento que a mãe Nilce Naira de Iansã, *Iyá Egbé*⁴ do Ilê Axé Omolu Oxum. Ela e a Mãe Meninazinha de Oxum, líder daquela comunidade, são respectivamente, bisneta e neta consanguíneas de *Iyá Davina* de Omolu, grande amiga de Vó Agripina que muito contribuiu para ela iniciasse os primeiros de “barcos de iaô” em Coelho da Rocha, partilhando como ela das dificuldades enfrentadas pelos adeptos da religião. Parte dessa história fora presenciada por elas.

No decurso desta escrita, surgirão palavras e termos que fazem parte da gramática iorubá. Muitas já foram usadas na parte introdutória deste trabalho. Então, para que não surgissem dúvidas quanto ao significado em português, indiquei o sentido léxico desses termos sob a forma de notas de rodapé. Outro procedimento que usei, foi o de “aportuguesar”

² Título honorífico importante na hierarquia do terreiro concedido àquela que será reconhecida como a “mãe defensora da comunidade. Sua portadora também atua com fundamental importância no ritual do Ipadê.

³ Título honorífico importante na hierarquia do terreiro concedido à sacerdotisa que será a “mãe pequena” da comunidade. Eventualmente pode substituir a *Iyalorixá*.

⁴ Título honorífico importante na hierarquia dos terreiros que distingue sua portadora como “mãe da comunidade.”

tais vocábulos. Digo isso, porque alguns caracteres do nosso idioma não possuem correspondentes fonéticos com aquela língua, assim usei de uma estratégia que pudesse facilitar a compreensão. Um exemplo é a palavra orixá, que originalmente se escreveria assim: orisá. Isso porque o som do x é representado por um s sobre um ponto final, em iorubá. A letra g em muitas palavras não é pronunciada, como em egbé e agbá. Outra questão que é importante assinalar é que em iorubá não encontraremos a flexão de número das palavras, tal e qual usamos em português, assim não incide em erro tais grafias: os nagô, as iyá etc. Estas palavras já indicam plural, a partir da construção de sentido que se queria atribuir às sentenças.

È importante também elucidar o porquê, de eu modificar o título com o qual me refiro à Mãe Agripina durante este trabalho. Eu não a conheci. Eu a conheço através de fotos e a partir do que me contaram os mais velhos, seus filhos, netos e sobrinhos de santo. Assim, por vezes, ela será chamada de Mãe outras de Vó, até mesmo de Tia, por aqueles que partilharam da convivência dela. E por ouvi-los, isto também estará refletido na minha escrita.

Preciso também destacar de qual forma construí essa narrativa. Testei correlacionar a trajetória de vida da iyalexá com episódios históricos daquela contemporaneidade e com o sistema sócio-cultural e religioso nagô. Assim, tendo como base essa cosmovisão que apresenta um modo próprio de ser e estar no mundo do grupo de pertencimento de Vó Agripina, procurei compreender os movimentos empreendidos pela matriarca, como por exemplo, a recriação da África simbólica que se dá com a constituição do terreiro.

Não tenho a intensão de construir uma Ilusão Biográfica como nos alerta Pierre Bourdieu (1980), tão pouco de criar uma história “alternativa” como conceitua Jean-Jacques Becker (1987). Penso em percorrer um caminho na interface da História Oral e dos estudos que tratam da Memória. Assim, pensar a partir dos Sinais – Raízes de um Paradigma Indiciário (GINZBURG – 1989), também refletindo a partir de Memórias ancoradas em corpos negros, proposto por Maria Antonieta Antonacci (2013), me conduziu a um caminho dialético entre a reflexão teórica e a execução da escrita.

Um dos meus objetivos foi fazer emergir a Memória daqueles sujeitos que constituíram a comunidade do Opô Afonjá cuja liderança era de Vó Agripina. Trago aqui o conceito de Memória a partir de algumas acepções que me ajudam a pensar na representação desta associada à casa de santo e aos membros que dela faziam parte. Desta forma, acredito que é possível organizar as memórias, lembranças ou aquilo que ficou silenciado sobre aquele grupo, a partir de Michel Pollack (1992) que denomina de Memória Subterrânea, cujo trabalho consiste em permanecer em silêncio, na subversão, para irromper no momento de crise, que julgar necessário e adequado. Ele também relaciona Memória a um processo de construção e a um elemento constitutivo do sentimento de identidade, tanto individual quanto

coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Há também a conotação dada à Memória por Grada Kilomba (2018), relacionando a experiência de reviver ou rememorar o passado a dor, ao trauma, causados pela experiência colonial. Ela traz esta conotação para se referir, em especial, aos grupos ditos subalternos. Sobre o mesmo conceito, também observo a produção de Maurice Halbwachs (1990), em que vai dizer que nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. 'É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem.

Foi pensando através da memória ancestral, que os negros e negras escravizados no Brasil reorganizaram suas vidas e suas identidades coletivas. Mas que valores poderia ter o imaginário ou memória de sujeitos diversos, vindos de uma mesma raiz, me refiro a ascendência africana, porém a partir de diferentes territórios? O que é possível considerar nesta construção? É possível pensar sobre os aspectos da subjetividade das experiências negras como ponto de partida para uma reflexão sobre identidades e memórias de uma gente onde eu me incluo? Ainda não tenho respostas para esses questionamentos.

O espaço do terreiro compreende um lugar atemporal e possui suas formas próprias de elaboração do aprender e do ensinar. Lá os meus mais velhos aprenderam observando, imitando e admirando aos seus mais velhos, a partir de seus saberes e fazeres. Assim, como que obedecendo a uma cadeia de manutenção, continuidade e expansão da cultura do que lhes cabe ensinar, da mesma forma como aprenderam, para que os mais novos deem seguimento à tradição. Aí observa-se a dinâmica que é utilizada para se garantir a transmissão de conhecimentos numa roça de santo. Este é o processo. Observa-se o presente, para que o passado seja a referência para uma construção do futuro. Bergson em *Matéria e memória* (1999) que fala:

A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é, portanto, uma memória quase instantânea a qual a verdadeira memória do passado serve de base... Em outras palavras é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde e é dos elementos sensórios motores da ação presente que a lembrança retira o calor que confere a vida (BERGSON, 1999, p. 178-179).

Também sobre a construção dessas identidades avalizadas pela Memória, e que é base peculiar do modo de aprender no terreiro, me apoio na referência trazida por Eclea Bosi, em Memória e Sociedade (1994).

[...] A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo ativa latente, penetrante, oculta e invasora (BOSI, 1994, p.64).

Outra possibilidade de se pensar a Memória é aliá-la à Oralidade e à Ancestralidade. E desta forma, poderia se fazer referência direta ao modus operandi do terreiro. A palavra falada no contexto do terreiro, aponta para uma concepção de África imaginada, recriada e reestruturada simbolicamente naquele espaço, marcada pela transmissão oral do conhecimento, que chega até os tempos de hoje graças às marcas deixadas em séculos de diáspora negra nas Américas. A essas escritas marcadas pela diáspora, a doutora e ensaísta Leda Maria Martins (2001) dá o nome de “Oralitura”.

É importante ressaltar a etimologia do termo da autora, a “oralitura” conserva em si seu valor de “letra”, literatura. Portanto, é entendida como “rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas.” (MARTINS, 2001, p. 83). Martins afirma ainda:

O termo oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na velocidade. (MARTINS, 2001, p. 84).

Assim, a oralitura existe enquanto performance que irá trazer à baila mitos, narrativas dos rituais e fazeres cotidianos, saberes constituintes do arcabouço cultural de um determinado coletivo. Refere-se à “escrita” que é produzida pelo corpo. A partir desse conceito cunhado por Leda, é possível compreender o corpo enquanto território da

narrativa. Pois é onde se dá o próprio acontecimento, a experiência. Essa concepção está em acordo com a ideia de escrituras e experiências não registradas, como é o caso de um participante do candomblé. Onde se escreve e inscreve a partir do que é voz, movimento, ação, ou seja, experiências orais. Reivindica-se uma similaridade entre oralidade e corporeidade, ou seja, a oralidade pode ser considerada uma “fala construída no corpo e pelo corpo” (SODRÉ – 2017).

As narrativas e as memórias que constam deste trabalho foram e são produzidas partir do terreiro de candomblé. Então, para refletir sobre essas concepções e suas especificidades, testei uma escrita que converse com a concepção de sistema-mundo usada pelos nagô. Parte-se da perspectiva que não há separação, hierarquização entre corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e vivências cotidianas. Tudo integra a uma tradição em sua multidimensionalidade. Aqui a narrativa alimenta e fortalece a comunidade, e esta por sua vez promove o encontro do passado e do presente com o futuro. Narrativa que se materializa em forma de festa, gestos, canto, cores e dança numa recriação de fatos e histórias ritualizadas que não se perderam na travessia transcontinental. O terreiro é um território gerado por uma teia cultural que se apresenta como um conjunto indissociável pela formação da identidade grupal. A ancestralidade, então, ocupa um lugar central nessas comunidades. Tudo, na mitologia iorubá, é uma retomada do passado, como nos lembra Reginaldo Prandi em *Mitologia dos Orixás* (2001): “para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular.” (PRANDI, 2001. p.18).

Me ajudaram a refletir sobre estas concepções e tentar relacioná-las ao caso de Vó Agripina, matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, a Antropóloga Juana Elbein dos Santos, por meio de sua obra *Os Nagô e a Morte*, na qual ela minuciosamente interpreta o rito que referencia a morte, indicando-lhe como a outra face da vida, tendo como base sua experiência na comunidade de descendentes iorubás do Axé Opô Afonjá de Salvador. Outro autor que me ajuda a pensar sobre essa construção é o professor titular da UFRJ, Muniz Sodré. Este propõe como chave de compreensão daquele sistema a reinterpretação do pensamento afro- diaspórico, através da comunicação transcultural.

Na tentativa de compreender a agência empreendida por Mãe Agripina e por seus pares no que tange a modulação da vida totalmente imbricada ao cotidiano do terreiro busquei outras referências. O cenário que se apresentava para aquelas mulheres era quase sempre o mesmo. Desempenhavam o papel de chefia, de liderança com plenos poderes sob a organização da casa, do terreiro, dos núcleos familiares e das funções desenvolvidas por todos os integrantes da comunidade, enfim uma atuação muito próxima ao que no

Ocidente se denominaria de patriarcal. Encontrei referências similares a este modo próprio de organizar-se nos estudos que tratam de conceituar a categoria de gênero, distanciada do olhar eurocêntrico, mas sim a partir de epistemologias africanas. Assim me interessam as reflexões construídas pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, em especial as que constam do artigo, *Conceituando o Gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas* (2004), no qual ela procura elucidar a questão. Também me interessa a obra do antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop, *A Unidade Cultural da África Negra* (1959), em que ele descreve as bases constitutivas do Matriarcado, tecendo uma crítica ao universalismo que foi proposto ao conceito, tendo como base alguns modelos de sociedades africanas.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro apresento a Vó Agripina, sua atuação, a influência de Mãe Aninha em sua trajetória e uma reflexão acerca da condição feminina na perspectiva nagô e os atravessamentos impostos a partir de marcos temporais do Ocidente. No segundo capítulo meu foco recai sobre a o egbé, a importância do poder feminino em uma comunidade, em um terreiro nagô através da história do Afonjá nos períodos sob a condução de Aninha e Agripina. Vou explorar as concepções sobre o poder de realização feminino que vem das origens nagô e que é concedido às Mães. Para este grupo, toda Mãe, toda mulher é dotada deste poder que lhes é inerente. No terceiro e último capítulo vou centrar minha atenção nas memórias e na oralidade. O acesso a elas será feito por meio de registros documentais, iconografias e trechos das entrevistas produzidas com filhos, netos e amigos da comunidade de santo que Mãe Agripina liderava. Através desses recursos e da bibliografia farei um debate sobre Oralidade e Ancestralidade como meio de refletir sobre a produção de identidades nos terreiros.

1. Apresentando Vó Agripina e a estruturação do terreiro: lutas, comunidade e poder feminino

Neste capítulo apresento a Vó Agripina, sua atuação e a influência de Mãe Aninha sobre sua trajetória. Será valorizada uma reflexão acerca da condição feminina na perspectiva nagô e, contrastivamente, sobre os atravessamentos impostos naquele contexto por marcos temporais do Ocidente. Na primeira parte do capítulo o foco recai sobre Vó Agripina e sua relação com Mãe Aninha através de imagens e cartas. Na segunda parte, recuamos um pouco no tempo para falar do Égbe em Salvador, a vida naquele período e a referência que ele representa para as ações de Agripina no Rio de Janeiro.

1.2. Vó Agripina em foco

Preciso de antemão explicar o porquê da minha narrativa parecer extenuante e repetitiva no que tange a apresentação de minha bisavó Agripina nesta introdução. É uma realidade que as narrativas ditas oficiais no Brasil, preteriram a participação e protagonismo de homens e mulheres negros em seus registros, salvo em alguns casos. No entanto, ao trazer sua trajetória de vida para este trabalho, acredito que seja importante oferecer em quantidade e qualidade, os subsídios que oportunizem compreender a elaboração desta escrita, bem como ajudar a descrever essa personagem e de certa maneira, o conjunto simbólico referente ao universo do qual ela pertenceu. Assim, avalio ser necessária uma apresentação que inclua registros que não

serão encontrados nos livros nem mesmo nos museus, haja vista que não fazem parte da História oficial.

A baiana Agripina Soares de Souza nasceu em Santo Amaro da Purificação em vinte oito de março de 1890. Aos vinte anos foi iniciada para o orixá Xangô Aganju, pelas mãos de Eugênia Anna dos Santos, Obá Biyí, a admirada iyalorixá, Mãe Aninha, em 7 de setembro de 1910, na recém inaugurada roça de São Gonçalo do Retiro, em Salvador. Vó Agripina recebeu o nome ancestral de Obá Deyí quando feita no santo. A história de vida dessas duas mulheres ficaria profundamente atravessada pela relação mítica e religiosa, promovida pela prática do candomblé.

A baiana Agripina Soares de Souza nasceu em Santo Amaro da Purificação em vinte oito de março de 1890. Aos vinte anos foi iniciada para o orixá Xangô Aganju, pelas mãos de Eugênia Anna dos Santos, Obá Biyí, a admirada iyalorixá, Mãe Aninha, em 7 de setembro de 1910, na recém inaugurada roça de São Gonçalo do Retiro, em Salvador. Vó Agripina recebeu o nome ancestral de Obá Deyí quando feita no santo. A história de vida dessas duas mulheres ficaria profundamente atravessada pela relação mítica e religiosa, promovida pela prática do candomblé.

Mãe Agripina protagonizou uma história de lutas e muita insistência contra as dificuldades. Nos idos anos de 1917, o pequeno comércio que tinha com seu marido, senhor Amaro de Souza, se perdera em um incêndio no Mercado Modelo. Simultâneo a esse fato, sua irmã Matilde Gomes, Tia Filhinha, fica viúva. Ela que também fora iniciada por Mãe Aninha, sob nome ancestral Oxum Indá, passa a integrar o núcleo familiar de Vó Agripina. Diante das dificuldades, lhes foi cedido um terreno dentro da roça de São Gonçalo do Retiro, o Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, por Mãe Aninha. Esta, em uma de suas estadias na Capital Federal, por volta de 1930, convida suas filhas de santo, Agripina e Matilde, e seu núcleo familiar para junto a ela residirem e estabelecerem suas vidas no Rio de Janeiro.



Imagem 2: Comunidade do Ilê Axé Opo Afonjá do RJ nos anos 1930 em torno de Mãe Aninha, ao centro. Fonte: Acervo do Ilê Axé Aganju Ixolá

É importante saber que a fotografia acima faz parte de um acervo que pertenceu ao pai João dos Santos e que hoje segue preservada pelo Babalorixá⁵ Maurício Moraes, Obá Guerê, que é neto espiritual de Vó Agripina e meu pai de santo. Nele constam algumas dezenas de fotos que registram o passado da comunidade do Afonjá do Rio de Janeiro. Além das fotos, o ogan também guardou consigo as cartas que a Iyalorixá recebia de outras líderes do candomblé naquela época, como Mãe Menininha do Gantois e de sua mãe Aninha; até mesmo notas fiscais que comprovavam a compra de materiais de construção para o terreiro. Também preservou um livro Ata com registro de reuniões deliberativas sobre a comunidade. Ao final do ano 2015, pai Tobi Obá convida Obá Guerê para ir a Salvador e a este entrega todo material, um verdadeiro acervo, que veio guardando durante todo o tempo em que acompanhou Vó Agripina e a sua vida de dedicação ao Candomblé. Nesta oportunidade ele grava uma entrevista relatando tudo o que sua memória ainda guardava sobre a religião dos orixás, sobre as trajetórias de figuras ilustres do candomblé baiano e em especial sobre todas aquelas mulheres que fazem parte história de fundação e de preservação do Opô Afonjá. Ele faleceu em 2018 e como no ditado africano, queimou-se uma biblioteca.

Retomando à descrição, Agripina passa a morar com Mãe Aninha, Tia Filhinha, seu filho Fernando na região de São Cristóvão e da Grande Tijuca. Foram vários os endereços pelos quais passaram: Rua Araújo Lima nº 92, Rua João Cândido Brasil, Rua Barão de Mesquita. Vó Agripina com seu tabuleiro de doces e acarajé em diversos pontos da cidade, Tia Filhinha engomando e passando roupas no Mosteiro de São Bento e Mãe Aninha com seus clientes de jogo de búzios, de ebós⁶, de compra e venda de produtos africanos específicos para obrigações rituais com os orixás, era dessa forma que essas mulheres se organizavam para manter a sobrevivência da família e cumprir os desígnios com Xangô. As constantes mudanças de endereço se davam em função da dificuldade em arcar com o aluguel dos imóveis em que residiam. Era necessário conseguir uma moradia que despendesse menos, dessa forma foram cada vez mais se afastando dos Grandes Centros, dos pontos em que vendia seus quitutes e conseqüentemente dos clientes habituais. Além disso, os rituais de candomblé aconteciam nas casas em que moravam. Assim, trocar de residência, significava também não ter onde abrigar os santos, suas representações materiais através de assentamentos.

⁵ Pai /zelador de santo. Posto máximo exercido por um sacerdote numa comunidade religiosa de origem nagô.

⁶ Termo que designa oferendas e sacrifícios. Usa-se também trabalho, despacho e, às vezes, feitiços.



Imagem 3: Aldeia Campista no início do século XX. Localizada na região entre São Cristóvão e a Tijuca. Fonte: <https://www.tijuca-rj.com.br/post/aldeia-campista-hist%C3%B3ria-da-grande-tijuca>

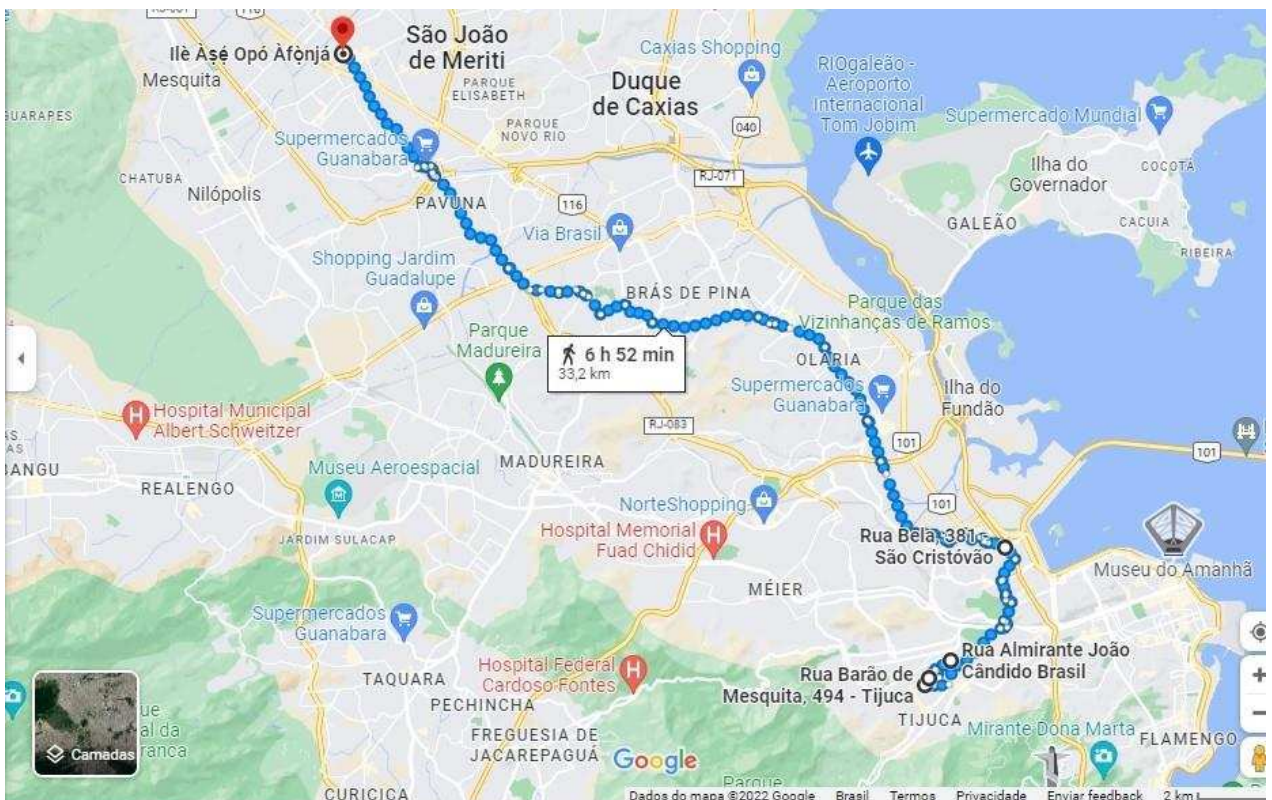


Imagem 4: Percurso do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Dos anos 1930 até os dias atuais.

Este foi percurso feito por Vó Agripina até que o terreiro se estabelecesse. É possível identificar que ela, seus irmãos e filhos de santo são “empurrados” para fora do grande centro da cidade, distanciando-se dos lugares que costumavam frequentar, dos lugares em que trabalhavam, de sua clientela a Praça Saenz Peña. Foi tarefa do racismo, promover tantos afastamentos, a fim de deslocar aqueles que “ não combinavam” com paisagem “civilizada” a qual o Rio de Janeiro aspirava.

Mãe Aninha era uma Iyalorixá admirada e muito respeitada a esta época. Ela teve uma vida abastada e dinâmica. Conta a literatura, exposta na obra História de um Terreiro Nagô, produzida por Mestre Didi (SANTOS – 1988), no artigo de Monique Augras e João Batista dos Santos (2001) e também os meus mais velhos que “ela era exímia negociante, que possuía muito ouro, além de em 1907 manter uma loja no Pelourinho em que comercializava produtos africanos próprios para o culto aos orixás”. Através de seus esforços, consolidaram-se importantes relações com políticos e personalidades influentes à época. Assim foi possível em determinados momentos, amenizar as perseguições aos praticantes do culto aos orixás, aos sambistas e músicos da época que também frequentavam os terreiros.

Depois dar obrigações em iaôs na Ilha de Itaparica, Iyá Obá Biyí voltou a Salvador após três meses, para sua casa, à Ladeira do Pelourinho, onde tinha uma quitanda bem sortida de todos os ingredientes africanos e brasileiros para seu próprio uso e para vender também às pessoas que procuravam e precisavam comprar em suas mãos, para os devidos fins, nos respectivos terreiros das seitas africanas. (SANTOS – 1988, P. 12)

Na contramão das possibilidades para uma mulher negra, ela cumpria com seus deveres como católica, ingressando na Irmandade de Nossa Senhora da Morte do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, participando das missas cotidianamente e tomando lugar de destaque e prestígio durante as festas religiosas. Mas é importante destacar o tempo histórico desta cena. República Velha, grave crise econômica mundial e repressão policial contra as práticas religiosas de matriz africana, em que os adeptos era acusados de feitiçaria, portanto infratores do código penal vigente.

Ainda em 1936, a Iyalorixá Iyá Obá Biyi – Aninha – participou do II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, enviando uma comunicação sobre culinária litúrgica baiana. Os congressistas foram festejados no Axé, por ocasião da redemoração da casa de Iyá, cerimônia que a todos impressionou, pela pureza e formosura do ritual. (SANTOS – 1988, P. 13)

Mas em 1935, desobedecendo a Xangô, Obá Biyí não cumpre com as obrigações necessárias, insiste em viajar e embarca num navio para Salvador. E assim, não voltaria mais ao Rio, ao convívio dos amigos, às casas para as quais dedicou tanta energia. No entanto, antes da partida, chama as filhas mais chegadas e lhes dá atribuições. Para Paulina de Oxum coube a tarefa de jogar os búzios e a Agripina entrega uma tigela branca contendo o Axé, determinando-lhe a tarefa de zelar por ele. No início de 1936, ela adoece e passa manter frequente comunicação com a filha Agripina através de cartas, nas quais a orientava como proceder com as obrigações ritualísticas para os orixás, haja vista que considerava-a ainda muito inexperiente, vindo a falecer em 3 janeiro de 1938.



Imagem 5: Santinho fúnebre de Mãe Aninha. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

A incumbência deixada por Aninha à Agripina provocou ciúmes, inveja e afastamento entre os filhos. De tal forma, que Paulina se afastou da casa sem atender às suas ordens deixando Agripina sozinha com árdua missão de zelar pelo Axé. Tão logo terminaram as obrigações que se seguem ao falecimento de uma mãe de santo, a nova Iyalorixá da roça de São Gonçalo, Mãe Senhora de Oxum, quando tomou posse, enviou de Salvador um baú, para que Mãe Agripina nele guardasse tudo o que Mãe Aninha tivesse deixado e o devolvesse a ela. Tarefa que Vó Agripina nunca cumpriu. De certa forma, acatar aquela exigência era uma maneira de encerrar com as atividades do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro.

Na carta a seguir, consta uma solicitação que foi feita a Vó Agripina por Mãe Senhora. Ela pede a sua irmã que informe às damas (jovens mulheres) que Xangô havia respondido no jogo, que elas, as jovens abians⁷ que estavam no Rio de Janeiro, deveriam voltar para Salvador e realizar a iniciação no Axé dele, isto é, no Opô Afonjá da Bahia. Como bem observa Pai Tobi em sua transcrição, não iniciar os filhos do Rio de Janeiro era também uma tentativa de encerrar as atividades do terreiro.

⁷ Posição ocupada por aquele que é membro do terreiro mas ainda não passou pela iniciação, em iorubá significa aquele que vai nascer.

durante os tempos q' Nazinha tiver lar tenha facilidade com a
 Mãe e quem pode me fazer esta grande Graça Sen para
 voce Felicidade Todot

Bahia 17 de Maio de 1945

Minha prezada Mãe

Sou de felicidade q' sua Mãe lhe deseja de toda Coração recebi
 a sua amavel Cartinha e estou riendo de tudo fiquei muito contente da
 do Fabricio e do domo de S. Agripina e de os Tezanos a Viuva em
 meu logar sobre o Santo delle Sijndora Perguntou ao nosso Pai Franqui
 i acium dell'annunzio ella respondeu q' não ha para Bahia mas que
 ficava aqui mesmo como voce poderia a ordem da Santa e a Viuva q' a
 dona parente voce tem q' lavar depois da Comida ella pediu duas
 Conquias 1 Cubo para partor neste Dia para ella voce Thomaz e Dinheira
 mãas da Viuva para fazer esta obrigação mande chamar ella
 convertere tudo como ella a Santa ficava para qualquer coisa
 q' tenha de fazer procure a Viuva para dar o Dinheiro Agripina
 Sijndora ja fez a obrigação delle teve Anceza Missa foi no dia
 14 e 15 de Maio elle recebeu graças a Deus Agripina Sijndora
 mandou lhe dizer sobre o peccado q' tem aqui para fazer o Santo
 eu ja virifiquei como o nosso Pai elle me respondeu q' voce falasse
 com as Donnas para fazerem no Ance delle de S. Gonzalo depois
 ellas vem embora i traço Santo dellas q' para quando tiver outra
 tu mas eu poder vir batizar porque ja tem peccado a la setim
 na Casa sobre o assunto da nossa Mãe ja estou muito lhe agrade
 cido porque ja sei com quem estou lidando diga a minha Mãe
 Felicidade q' eu recebi a benedicao della Oxum q' te deu i saço
 ella gostei muito eu mesmo estava praticando Nazinha mandou

dizer a voces duas q' vai subir para fazer o Santo e Oxum pela paronny e Dus quizer
 Agripina e agora o nobbo com braco presepia do meiz de Junho e 504 100 melreis

Imagem 6: Carta por Flaviana à Mãe Agripina, a pedido de Mãe Senhora.

Carta enviada por Flaviana – Vivi

Bahia, 17 de Maio de 1945.

Minha prezada Irmã.

Saúde e felicidade que sua irmã lhe deseja de todo coração, recebi sua amável cartinha e estou ciente de tudo, fiquei muito sentida do falecimento do filho, Agripina de os pêsames a viúva em meu lugar sobre o santo dele. Senhora perguntou ao nosso pai Xangô e a Oxum dele mesmo, ela respondeu que não viria para Bahia não, que ficaria aqui mesmo com você, porém a herdeira da Santa é a viúva que daria, porém você tem que lavar depois da comida ela pediu duas Conquens, 1 Obi, para a partir desse dia para ela você tome o dinheiro na mão da viúva pra fazer essa obrigação, mande chamar ela, converse tudo com ela, a santa fica na casa, porém qualquer coisa que tenha de fazer procure a viúva para dar o dinheiro a Agripina. Senhora já fez a obrigação dele, teve Axexe, missa, foi no dia 14 e 15 de maio ele recebeu, graças a Deus. Agripina senhora manda lhe dizer sobre o pessoal que tem aqui para fazer o Santo. Eu já verifiquei com o nosso pai, ele me respondeu que você falasse com as damas para fazerem no Axé dele em S. Gonçalo, depois elas vem embora e traz o Santo delas, que para quando tiver outra turma eu posso vir botar, porque já tem pessoas Alaxetam na casa. Sobre assunto da nossa irmã já estou muito lhe agradeço, porque já sei com quem estou lidando, diga a minha irmã Filhinha que eu recebi lembrança dela, Oxum que dê saúde e sossego a ela. Gostei muito, eu mesma estava precisando, Nazinha manda dizer a vocês duas que vai subir para fazer o Santo e Ogum sobe para o mês se Deus quiser.

Agripina e agora o nosso contrato principal no mês de julho é de 50 000 mil reis, é durante os tempos que Nazinha tiver lar, tenha paciência com sua irmã e quem pode me fazer esta grande fineza lembranças para você, Filhinha e todos.

Mais uma tentativa de acabar com o Axé do Rio de Janeiro.

O pessoal citado nessa carta eram as *Abyans* do primeiro barco de Mãe Agripina, iniciadas em janeiro de 1951.

Dona senhora não aceitava o Axé do Rio de Janeiro, foram feitas várias tentativas, mas Mãe Agripina não aceitava estas imposições.

Salve Aganjú
Oba Dey

Imagem 7: Carta de Flaviana à Mãe Agripina, transcrita por Pai Tobi Obá.

Como zeladora e mantenedora das tradições do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro, Mãe Agripina foi incansável. Em nenhum momento desistiu em dar prosseguimento à casa. Nada fazia antes de consultar a Aganju. No decurso de muitos anos, as dificuldades foram muitas. Apesar da rede de pessoas que se solidarizavam em prol da continuidade do terreiro, ela precisou trabalhar muito para materializar os desígnios de Xangô.

Quando da aproximação das festas do patrono da casa, em junho de 1943, Vó agripina fora perguntá-lo como deveria proceder com as comemorações. E recebeu como resposta que daquele dia em diante, não queria mais obrigações para ele em Salvador, porque já tinha “casa” no Rio. Era a evidência da força daquela líder, que se manifestava através dos desígnios do orixá, bem como a certeza de que ela, seus filhos de santo e amigos fiéis já poderiam caminhar sozinhos.

Destaco aqui, resumidamente, como se deu a aquisição do terreno em Coelho da Rocha, em São João de Meriti, e a construção de um barracão por lá. No ano seguinte, estava Mãe Agripina a cuidar do Oxalá da falecida “Sinhá” Maria Ogalaá, que ficara de herança para Mãe Aninha, e que fora instalado no “Pavilhão Obá”, um barraco de sapê localizado na Rua Cecília, em Coelho da Rocha. Este barraco pertencia a Conceição de Omolu, filha de criação de Maria Ogalaá e filha de santo de Aninha. Na época de sua iniciação, Conceição já residia neste local, e após a “feitura”, foi trazida de volta para casa por Mãe Aninha, Sinhá Maria e outras pessoas da seita. Foi então que Mãe Aninha resolveu batizar o barraco de “Pavilhão Obá”. Isso aconteceu no final de 1925.

Voltando ano de 1944, encontramos, pois, Agripina fazendo obrigações de Oxalá no Pavilhão Obá. Consultando Xangô sobre o que deveria ser feito, Mãe Agripina recebeu do orixá a resposta de que pretendia permanecer em Coelho da Rocha, que não voltaria para a Rua Bela após a celebração das Águas de Oxalá. Depois dessa festa, no entanto, Xangô mandou dizer que não mais voltaria para a cidade, pois ele já tinha uma roça. Um antigo ogan da casa contou que ninguém sabia desta roça. E que foi Omolu, manifestado no corpo de dona Conceição que, pegando uma estaca, saiu porta a fora, com todos o acompanhando. Então ele parou em frente a um terreno próximo ao Pavilhão Obá e fincando a estaca, disse ser ali, a “roça” que pertenceria a Aganju. Descobriu-se que o terreno era de propriedade de Filhinha de Oxum, irmã carnal de Agripina, e que ela conseguira adquirir o lote, através das economias que fazia com o trabalho de engomadeira do Mosteiro de São Bento. Logo se construiu um barraco onde Xangô foi colocado e, até hoje, lá se encontra, à Rua Florisbela, 1029, em Coelho da Rocha, Município de São João de Meriti, no Rio de Janeiro.

Em 1947 teve início a construção do barracão e dos quartos de santos, com muito esforço de Mãe Agripina, através das vendas do seu tabuleiro no Centro do Rio de Janeiro e com ajuda de pessoas amigas, ficando tudo pronto em 1950.



Imagem 3: Barracão do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Década de 50. Situado no bairro Coelho da Rocha, em São João de Meriti, RJ. Fonte: Acervo do Ilê Axé Aganju Ixolá.

Com estabelecimento da roça num local determinado e fixo, a casa de santo ganhou mais movimento. Os fazeres ritualísticos do culto podiam ser realizados sem a preocupação de quem não tem paradeiro, pois a ausência de recursos de mãe Agripina, propiciava a mudança constante de lugar do Axé. Desta forma, a Iyalorixá começa a organizar o desenvolvimento da casa.

Foi no ano seguinte que Mãe Agripina, com a ajuda de suas amigas, líderes religiosas de outras casas de Candomblé também situadas na região da Baixada Fluminense, como Mãe Davina de Omolu e Mãe Regina Bamboxê, além de irmãs de santo, entre elas Cantulina de Airá, que sucedera Tia Filhinha no cargo de mãe pequena da casa, recolheu seu primeiro “barco” de iyawó: Helena de Ogun, Juanita de Oxaguiã, Maria Engracia de Oxum e Noca de Iansã; em 1954 fez a iniciação de Bernardo, descendente da nação de gruncis, de Oxalufã; em 1957 de Clarice de Oxossi, Reinaldo de Airá, Ademar de Oxaguiã, além de Dirce e Mirinha de Oxum; em 1959 recolheu Alaíde de Ogun, Nilson de Ossain, Amauri de Oxalufã, Dalva de Oxum, Railda de Oxum, Júlia de Iansã, Diva de Iansã e Regina de Iemanjá; em 1960 foi a vez de Antonieta de Oxum e Lili de Xangô; em 1961 Miguel de Xangô, Maria de Iansã, Georgina e Hugo de Omolu, além da iniciação de Maria Engrácia de Ogun e Edith de Oxum; em 1962 fez a iniciação de Dinorá de Oxossi, Joaquim de Omolu e Rita de Iemanjá. Foi em 1965 que Mãe Agripina recolheu seu último “barco”, composto por Fortunata de Oxum, Juraci de Oxum, Evonir de Nanã e Sérgio de Omolu. Desde que se encarregara de zelar pelo Axé, Mãe Agripina vinha também confirmando vários ogans e equedes, cujo apoio foi fundamental para manter a casa.

Mãe Agripina recebeu um convite para viajar para Brasília onde se submeteu a uma operação cirúrgica para retirada da catarata, que foi bem sucedida, em 1966. Fez estadia na casa de duas filhas de santo que moravam na Capital, Railda de Oxum e Juraci de Oxum. Tomou a decisão de que não voltaria tão cedo para o Rio de Janeiro e enviou uma carta para a mãe pequena da casa, Cantulina Pacheco, pedindo a esta se encarregasse das obrigações de Oxóssi. Desta vez, porém, sem consultar a Xangô. Passou a orientar Cantulina através do envio de cartas para que tudo transcorresse bem durante as comemorações que saudavam o patrono da nação, como de fato ocorreu. Mas, de repente, os filhos do Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro receberam a notícia do falecimento de Mãe Agripina, ocorrido em 21 de dezembro de 1966.

Pela própria vontade da falecida, sua sucessora já estava escolhida. E assim, através de Cantulina Pacheco, a Mãe Cantu e atualmente, através da Iyá Regina Lúcia de Iemanjá, o Ilê Axé Opô Afonjá mantém a continuidade e a tradição semelhantes à época de sua fundação. Tarefa árdua e incansável, promovida por essas mulheres que estiveram à frente de seu tempo, resistindo e legitimando suas crenças.

1.3. A Mãe perdeu o medo!

“*Ìya o bogunde* (a guerra trouxe a Mãe), / *Omo Afonjá o bogunde* (filha de Xangô, que chegou com a guerra). / *E ma be ru já* (mas não tema a batalha), / *Iya asa o* (Pois a Mãe perdeu o medo). / *Eni ma be òrìsà* (roguemos aos orixás), / *Aiye b’ode*. (Para que a alegria se expanda pelo mundo).”

Este pequeno trecho de uma cantiga-poema versada em *yorubá*, denominada *Oriki* (significa cântico de celebração), trata de discorrer e ao mesmo tempo exaltar a coragem da Mãe, a filha de Xangô que enfrentou a guerra, não se amedrontou diante da batalha. A cantiga dialoga com o cenário histórico, em que os povos africanos sequestrados para o Brasil foram forçados a experienciar durante quatro séculos. Analisando metaforicamente o poema, é possível problematizar sobre quem seria a Mãe. Mãe ou mães? Que batalha a Mãe não deveria temer? E mais, qual era a guerra que a conduzia e para onde? Em especial naqueles versos, trata-se de uma alegoria que remete às inconstâncias produzidas pela imposta travessia transatlântica que se materializa com a diáspora escravizada, em função das disputas entre os reinos africanos, e a conseqüente chegada à Bahia. Os vencidos nessas guerras internas daquele continente acabavam como que vitimizados pelo mercantilismo e pelo colonialismo europeu. Assim, um grande contingente humano, povos da Costa Ocidental de África eram embarcados nos portos do Golfo da Guiné - El Mina. Popo, Badagri, Uidá e Lagos – e constituíram a base da população litorânea do Brasil. Apesar das relações sócio-jurídicas impostas pelo sistema escravista e mesmo depois com a abolição, os africanos e seus descendentes, ainda que dominados e discriminados, souberam coexistir a partir da organização de um singular conjunto civilizatório que permeou a sociedade brasileira. Nesse contexto, é que esses agrupamentos, seja por similaridade religiosa das “comunidades-terreiros” da Bahia, seja elaborando o amplo leque de variáveis litúrgicas e linguísticas ou sócio-lúdicas – resultados das diversidades étnicas e de processos sócio-históricos, marcaram sobremaneira a configuração da sociedade brasileira e do território nacional, uma vez que transportaram e recriaram a riquíssima herança africana.

Nestas comunidades foram radicados costumes, hierarquias, literatura, arte, mitologia, comportamento, valores e ações que, mesmo dinamicamente reelaborados na diáspora, correspondem aos diversos reinos e regiões de onde procederam o complexo cultural nagô no Brasil remonta suas origens às regiões que correspondem hoje ao sudoeste e centro da Nigéria e ao sul e centro da República do Benin (ex-Daomé). Compreende nações conhecidas como Eyó, Egbá, Egbado, Ijexá, Ijebu, Ketu, Sabé, Iaba e Anagó.

Incorpora traços dos fons, adjas, huedás, jeguns, malis e outros, conhecidos no Brasil com o nome genérico de jejes.(SANTOS-SANTOS, 1985, p. 42)

O *Egbé*, que significa comunidade-terreiro em língua *yorubá*, se configura nessa perspectiva como um lugar onde se abriga, onde se recria, onde se aconchega, se protege. Um útero recriado simbolicamente. Lá, aqueles corpos desterritorializados se reúnem e se revitalizam. Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos materiais e espirituais foram restituídos em bem organizadas associações. Assim, os terreiros ou *egbé* foram e continuam sendo, centros organizadores da fixação da elaboração e transmissão cultural, núcleos e polos de expansão de todo um complexo sistema simbólico. E na organização e liderança desses espaços estão as Iyá, as Mães. Aquelas que gestam a vida e dela cuidam. Aquelas que simbolizam, o poder feminino nas comunidades de cultos afro-brasileiros. Na prática ritual, as invocações, narrativas e cânticos que são entoados sob forma de exaltação litúrgica a essas personalidades femininas, servem para indicar a importância e força que lhes são atribuídas. Neste campo são denominadas “as grandes mães ancestrais” (*Iyá*), fundadoras de linhagens de mulheres transmissoras de valores civilizatórios, comunitários e do *axé* (força vital) imprescindível à continuidade de existência física. Muniz Sodré, em *Pensar Nagô* as descreve:

São ditas *Ialaxé*, zeladoras da potência mítica do poder de realização. No culto, elas se modulam miticamente em divindades genitoras associadas a elementos da natureza (água, lama etc.) e simbolizadas por pássaro e peixe – penas e escamas aludem simbolicamente a pedaços do corpo materno, ao poder de reprodução do corpo humano. (SODRÉ, 2017, p. 152)

As sacerdotisas que manifestam as divindades (orixás) detentoras do poder feminino nagô são associadas às figuras mitológicas de pássaro e de peixe. Elas se fazem representar através dos elementos que compõem o corpo-pássaro ou corpo-peixe, penas e escamas, que miticamente simbolizam a prole ou filiação, e unidas formam o corpo-coletivo. O corpo-comunidade. As poderosas mães ancestrais que são celebradas através cânticos e rituais, por seus *egbé* e linhagens descendentes por mais de cinco gerações até os dias atuais. É importante considerar que se referem a sociedades ágrafas mas que desenvolveram em seus complexos sistemas linguísticos e religiosos, estratégias capazes de fazer perpetuar as realizações do passado coletivo, garantindo que não sejam esquecidos no futuro. É também significativo pensar que toda essa elaborada construção, se dá em meio ao poder estatal originado de uma estrutura paternalista, politicamente reproduzida pela oligarquia brasileira. Assim, *Oriki* cantado em comunidades tradicionais estabelece essa função, de manutenção do vínculo

ancestral. Como relata Juana Elbein dos SANTOS (1985) sobre o extenso poema, composto por cantigas, celebra nas comunidades a primeira *Iyalaxé* do mais antigo terreiro da Bahia, Marcelina da Silva, *Oba Tosi*, sacerdotisa de Xangô, filha da lendária *Ialuso Odanadana*, da tradicional comunidade dos *Axipá*, uma homenagem que se estende a todas as *Iyá* fundadoras e transmissoras do sistema cultural e religioso *nagô*. O cântico oferecido a essas mulheres mobiliza a expansão do *axé*, bem como faz com que o vínculo entre as ancestrais e suas comunidades se renovem e se reatualizem. Aqui, a linguagem da comunidade-terreiro *nagô* é um discurso sobre a experiência do sagrado.

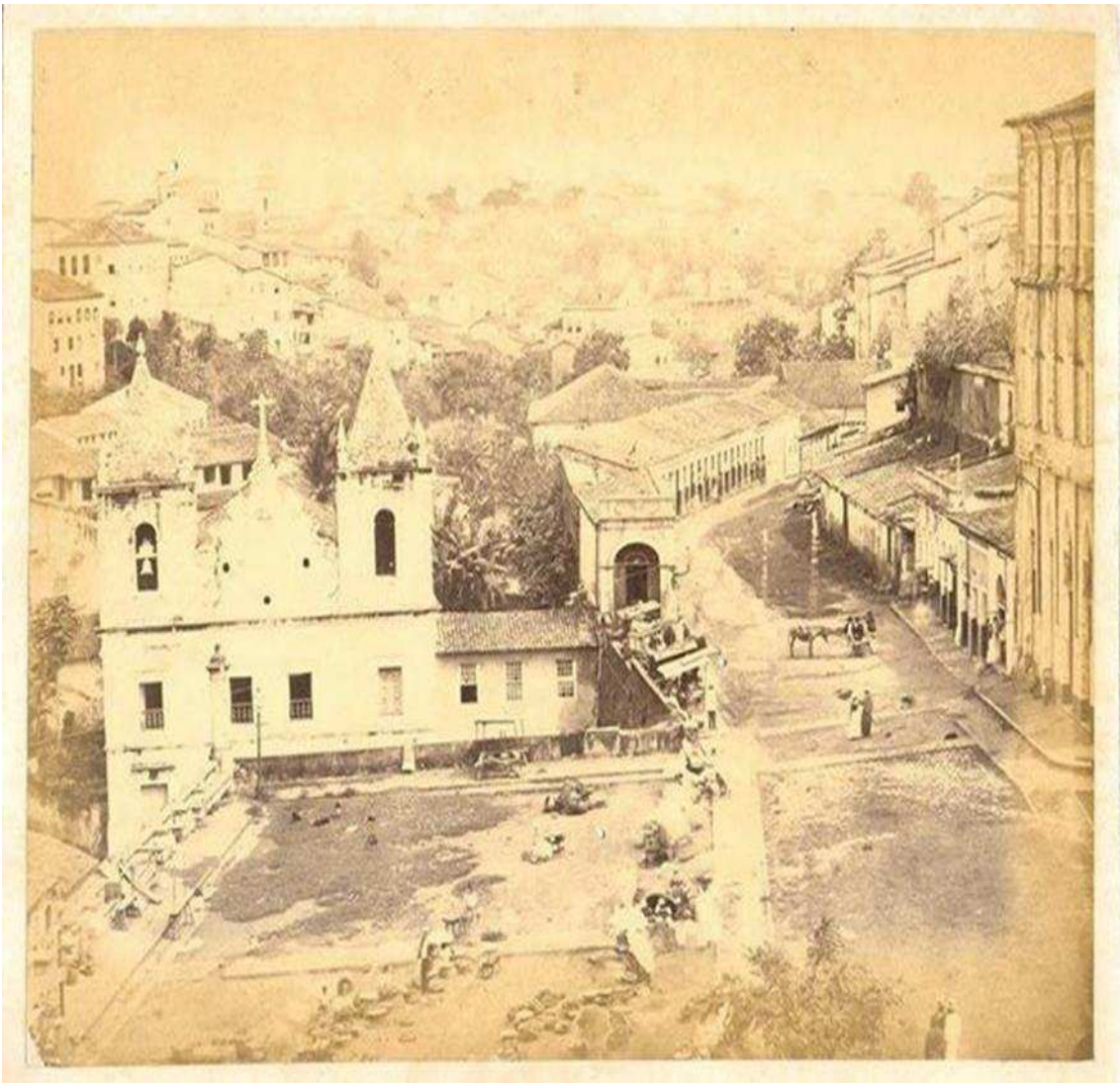


Imagem 4: Igreja da Barroquinha, Salvador - BA, neste local é que se teve origem a 1ª comunidade de terreiro nagô, considerada matriz da nação Ketu, a Casa Branca do Engenho Velho da Federação. Fonte: <https://www.irdeb.ba.gov.br/soteropolis/>

E é a partir dessa perspectiva, elaborada no sistema sociocultural e religioso *nagô*, em que compreendo como sendo uma tecnologia de resistência (estratégia dos ancestrais) para que aqueles sujeitos aprisionados ao contexto colonial pudessem ter restituídas as suas existências. Com essa lente, é que analiso o processo histórico subsequente ao período da escravização no Brasil, o Pós Abolição. Me atendo de forma especial, ao grupo de descendentes das comunidades *nagô* da Bahia que se deslocaram territorialmente para outros Estados da Federação naquele período, me referindo especialmente neste trabalho, aos que se estabeleceram no Rio de Janeiro, e cuja concepção de mundo e sistema religioso continuam como que sendo basilares para a atuação daqueles, enquanto seres que estão no mundo. Os dois marcos temporais aos quais me remeto, têm representação simbólica nos versos do *Oriki* com o qual iniciei esta seção. Tanto no contexto do projeto escravista quanto naquele em que se pretendia a remodelagem da nação, com a República, é possível identificar que *a Mãe perdeu o medo!* Tenho como hipótese que a Mãe o venceu. Observando aquele cenário estruturado para que as mulheres negras sucumbissem, as de origem *nagô*, a partir de sua premissa de existência, seguiram sua própria lógica.

Considerando a cosmogonia que referenciava o modo de vida daquelas mulheres, tanto no contexto colonial escravista quanto no Pós Abolição, é possível compreender a origem de suas resistências. Nos espaços urbanos, nas cidades, elas vão se inserir, no entanto suas vidas reproduzirão o universo simbólico e cotidiano das comunidades *nagô* nesses territórios. Aqui, desenvolvem atividades econômicas similares ao que se pode correlacionar ao Sistema de Ganho e a mercancia em feiras e mercados, atividades análogas aquelas que são desempenhadas pelas mulheres no Benin e na Nigéria, com o propósito de comercializar e negociar os produtos advindos das lavouras de seus maridos.

Em muitas sociedades africanas delegavam-se às mulheres as tarefas de subsistência doméstica e circulação de gêneros de primeira necessidade. Muitas ganhadeiras africanas eram provenientes da costa Ocidental da África, onde o pequeno comércio era tarefa essencialmente feminina, garantindo às mulheres papéis econômicos importantes. (SOARES, 1996, p. 60)

Assim, não era estranho às negras sequestradas pelo tráfico negreiro, tão pouco às suas descendentes, a realização desse tipo de atividade, em que eram consideradas excelentes comerciantes. Desse modo, A feira, especialmente para os *nagô*, torna-se local de grande importância, pois lá efetivava-se a tarefa de negociar, geralmente exercida pelas mulheres.

Nessa sociedade, as mulheres eram separadas de suas famílias na juventude e iam comercializar em mercados distantes. Quando idosas, mandavam suas filhas para os mercados importantes e permaneciam perto de suas casas com seus tabuleiros ou abrindo pequenas vendas.



Imagem 5: Ofício de ganhadeira, mulher de tabuleiro ou escrava de ganho, século XIX. Fonte: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/>

Nesta medida, o ofício que as mulheres negras vão desenvolver, ainda durante período colonial e depois durante a Primeira República, partindo de modelos correlatos aos que desempenhavam suas ancestrais, acaba por definir a importância daqueles sujeitos junto às suas comunidades, tornando-as verdadeiras mediadoras tanto de bens materiais quanto de bens simbólicos e ratifica a legitimidade do papel feminino para aquela sociedade. De fato, isto contribui para justificar, posteriormente, o destaque e o prestígio social que algumas alcançaram, sendo denominadas *Mulheres de Partido Alto*¹⁴. O valor simbólico deste feito é enorme no que concerne à autonomia, resistência e poder ainda que num contexto patriarcal e com valores civilizatórios que não se interseccionavam aos delas.

As mulheres negras baianas incorporam grande parte desse poder informal. Construindo poderosas redes de sociabilidade. Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sócio-política. Esse tipo de sociabilidade, baseado em papéis improvisados, tem sido praticamente ignorado pela nossa historiografia. No entanto, esses papéis sociais são de fundamental importância para compreendermos a dinâmica da nossa realidade que foge completamente aos padrões explicativos de desenvolvimento. (VELLOSO, 1990, p. 207-228)

¹⁴ Mulheres de Partido Alto – eram as donas de bancas, de vendas de comidas nas ruas, sempre bem vestidas, distintas pelo trajar com afincio e rigor, pelo uso de fios-de-contas africanas, corais, bolas de prata, bolas de ouro, exigindo um poder, poder feminino, matriarcal, sensual, um poder muitas vezes também religioso do Candomblé. LODY, 2006, p. 52.



Imagem 6: Mulher de Partido Alto, caracterizada pelo uso de joias e penca de balangandãs presos à cintura, no século XIX. Fonte: <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-no-cotidiano-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xix/>

Essas mulheres não eram bem vistas pelas elites que compunham a sociedade. A circulação que elas promoviam nas ruas, usando roupas pouco recatadas, entrando em bares e comercializando seus produtos e quitutes era constantemente relacionada à falta de um padrão dignificado e civilizado. A base aqui constituída é essencialmente patriarcal, assentada no sistema colonial, moldada a partir da família e mantinha no lar, na casa, no espaço privado, o local eleito para convivência familiar. Mas aqueles sujeitos que vão ocupar as ruas, figuras femininas negras ou mestiças que vão se estabelecer nos logradouros das cidades a fim de promoverem atividades que possibilitassem o sustento próprio, familiar e o cumprimento das obrigações rituais com os orixás, acabavam por simbolizar uma “mancha” do passado colonial

e também um empecilho à elevação de condição modernizada a que se pretendia. Mesmo assim, elas passaram a ser presenças constantes no espaço das ruas.

[...] habilidosas, ágeis, versáteis, econômicas, políticas, as libertas foram, no contexto da cidade, exemplares significativos dos que souberam driblar os obstáculos e desafios das ruas. Em muitas atividades elas acabaram delineando em grande parte o perfil do pequeno comércio urbano, produziram alternativas ocupacionais nos mais variados tipos de serviços domésticos e colocaram no mundo pretinhos e mulatinhos livres, novos personagens da complicada trama do escravismo urbano. (FILHO, 1998-1999, p. 240).

Outro aspecto que muito incomodava a elite culta baiana, também a do Rio de Janeiro, eram as religiões de matrizes africanas, o culto aos orixás. As ações promovidas pelos governos vão apresentar como finalidade a repressão aos adeptos daquela expressão religiosa. Assim, o que será visto “nos jornais, logo nos primeiros anos da República, é o desencadeamento de uma campanha ferrenha contra as casas de Candomblé, mesmo sendo a liberdade de culto uma das prerrogativas salvaguardadas pela avançada Constituição de 1891.” (FILHO, 1998-1999, p. 250)

A maioria das atividades desenvolvidas pelas mulheres negras nas ruas de Salvador tinha conotação religiosa com o Candomblé, pois a venda de alimentos nas feiras, nas calçadas era uma das formas para que as “filhas de santo” arrecadassem dinheiro e cumprissem suas obrigações rituais. Assim as trabalhadoras pobres, que mantinham costumes tipicamente negros, reelaborados a partir do fazer comunitário criado por suas ancestrais, porém eram relacionadas à barbárie, ao atraso, destoando do projeto hegemônico, higienista-republicano, tendo suas atividades comerciais eram tratadas como um desvio ou criminalizadas.

Vendiam produtos africanos, alguns em lojas – quitandas – estabelecidas em áreas da cidade de Salvador como o Pelourinho, por exemplo, ou em outros tipos de venda, onde se encontravam panos de alacá _ panos-da-Costa _, palha, obi, orobô, contas, sabão, todos da Costa, da costa africana, provenientes dos grandes e famosos mercados da Nigéria, do Benin. Essas vendas também funcionavam como verdadeiros reencontros com terras de origem, com a África. Origem de ancestrais, era uma África falada e simbolizada principalmente pelos produtos procedentes de terras, de cidades, de famílias, de artesãos, de valores emocionais unidos aos valores utilitários para o cotidiano, para o terreiro, para o curso religioso, para o orixá...(LODY, 2006, p.48)

E, neste contexto, onde as grandes cidades vão se remodelar, buscando aproximação a um padrão homogeneizado europeu, é que se apresentará uma das muitas formas de se inviabilizar o pertencimento desses sujeitos. Diante do cenário histórico, em que também se configurou a deflagração de revoltas urbanas, consequência da tão recente escravatura, é que cada vez mais ocasionava o aumento da repressão, da vigilância e intolerância contra essas

mulheres negras, em maior medida no que se referia as atividades religiosas e econômicas que elas desenvolviam.

[...] toda uma gama de relações, hábitos, valores e significados próprios de uma cultura popular que se desenvolvia desde a colônia teve nas mulheres pobres e de rua, uma referência marcante. Agenciadoras das resistências culturais e dos encontros sincréticos, caracterizaram a cultura popular no Brasil desde a colônia, foram as mulheres pobres e trabalhadoras, na República, um alvo privilegiado das políticas de ordenação e disciplinarização de um sedimentado e resistente mundo das ruas. (FILHO, 1998-1999, p. 241)

Em Salvador como exemplo, uma das ações reformadoras do primeiro governo de J.J. Seabra (1912-1916) em consonância com as medidas sanitárias da época, foi a implementação de um projeto de reforma urbana em que se realizava uma repressão insistente ao pequeno comércio de alimentos que era desenvolvido por aquelas mulheres nas ruas da cidade. A comissão de posturas reprimia e fazia exigências que dificultavam o desenvolvimento de suas atividades. Era proibido ocupar calçadas, também não podiam estar acompanhadas de seus filhos menores de 14 anos, precisavam apresentar a autorização prévia dos maridos, era proibida a venda de comidas que estivessem expostas em gamelas e tabuleiros, como carnes e vísceras. Enfim, uma preocupação com a qualidade da “comida de rua” passou a ser obsessiva pelas autoridades. Estas ações traziam implícitas uma associação negativa com a escravidão e aos costumes tipicamente africanos que as mulheres mantinham.

Como construir uma sociedade em moldes civilizados numa terra onde as mulheres não se casavam civilmente, demonstravam pouco apreço a valores como virgindade e recato. Abortavam e abandonavam os filhos, deitavam-se com vários homens e assumiam muitas vezes o papel de chefe de família, tendo em vista a sintomática ausência dos homens nos lares? Vestindo saias de decência suspeita e camisas com decotes desguelados. majoritariamente pretas, sem chapéus ou espartilhos, comercializando comidas "pouco saudáveis", entrando e saindo de mercados, botequins e armazéns, habitando as ruas com os seus filhos raquíticos, atentando contra a moral com palavras de baixo calão proferidas em condenável português, as mulheres pobres e trabalhadoras não cabiam no postal *belle époque* de cidade desenhado por Seabra e Calmon. (FILHO, 1998-1999, p. 243-244)

E acompanhando e analisando aquele contexto é que entendo que as Mães, as *Iyá*, perderam o medo. Com base nesta perspectiva, a travessia atlântica, o desumano processo de escravização nas Américas, se configuraram em batalhas, tal e qual àquelas que estão metaforicamente descritas no *oriki* que se traduz em uma ode às mulheres negras que venceram. Assim, seguindo todo o processo, a próxima guerra a ser travada por aqueles sujeitos era a

restituição do direito de ser e pertencer, com a implementação da República. Então, para além das fronteiras territoriais das comunidades nagô da Bahia, elas vão migrar e expandir sua concepção sociocultural e religiosa para o mundo.

1.4. As Mães perdem o medo e recriam mundos possíveis

Nos primeiros anos da República acontece um processo de intensa migração de baianos para o Rio de Janeiro. O crescimento urbano-industrial e os deslocamentos internos em função da recente Abolição favoreceram a este fluxo. Em busca de oportunidades e melhores condições de vida na capital, os baianos vão se reorganizar junto a seus pares bem como exercer liderança sobre eles.

Os primeiros que conseguem uma situação na capital, um lugar para morar e cultivar os orixás e uma forma de trabalho, não hesitavam em fornecer comida e moradia aos que vão chegando, o que permitiu um fluxo migratório regular até a passagem do século, garantindo uma forte presença dos baianos no Rio de Janeiro. (MOURA, 1995, p.85)

Em SODRÉ (1999), há uma descrição desta conformação de baianos no Centro da cidade do Rio de Janeiro:

É sabido que os negros baianos migrados para o Rio concentraram-se inicialmente na localidade conhecida como Pedra do Sal (no atual Morro da Conceição), na Saúde, deslocando-se mais tarde, já com características de "colônia", para a Cidade Nova (região paralela à atual Avenida Presidente Vargas, compreendida entre a Central do Brasil e o chamado Trevo dos Pracinhas). Visconde de Itaúna, Barão de São Félix, Alfândega, Senador Pompeu, General Pedra, Largo de São Domingos, Marquês de Sapucaí são nomes de ruas frequentes nas descrições historiográficas da presença baiana na antiga Capital Federal



Imagem 7: Iyá Agripina Soares de Sousa – Salvador/BA. Fonte: Acervo do Ilê Axé Aganju Ixolá

É neste cenário que em 1930 chega ao Rio de Janeiro Vó Agripina. Era baiana de Santo Amaro da Purificação, nascida em 28 de março de 1890. Sacerdotisa do orixá Xangô Aganju, em 1910 ela fora a 1ª *iaô* iniciada por Mãe Aninha, na roça de São Gonçalo do Retiro do Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador. Recebera o nome ritualístico de *Obá Deyí*. E na esteira do intenso fluxo migratório baiano, ela também vem em busca de oportunidades para si e seus familiares. Este grupo passa a estabelecer uma nova organização na sociedade carioca, acabando por impor-se em relação aos conterrâneos, uma vez que possuíam postos de liderança no Candomblé e grupos festeiros.

[...] se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanísticas. (MOURA, 1995, p.85)

Em 1917, Vó Agripina e seu marido, o senhor Amaro Firmino de Souza, perderam o pequeno comércio de alimentos que tinham em um incêndio no Mercado Modelo em Salvador. Era tudo o que tinham. Em razão das dificuldades que os abateu, Mãe Aninha cede a esta família, uma fração de terreno no espaço da comunidade do Opô Afonjá de Salvador, para que tivessem uma casa e pudessem reestabelecer suas vidas.

Mãe Agripina teve um único filho, o Fernando. Conviveu com uma irmã consanguínea, que fora sua companheira até quase ao final da vida. Era a senhora Matilde Gomes. Também chamada carinhosamente de Tia Filhinha. Ela também fora iniciada no santo por Mãe Aninha e recebeu o *orunkó* de *Oxum Indá*. Paralelo ao infortúnio de Vó Agripina e sua família, Tia Filhinha fica viúva e vai morar com a irmã na roça de São Gonçalo do Retiro, no atual bairro do Cabula em Salvador, passando a integrar àquele núcleo familiar. Com estabelecimento do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro, Tia Filhinha

Em 1930 Vó Agripina fica viúva. Mãe Aninha então, obedecendo aos desígnios de Xangô que determina sua saída de Salvador, segue para o Rio de Janeiro acompanhada do núcleo familiar de Vó Agripina. Na capital, ela se estabelece com suas filhas de santo, colaborando para que se organizasse ali um novo núcleo que congregasse os adeptos da religião dos orixás naquela cidade.

Na Bahia, Mãe Aninha era uma *iyalorixá* muito respeitada. Conhecida como exímia negociante, ela mantinha um pequeno comércio na ladeira do Pelourinho, onde eram vendidos doces, comidas ritualísticas nos tabuleiros, além de produtos africanos específicos para a religião dos negros: búzios, sabão da costa, obi, orobô, miçangas, pedraria, corais, azeite de dendê, todos os artigos de suma importância. Lembrada como uma das Grandes Mães do Candomblé. Ela pertencera à linhagem ancestral dos *Axipás*, grupo dos *nagô* que fundaram o primeiro terreiro da nação *ketu*. Aninha foi iniciada no santo por *Obá Tossi*, Mãe Marcelina, no Ilê Iyá Nassô, a Casa Branca do Engenho Velho. É também em homenagem à sua coragem que entoamos o *oriki* que saúda a Mãe, a Iyá, aquela que venceu o medo.



Imagem 8: Iyá Eugênia Anna dos Santos, Obá Deyí, Mãe Aninha. Fonte: <https://historiasdopovonegro.wordpress.com/fe-2/maes-de-santo/>

Dizem que ela tinha muito ouro e, em janeiro de 1909, comprou uma roça no bairro de São Gonçalo do Retiro. Finalmente, em 1910, Mãe Aninha instalou o terreiro na roça de São Gonçalo, onde permanece até hoje.[...] Iniciando sua primeira iyawo na nova roça, para Xangô Aganju, em 7 de setembro daquele mesmo ano, Agripina Soares de Souza, Obá Deyí. (AUGRAS, 2007, 265-310)

Em sua obra, *A Cidade das Mulheres*, a antropóloga e pesquisadora Ruth Landes relata seus encontros com o *babalaowô* Martiniano Eliseu Bonfim, amigo e conselheiro de Mãe Aninha, que participou decisivamente, junto com ela, na fundação do Ilê Axé Opô Afonjá. Figura lendária e muito influente no Candomblé de Salvador. Com admiração, costumava enaltecer a inteligência e sabedoria da mãe de santo. Durante uma entrevista que também contava com a presença do antropólogo Édison Carneiro, o *babalaowuô* (homem responsável pelo culto advinatório, jogo de búzios de Ifá) revelava seu temor que se destruíssem a religião dos orixás. Segundo ele, somente Aninha tinha capacidade para realizar o culto de forma correta:

[...] nem mesmo visito os terreiros, desde que d. Aninha, se foi e descansa em paz! Considero-a a última das grandes mães. Ela realmente procurava estudar a nossa antiga religião e restabelecê-la na pureza africana. Ensinei-lhe muita coisa e ela chegou até a

visitar a Nigéria. [...] Não faço questão de pisar em nenhum dos outros templos, mesmo que convidem. Nenhum deles faz as coisas corretamente, como ela fazia. (LANDES, 1967, p. 66).

Entre os anos 1930 e 1935, Mãe Aninha se estabelece na cidade do Rio de Janeiro. Assim, formou sua clientela. Com a intensificação do fluxo das migrações de baianos para a cidade, ela passa a distribuir seus produtos para outros mercados, a fim de atender aos conterrâneos, iniciados no candomblé e que estavam presentes em outros territórios, desta forma ela amplia seus negócios e sua dinâmica rede de relações. Solidifica uma rede de apoio aos filhos e irmãos recém chegados. Abrigando alguns no terreiro-casa, pois ela residiu em bairros próximos aos Centro da cidade, em espaços que funcionavam como moradia e templos de culto ao mesmo tempo. Passa a realizar jogos de búzios, *bori*¹⁵, *ebó*, chegando a atender pessoas influentes da sociedade; também cumpre com cerimônias ritualísticas como lavagens de contas e iniciação de *iaô*.

As mulheres negras baianas incorporam grande parte desse poder informal. Construindo poderosas redes de sociabilidade. Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sócio-política. Esse tipo de sociabilidade, baseado em papéis improvisados, tem sido praticamente ignorado pela nossa historiografia. No entanto, esses papéis sociais são de fundamental importância para compreendermos a dinâmica da nossa realidade que foge completamente aos padrões explicativos de desenvolvimento. VELLOSO, 1990, p.207-228.

É neste contexto que Vó Agripina inicia uma vida dedicada a cultuar os Orixás. Sempre acompanhando sua mãe de santo e realizando os rituais concernentes ao culto. No Rio de Janeiro, ela vai cozinhar seus bolos e cocadas, preparar acarajés, e dessa vez com seu tabuleiro, vai se estabelecer em pontos específicos da cidade, começando assim a criar sua própria clientela. Já Tia Filhinha, lavava, engomava e passava roupas para o Mosteiro de São Bento.

De forma muito similar à atividade do ganho nas ruas, se intensifica entre as negras baianas no Rio de Janeiro, a venda de doces, acarajés, abarás e outros tantos quitutes de tabuleiro, sempre em praças, no passeio público. Essas mulheres trabalhavam com trajés típicos, que remetiam às tradições africanas. Também formavam clientela, popularizando esta atividade junto a sociedade carioca já no início da Primeira República, criando de certa forma, algum

¹⁵ Ritual que, junto com a lavagem de contas, abre o ciclo iniciático. Fora deste ciclo, trata-se de rito terapêutico. Consiste em dar “de comer e de beber” à cabeça (*Ori*).

prestígio, já que estavam sempre vinculadas a uma casa de santo e se valiam dessa atividade laborativa para abrigar os conterrâneos que chegavam em situação desfavorável, sustentar seus familiares bem como cumprir com as obrigações rituais de seus orixás.

Desde o início do século, as tias baianas com os seus famosos tabuleiros estavam presentes nos mais diversos pontos da cidade. Nas esquinas, praças, largos, becos, estação de trem, porta das gafeiras, elas eram presença obrigatória, já fazendo parte do cotidiano carioca. Nas festas tradicionais das igrejas, como as da Penha e Glória, também compareciam com as suas barracas de comida típica. (VELLOSO, 1990, p.207-228).

Outras formas de trabalho que foram muito comuns entre essas mulheres, também advindas do sistema de ganho, foram as de domésticas, cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras, costureiras, atividades provenientes da informalidade gerada pela marginalização a que eram submetidas, pelas tensões e conflitos de uma vida cotidiana de mulheres que viviam à margem do sistema.

Durante cinco anos, aquelas três mulheres trataram de estabelecer as bases que proporcionaram a fundação do Ilê Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro. Ora apoiando os irmãos baianos que chegavam à cidade, outras vezes unindo-se a outras lideranças do Candomblé, mesmo das nações diferentes porém irmãs, para que pudessem juntos imprimir resistências frente aos governantes e à sociedade pois estes, em boa medida, reprovavam as celebrações dos negros e os cultos religiosos com origem africana.

O *ogan* João dos Santos, pai Tobi Obá, foi um membro da comunidade Opô Afonjá Rio de Janeiro que durante muitos anos acompanhou a trajetória de Vó Agripina. Atribuía valor imensurável a tudo que se referisse a ela. Assim ele constrói um acervo, guardando consigo tudo que fizesse referência a Mãe Agripina e a religião dos orixás. Tinha por sua mãe de santo extrema admiração. Se referia a ela como “minha rainha”! Ele bradava: “poucas pessoas amam minha Mãe Agripina como eu amo, como eu amo”! Detentor de boa memória, ao conceder uma entrevista ele relata episódios vividos por aquelas mulheres. Fato é, que muitas daquelas passagens não foram presenciadas por ele. No entanto, aquelas lembranças ficaram encravadas no seio da comunidade. É uma memória afetiva que acaba por elaborar as identidades coletivas do Terreiro as quais também formulam os sujeitos que o constituem (HALBWACHS, 1990). Pai Tobi Obá narrou certa vez, como eram constantes as trocas de endereço a que se submetiam e o distanciamento do grande centro onde ela vendia seus quitutes, pois tornava-se cada vez

difícil arcar com a despesa do aluguel naquelas localidades, uma vez que já não contava com a colaboração despendida por Mãe Aninha.

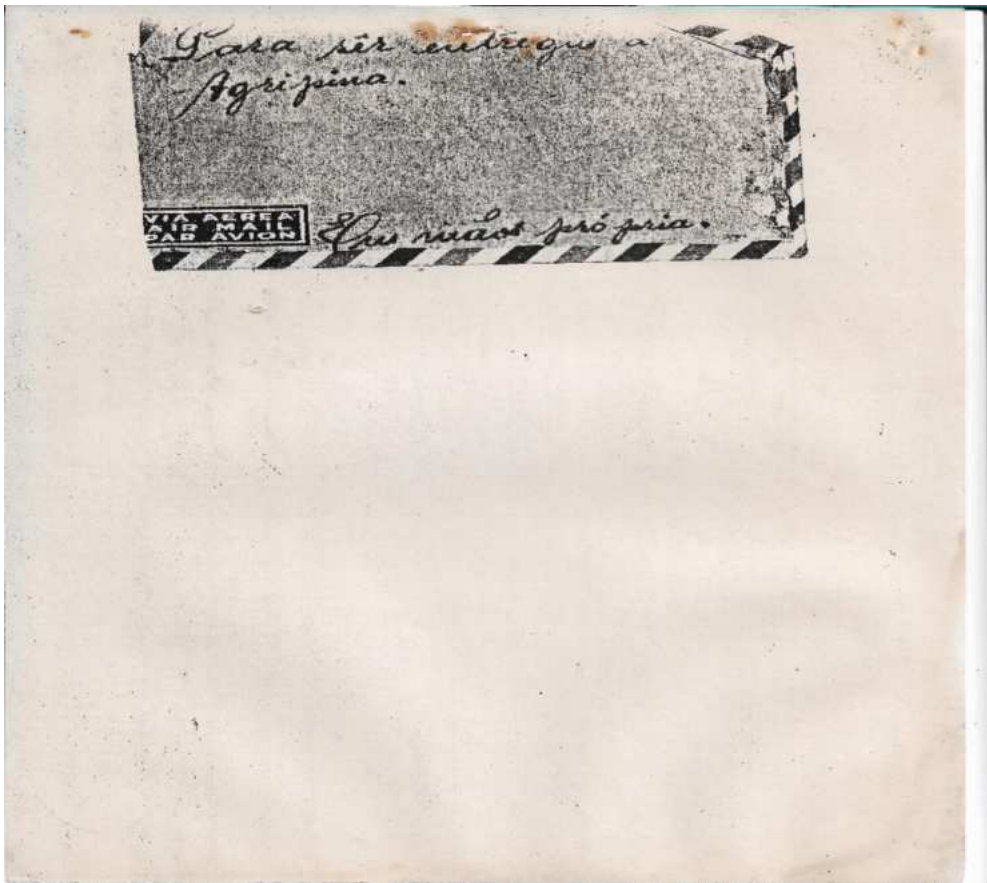
_ Minha mãe Agripina sempre foi muito trabalhadeira, ela, tia Filhinha, Cantu, nunca dependeram de ninguém! Ela pagava aluguel, ajudava o Fernando, cumpria todas obrigações com Aganju. Mas quando Mãe Aninha volta pra Salvador, aquela turma toda que acompanhava ela some, deixando minha mãezinha na saudade. O único que ficou foi o almirante Noronha. Aí, ela começou a mudar de casa. Passou perrengue! O dinheiro não dava pra arcar com o aluguel e dono da casa ficava em cima, querendo receber. Então ela conseguia quitar sua dívida mas logo vinha outra dificuldade. Saiu da Rua Alegre e foi pra Rua Bela. Depois pra Rua Barão de Mesquita. A essa altura, era 1940, 41 mais ou menos, chegaram Edgar, Gervásio, Atháide, Lázaro e outros mais vindos da Bahia para ajudar na religião. Mas quando as coisas começaram apertar de novo ela foi vender cocada, doces e acarajé na porta do Cinema América, na Praça Saens Peña. Mesmo assim não foi fácil! Quando já estava fazendo os clientes do tabuleiro dela, apareceu uma dona chamada Júlia, se dizendo dona daquele ponto e brigando com Mãe Agripina em função dele. Ela dizia:

_ Ai meu filho! Não ligo não! Aganju quis assim!

_ Mas é o que eu digo: Aganju é Aganju! Pois então dona Júlia se tornou Júlia de Iansã, Oyá Loju, filha de santo de minha mãe Agripina e passou a colocar seu tabuleiro de quitutes na mesma praça, porém na outra esquina, na porta do Cinema Carioca.



Imagem 9: Cinema América – Praça Saenz Peña – Tijuca/RJ, anos 1930. Fonte: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon46390/icon46390_046.jpg



A narrativa de Pai João também aponta para outro elemento que esteve presente no cotidiano dessas mulheres que circulavam pela cidade. Incomodava às elites, que em sua maioria era católica, a referência que as baianas faziam à sua religiosidade no espaço público. Era explícita a relação que elas mantinham com o culto aos orixás. Não bastasse isso, fato é que a legislação brasileira imputava em crime a prática do Candomblé. Seus adeptos podiam ser acusados de praticarem charlatanismo ou curandeirismo e assim incorrerem em crime

Sabe como minha mãe tocava o candomblé? Cantava as cantigas batendo palmas e nas pernas. Botava um tabuleiro no corredor da casa, um rádio com música alta na sala e fazia o candomblé nos fundos do quintal. Tudo isso pra fugir da polícia que perseguia!

Também ficou na memória de Mãe Railda da Rocha Pitta, *Oxum Lade*, filha de santo de Vó Agripina, um episódio acontecido no terreiro e que demarca as formas de discriminação ao povo de Candomblé. Segundo ela, apesar do prestígio que Mãe Aninha obtinha junto às autoridades governamentais e policiais, não foi suficiente para que o Opô Afonjá lá em Salvador fosse certa vez invadido.

_Olhe minha filha! Isso não é da minha época não porque ainda não era nascida. Mas as velhas de santo aqui da roça, minha Mãe Agripina, elas me contavam que lá em Salvador o terreiro era perseguido pela polícia. Sabe como eles entravam? Vinham tudo a cavalo, derrubando os santos, destruindo tudo. Minha Vó Aninha então passou a esconder os assentamentos para que não destruíssem. Pois ela passou a cavar buracos no terreno e enterrar os santos. E é por isso que até hoje, nós do Opô Afonjá temos quizila⁸ de cavar buracos.

Também consta da memória daqueles integrantes da comunidade do Afonjá, narrativas que indicam o grande prestígio que Mãe Aninha gozava junto aos governantes. Ainda que sem documentação comprobatória, existe uma passagem em que se atribui a ela, a feitura de um *bori* no presidente Getúlio Vargas. Conta-se que no período de 1930 a 1935, a *iyalorixá* residia na Capital da República e com isso aproximou-se de políticos, cuidava espiritualmente deles, fazendo-lhes *ebó*, jogando os búzios e entre aqueles esteve Oswaldo Aranha, Ministro da Justiça durante o Estado Novo. É bem verdade que neste momento, se deu a revisão do Código Penal (1941), incluindo a prática de charlatanismo e a exploração da credulidade pública relacionada à feitiçaria como crime, o que de certa forma promovia mais repressão contra o Candomblé.

¹⁶ Expressão com origem no tronco linguístico *Bantu*. Significa interdito, proibição ritual.

Assim, Mãe Aninha buscava orientar a sua filha Agripina na condução das atividades religiosas para que não sofressem nenhum ataque por parte das autoridades do Rio de Janeiro, evitando despertar-lhes atenção para os rituais que fazem parte do culto. Então durante o período em que ela volta para Salvador, passa a trocar cartas com Vó Agripina com essa finalidade. É possível observar nas missivas, que o que se pretendia era garantir e preservar a continuidade da religião dos orixás.

Carta 2

[papel timbrado "PAA Via PANAIR"]

São Gonçalo, 27-9-935.

Querida filha Agripina.

Saude é felicidades a V. e a todos enquanto eu vou indo conforme Deus quer.

Resposta de 16 do corrente. Fico siente que V. fez tudo quanto fez mandei fazer para o Fernando. Sobre os iches²⁵ fico siente de tudo. Deus e os santos ajude a sahir bem em tudo quanto emprehender sobre o Snr. Campos e o filho. O Exú ja tratei em carta anterior. Agradeço me teres remetido a importancia; eu disse que entregasse o dinheiro a ella porque não sabia que tinha ordem de Exú logo desapareceu a minha. Sobre Hamilton e Jovina fico siente de tudo, Santos que paguem o que fizeres por elle; quem da aos pobres empresta a Deus. Fique bastante triste em saber que ele está doente espero em Deus que não seja nada de mais, e que já estava restabelecido; lhe peço recomendar a elle de ter cuidado, não facilitar e nem abusar. Com relação a Madalena Jovina e Hamilton eu quero a paz. Senhora manda agradecer o vestido que V. mandou para sua sobrinha Eloide, ficou muito bonitinho. Deus que lhe augmente a algibeira. Recebi os 10\$000 que veio para Oxalá de sua parte e de Fernando, os 2\$000 de Alberto e ja entreguei [] assim como os 5\$000 que veio em Julho; elle que manda agradecer também as cocadas. A resposta do ~~ben~~ consultas do lenços so vão por João Lopes, ou por alguma pessoa de confiança antes d'elle.

Não tenho visto Fellippa por isso não lhe mando o endereço mas sei que continua morando na Fonte das Pedras[.] Fernando já está trabalhando? Espero em Deus que sim. Como já lhe fiz siente Oxalá tomou cabra e tudo o que V. não ignora, tomou aqui e ahi. Ja escrevi para Paulina pedindo a ella para reunida ahi com voces fazendo as minhas vezes e tudo que for necessario; peço-lhe que tenha cuidado de ver que tudo saia em ordem, que seja feito tudo de conformidade com que faço; os preceitos necessario quando não seja todo seja em parte. Se não mattaram a cabra no domingo 30 matem no domingo 6 se Deus quizer; façam tudo sem zuada, faça tudo como eu faço sem zuada e direitinho afim de evitar consumissão; eu não estou presente é preciso cautella afim de evitar aborrecimentos. Voces como foram de carregamento de agua bem? aqui tivemos muita chuva, mas mesmo assim carregamos, graças a Deus e Oxala e termino enviando lembranças para Fernando, todos de casa seu Francisco Fragoso de quem pesso noticias. Um abraço, bençam da mãe que tanto quer.

Anninha.

A partir desses fatos, evidencia-se que se houve um segmento religioso que historicamente encontrou resistências para se manter e se reproduzir neste país, é o das religiões afro-brasileiras. Vó Agripina e tantas outras líderes do Candomblé que foram contemporâneas a ela, precisaram desenvolver estratégias sutis e eficientes a fim de que pudessem manter suas práticas religiosas e culturais, a despeito do cenário social em que se vivia. As comunidades de santo eram compostas, em maior parte, por sujeitos que descendiam dos ex-escravizados, que não tiveram acesso à educação formal, que empregavam sua força de trabalho nas atividades laborativas categorizadas como subempregos. Todos esses aspectos encravados numa sociedade patriarcal, capitalista, que se delineava a partir de um modelo hegemônico, universalista e eurocêntrico. Observando a estas questões, é que mais uma vez encontro um diálogo entre o *Oriki* que exalta às Mãe, às *Iyá*, que referenciam as mulheres que vão organizar os terreiros a partir da cosmovisão *nagô* e que em nada se comunica com o paradigma utilizado pelo Ocidente. É neste sentido que proponho pensar que “*A Mãe perdeu o medo!*”

1.5 – A episteme *Nagô* e a referência nas Mulheres do Candomblé.

Compreender o sistema-mundo *Nagô* é basilar para se interpretar a agência produzida por Vó Agripina e suas ancestrais na sociedade brasileira. A cosmovisão oriunda desse grupo, mobiliza o que foi elaborado por um conjunto civilizatório que se pauta pela experiência, pela ancestralidade, pela reelaboração constante da potência do Axé a partir do sistema simbólico construído pelo *egbé*, corpo-coletivo, comunidade.

Sendo assim, o dilema vivido por sujeitos escravizados e seus descendentes era o de poder restituir-se do valor atribuído à coletividade por um sistema que os queria individuais, desta forma destituídos do que lhes era inerente. Poder realizador do grupo, força coletiva como vetor de potência, o Axé. Nos terreiros de origem *Nagô*, são as mulheres que serão encarregadas de organizar todo o sistema simbólico, mítico e religioso a partir do poder feminino. Aqui, incluiu-se a noção de princípios inaugurais. Reúne-se numa unidade indiscernível o sentido de princípio-começo-origem e o princípio de poder-comando, todos referenciados pelo simbolismo mítico conferido à mulher *nagô*. Deriva também desse complexo sistema a noção de *arkhe*.

O sentido *arkhe* não deve ser entendido apenas como algo que aponta anterioridade e a antiguidade. O conceito de *arkhe*, nas comunidades iniciáticas, envolve a ideia de

princípio inaugural, constitutivo, recriador de toda a experiência. “*Arkhe* não deve ser entendida como uma volta nostálgica a um passado (rural, não-tecnológico, selvagem) mas também significando futuro na medida em que se entende como o vazio que se subtrai às *tendências puramente racionais de apreensão*.”(SANTOS&SANTOS, 1993, p. 46 *apud in* SODRÉ, 1983).

Num terreiro, aquilo que é simbólico é uma realidade que transcende. Um gesto praticado pelo corpo manifestado, um fiapo de palha, um búzio, um ritmo, um fio de contas, compõem uma rede de signos que se intercomunicam e constituem uma linguagem. A transcendência aqui, refere-se ao tempo. Pois trata-se de um acordo “semântico” que vem sendo configurado por gerações dentro dos terreiros. O que ficou estabelecido continua sendo veiculado dentro da comunidade. Adota o aspecto da infinitude. A escrita na perspectiva *nagô* transcende ao que é tangível pois os signos, os textos produzidos através de cantigas, rezas e parábolas, plenos de Axé, de força e energia míticos, acabam por compor aquelas identidades. A linguagem *nagô* nos *egbé* tem um significado que vai além do que podem explicitar as palavras escritas. Há um discurso virtual na linguagem do grupo que é invisível, transporta o conhecimento vivido, a emoção, a afetividade e a subjetividade. Esse simbolismo aqui, equivale a uma representação que somente a experiência é capaz de apreender.

Assim, partindo dessa cosmovisão, a linguagem é proferida, performada, recitada, cantada, refletindo não somente o sistema histórico-cultural mas fundamentalmente aquilo que é transcendente do *egbé*, do corpo-coletivo. Isto exemplifica o quão é aberto e plural o discurso *nagô*.

A cultura *nagô*, e isto provém de tudo que antecede, não é uma cultura de dicotomias; não destrói ou disseca seus objetos para revelá-los; rodeia-os, aborda-os por todos os ângulos possíveis, explica-os por parábolas, por analogias, por relações, funcionalmente. Daí a riqueza de invocações, mitos, lendas e histórias. Daí o caráter altamente analógico e simbólico de seus elementos. A transmissão do conhecimento sendo inicial, no nível da vivência e da identificação, necessariamente se expressa através de formas altamente plásticas e dinâmicas. O elemento verbal dos textos, escrito, desprovido de som, de respiração, despojado da relação interpessoal, é apenas sua imagem mumificada. (SANTOS&SANTOS, 1993, p. 46)

Tendo como referência alguns aspectos da concepção de mundo *nagô* é que reflito sobre a atuação de Mãe Agripina. Os indícios trazidos pelas narrativas dos interlocutores também através da análise de alguns documentos, é que encontro consonância entre o sistema-mundo das comunidades-terreiros e o modo de estar do mundo da *iyalorixá*. A vida familiar é ao mesmo tempo comunitária e ganha uma perspectiva ampliada, em que o que é público (terreiro) e o que é privado (casa) tornam-se unos.

A família Brandão quando migra para o Rio de Janeiro, exemplifica esse modelo de convivência proposto pela comunidade *nagô*. Mãe Maria de Iansã, a atual *iyá dagan* do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, conviveu desde criança com a família de santo. Ela conta que seu pai, o *ogan* Edgar Brandão acompanhava Mãe Aninha e a apoiava nos fazeres do culto desde quando vivia na Bahia. Então, quando passa a viver na Capital da República, dá continuidade à sua expressão religiosa junto a ela e a sua filha Agripina. Quando da morte de Mãe Aninha, ele passa ajudar Vó Agripina para dar continuidade ao terreiro. Foi um elemento fundamental para a casa se estabelecer em Coelho Rocha. “Em uma época de verão, com as chuvas violentas que caíam pro lado de cá da Baixada, nossa família ficou desabrigada. Minha Mãe Agripina acolheu a todos nós aqui. Improvisou um *balóé*¹⁷ ali no terreiro e viemos todos morar. O que ela tinha pra ela, dividia com todos aqui.”

Nem sempre reordenamento familiar, com base nessa cosmovisão, se dava de forma pacífica. Havia tensões entre os membros que compunham os grupos. Pai João narrou um episódio em que a família da *egbome*¹⁸ Filhinha de Omolu precisou sair às pressas de Salvador. Amiga de Mãe Aninha, era filha de santo do sacerdote Procópio de Ogunjá mas teve problemas com outro líder religioso do Candomblé, o Pai Benzinho Bambochê. Por isso, ela e o marido saíram de Salvador e se esconderam no terreiro do Opô Afonjá, que a esta época funcionava na residência de Vó Agripina na Rua Alegre, na região do bairro da Tijuca. Em uma carta, Mãe Aninha orienta sua filha como proceder com a questão e que fizesse o possível para que a família Bamboxê, no Rio de Janeiro, não soubesse do paradeiro daquelas pessoas.

¹⁷ Cabana

¹⁸ Pessoa veterana no culto. Título adquirido depois se completam os sete anos da obrigação de iniciação.

Carta 10

[papel timbrado "AIR FRANCE. BRASIL"]

S. Gonçalo, 3-4-936

Presada filhas Filinha e Agripina

Desejo que esta inesperada vá encontrar todos com saude.

O fim desta e dar as minhas noticias, e colher as suas. Ao faser desta ainda continuo na cama [.] nos mais por aqui vão atravessando da forma que Deus quer e é servido, renovo meus sinceros sentimento pelo infausto passamento do nosso inesquecível amigo Snr. Francisc[.] Deus que dê a sua alma eterna salvação. Peço vocês não deixarem de procura a familia delle. Muito sinto estar ausente não poder leva-los o meu conforto ao pessoal. Deus que de a vocês a uma paschoa, com saude e paz.[/]

Filhas communico a vocês que Filhinha de Ômôlu e o marido seguem ~~hoje~~ para ahi amanhã se Deus quiser. E vão hospedarem-se em nossa casa na rua alegre. Já escrevi a Madá prevenindo Peço a vocês guia-las ~~para~~ no que for necessario[.] é preciso que Filisberto ignore ~~que~~ por completo que ella está ahi pois é inimigo rival della previno assim para evitar conversas com a bahianada ahi pois jábem as conheço.

Eu recomendo a vocês por que não a preveni aqui dessas coisas. E por isso pesso a vocês para evitar o contacto della com essas pessoas. Minha ~~preciso~~ presada filha Agripina peço-lhe desculpas de não lhe ter cumprimentado [/] no dia 28[.] mesmo assim não o deixei de pedir a Deus e a todos os santos por você e que seja prolongada esta data com saude e paz e socego. Não lhe mando a lembrança do anniversario porque estou aqui na roça doente aonde você sabe que tudo é difícil para quem não esta com saude. Não repare vão dez laranjas 1 garrafa de azeite, estes camarões e cinco côcôs daqui da roça para você e Filinha faserem o jejum. Agripina você me faz o favor de quando passar estes dias ir na casa do falecido Chico a ultima carta que eu mandei e fassa o favor de queimar. Termino enviando benção a vocês e lembranças a todos os meus filhos de sua mãe que lhes quer.

Anninha

Assim, é possível observar que o conceito de família nuclear ocidental não se aplica a este grupo. Este modelo familiar, contém uma configuração institucional e espacial em que sua estrutura está centrada na unidade conjugal, encabeçada pela figura do macho provedor, o chefe. Enquanto o feminino se apresenta socialmente responsável pela maternagem, pelo serviço doméstico e o cuidado. Com uma casa unifamiliar, centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, com as filhas e filhos.

Neste sentido, a estrutura da família *iorubá* parte das premissas civilizatórias dessa cultura. Nela, Mães não são necessariamente esposas. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

Dentro da família *nagô* existem outros referenciais para se categorizar os divisões dos papéis sociais dentro grupo. A exemplo, a palavra *omo* que é uma nomenclatura para designar criança, numa tradução mais fidedigna significa prole. Não há palavras que denotem individualmente menina e menino em primeira instância. Outra expressão que também se afasta desta dicotomia é *iaô* pois que referencia mulheres e homens. Assim ela é utilizada a partir do contexto. *Iaô orixá* é aquele ou aquela que se casou com a divindade, se submetendo ao processo iniciático do Candomblé.

Se havia um papel-identidade que definia fêmeas era a posição de mãe. Dentro da casa, os membros são agrupados em torno de diferentes unidades mãe-filhas/os descritos como *omoya*; literalmente, irmãos filhos de uma mesma mãe-ventre. Por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. Consequentemente, *omoya* é a categoria comparável na cultura Iorubá à irmã nuclear na cultura euro-americana branca. A relação entre irmãos de ventre, como aquela das irmãs da família nuclear, é baseada em uma compreensão de interesses comuns nascidos de uma experiência compartilhada. A experiência partilhada definidora, que une os *omoya* em lealdade e amor incondicional, é o ventre da mãe. A categoria *omoya*, diferentemente de irmã, transcende o gênero. *Omoya* também transcende a casa, porque primos matrilaterais são considerados como irmãos de ventre, e são percebidos como mais próximos uns dos outros do que irmãos que compartilham o mesmo pai e que podem mesmo viver na mesma casa. (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 7)

Observar a organização desses modelos familiares distintos, ocidental e africanos, nos ajuda a pensar no desafio de analisar as sociedades africanas e as que dela derivam, a partir de um deslocamento conceitual, que não aplica para elas. As categorias gênero e mulher a partir do ocidente, precisam ser repensadas ao servirem de chave interpretativa para outras culturas.

O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. (OYÉWUMÍ, 2004, p. 8)

O processo de constituição familiar nos terreiros tem origem em outra matriz cultural. Logo, suas referências não dialogavam com o modelo eurocêntrico, ainda que estivessem submetidos ao fato colonial. Uma possibilidade interpretativa para o processo já descrito, se ancora na base de organização matriarcal desenvolvida no continente africano, apesar de sua multiplicidade e diversidade, como propõe o antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop em sua obra *A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica*. Ele apresenta sua pesquisa valendo-se da perspectiva da afrocentricidade que se caracteriza pelo reposicionamento do africano como sujeito de sua própria história.

A partir dessa configuração social, que tinha a mulher como base de uma função central, pois era ela que trabalhava na agricultura enquanto os homens caçavam, sendo assim sociedades favoráveis à organização matriarcal. As propriedades eram coletivas e a organização social baseava-se em uma vida comunitária, uma concepção solidária de vida, o que tornava possível a xenofilia e a percepção positiva da alteridade, pois o outro não era visto como inimigo. Nas sociedades de organização matrilinear, o poder da mulher estava baseado em seu papel econômico, e na herança biológica da mãe era mais forte e mais importante que a do pai. A mãe possuía um sacro poder e sua autoridade era ilimitada.

Desta forma, a Mãe, a *Iyá* como foi exaltada no início desta seção, faz um diálogo profícuo com a figura da mulher a partir de uma perspectiva afrocêntrica. Aqui, no contexto elaborado pelo ocidente, elas redimensionaram o papel feminino que já possuíam, apesar das submissões que lhes foram impostas.

Analisando todo o contexto das experiências vividas por esses homens e mulheres que foram escravizados nas Américas, observo que tais reelaborações se aproximam daquilo que Molefe Kete Asante⁹ (1998), considerou denominar de Afrocentricidade. Segundo ele, a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica de lugar. A Afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos desterritorializados vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica. Que lhes apaga o protagonismo na História.

⁹ Cientista e filósofo afro-americano, Professor Doutor e chefe do Departamento de Estudos Afro-americanos da Universidade de Temple, Filadélfia, EUA.

Como explana Nascimento (2009), a Afrocentricidade emerge como processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidas pelos modelos ocidentais. Se bem sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos. A ideia de conscientização está no centro gerador do conceito. (ASANTE – 1980)

Assim, *Afrocentricidade é a conscientização da agência dos povos africanos*. Segundo Asante, essa seria a chave para reorientação e recentralização, de modo que a pessoa africana pudesse atuar como agente, não como vítima ou dependente. Nesses termos, agência seria a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço a liberdade humana. Um propósito afrocentrista é demonstrar um compromisso em localizar o protagonismo do africano e seus descendentes, como sendo sujeito de sua própria história, em quase todo evento, texto e ideia.

Pensando por essa perspectiva, o caminho, o modo de vida, e sobretudo a agência desenvolvida pelos nagôs sequestrados pelo tráfico transatlântico e que deram origem as comunidades religiosas de culto aos orixás, rendendo desdobramentos e atravessamentos na vida social brasileira, não é outro, senão indício da *afrocentricidade* daqueles sujeitos. O estar no mundo para eles, já configurava uma contra-narrativa. Vó Agripina e seus filhos de santo não só burlaram a morte como a venceram. Burlar a morte nesta lógica, significa também driblar o Racismo de várias formas: acolhendo, protegendo, unindo os seus! Ao contrário da lógica das elites que governavam o Rio de Janeiro que era a de higienizar, “limpar” a paisagem do grande centro. Assim, aqueles corpos negros, atravessados por subjetividades outras, por uma cultura própria, um modo de vida deslocado da necessidade de acumulação de bens e ainda desterritorializados, precisavam estar segragados a fim de não manchar a obra plástica que se pretendia configurar.

Muniz Sodré (2017) afirma, que o corpo negro nessa perspectiva nagô é atravessado pela condição *sensível*, que é performado pela corporeidade. Portanto, uma perspectiva que apresenta o corpo atravessado pelo pensamento e posto em primeiro plano. Assim, para os integrantes da comunidade do Opô Afonjà do Rio de Janeiro, já era um pressuposto, um valor civilizatório, a manutenção da tradição e da cultura do modo viver tal e qual seus antepassdos experimentaram.

2. A MÃE E A COMUNIDADE: QUANDO O CORPO É COLETIVO!

Nesta seção, reflito conceitualmente sobre o corpo, a partir de perspectivas decolônias da geografia humana e balisando-me também na antropologia. Discorro sobre a organização do terreiro de candomblé, também sobre as correlações existentes entre a vida religiosa e a vida civil dos adeptos. Investigo sobre o corpo- território e de que forma este conceito pode estar presente na agência das mulheres negras do candomblé. Em especial, analiso este tema a partir de minha bisavó Agripina.



Imagem 9: Da esquerda para direita: Mãe Helena do Ogun, Tia Pinguinho de Yemojá, Engracia de Oxum, Amaury de Oxalá, Clarice de Oxóssi, Adhemar de Oxaguian, Reinaldo de Airá, atrás dele está Bernado de Oxalá, Dulce de Oxum, Maria Augusta de Omolu, João dos Santos Tobiobá; abaixados: Sr. Osvaldo, Pai Bila de Omolu, ao centro, Mãe Agripina, ao lado dela; Mirinha de Oxum, Noca de Iansan. As crianças não foram identificadas. Foto da comunidade em meados dos anos 1950. Acervo Ilê Axê Aganju Ixolá.

Este é o povo de santo do qual descendo. A comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, liderada pela minha bisavó Agripina, em meados dos anos 1950. Figuram na fotografia, a *Iyalorixá*, sentada ao centro, e ao redor dela, alguns dos seus filhos de santo à época. Assim como suas ancestrais, mulheres africanas fundadoras do candomblé na diáspora, ela mantinha o mesmo modelo de culto de origem *nagô*, no qual as mulheres negras, chamadas *mães-de-santo* reinventaram a “África” no novo mundo nos espaços chamados de *terreiros*¹⁰

Essas criações ou recriações simbólicas do lugar de origem, também pensadas por de “Comunidades Imaginadas”¹¹, podem ser consideradas uma resistência ao grupo hegemônico, como conceituou Benedict Anderson, 1996. Elas remetem a configuração de uma *África imaginada*. Nesses termos, os grupos desterritorializados utilizariam-se da imaginação para novas construções identitárias produzindo formas culturais desterritorializadas. Grupos étnicos podem reagir à falta de reconhecimento por movimentos religiosos apelando às suas identidades de origem como uma forma de lidar com a fragmentação do presente. O passado existiu, mas foi se reconfigurando diante de circunstâncias sócio-históricas. A diáspora não significa perda de autenticidade nem abandono de especificidades culturais. O local não existe, é uma invenção permanente (Stuart Hall, 2000).

Para Muniz Sodré, em *A Verdade Seduzida* (1990), a forma mítica era essencial para o impulso *nagô* de preservação dos dispositivos culturais de origem. E como se tratava de uma cultura desterritorializada, constituíam-se associações, comunidades, *egbé*, que com o pretexto religioso (ora visto com maus olhos, ora reprimido, ora ridicularizado, mas sempre entendido como prática de natureza religiosa pela ideologia dominante), instalaram-se em espaços territoriais urbanos conhecidos como roças ou terreiros.

O terreiro implica, ao mesmo tempo, um *continuum* cultural, isto é, a persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados em relação ao ser posto pela ordem mítica original, e um impulso de resistência à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária aqui reposta, comporta um projeto de ordem humana, alternativo à lógica vigente de poder. SODRÉ, 1990, P. 91

Aqui, resistência é um efeito da heterogeneidade cultural, produzido num mesmo território político. Assim, as práticas do terreiro rompem limites espaciais, para ocupar lugares imprevistos nas tramas das relações sociais da vida brasileira

As *mães-de-santo*, as *Iyá* criaram “seus locais” num contexto histórico determinado, produzindo novas identidades no grupo no qual a memória teve grande importância. Aqui, a

¹⁰ Espaço onde se realiza o culto do *candomblé*.

¹¹ Conceito aproximado ao de nação. Limitado e ao mesmo tempo soberano. A *comunidade é imaginada* porque assim como os membros da mais minúscula das nações jamais encontrarão, conhecerão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.

memória individual é constituída de muitos outros coletivos (Halbwachs, 2006). Para este grupo, que não se utiliza da escrita no mesmo *modus* ocidental, a memória se torna indispensável para a conservação do patrimônio cultural e da transmissão de saberes para as outras gerações.

O povo negro em diáspora, que compunha a comunidade de terreiro do Opô Afonjá em grande medida, teve seus laços de parentesco consanguíneos e étnicos rompidos e as mães-de-santo tiveram grande importância na reorganização desses grupos através da filiação religiosa. As casas de candomblé tornaram-se espaços de preservação e reinvenção das tradições de origem africana, fruto das mediações com outras culturas. Para Appadurai:

Em situações migratórias, as pessoas são obrigadas a inventar um novo mundo e ressalta também a importância da imaginação na construção de novas produções identitárias. Dessa forma o local torna-se uma invenção permanente. (Appadurai, 2005, p. 18)

Pensando a partir da configuração social à época, no período do pós abolição, como aliado dos ex-escravizados e seus descendentes, sujeitos diaspóricos, surge o terreiro (de candomblé) que afigurava-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2002 - P. 20)

É importante trazer à baila, que quando se trata da conformação de uma cultura afro-brasileira, construída por esse grupo diaspórico, faz-se necessário algumas considerações. Não se trata aqui de repetir o equívoco, de propor um paradigma harmônico, assimilado, até mesmo puro, para tratar das culturas afrodiáspóricas estabelecidas na sociedade brasileira.

“É preciso deixar bem claro, que não se tratou jamais de uma cultura negra fundadora ou originária que aqui tenha se instala para, funcionalmente, servir de campo de resistência. Para cá vieram dispositivos culturais correspondentes a várias nações ou etnias dos escravizados arrebatados da África entre os séculos XVI e XIX. Tais culturas já conheciam mudanças no próprio continente africano em função das reorganizações territoriais e das transformações civilizatórias (substituição de antigos reinos e impérios por novos dispositivos políticos de natureza estatal) precipitadas pelas estruturas do tráfico de escravizados pelos europeus. (SODRÉ, 1990 - P. 92)

Outros teóricos, sobretudo no campo dos Estudos Culturais, também vão pensar nesta reconfiguração dos negros nas Américas, bem como nos efeitos da reelaboração produzida pela diáspora negra em várias sociedades e na formação de um certo hibridismo cultural junto a elas também.

Para Hall (1990, p. 30 - 31), nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas (p. 30). O conceito de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença: por um lado está fundado em uma idéia que depende da construção de um Outro, e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Por outro lado, sabendo que o significado é crucial à cultura, temos a noção moderna pós-saussuriana que insiste que o

significado não pode ser fixado definitivamente, pois está sempre em movimento. Hall também afirma, que a distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus.

Assim, a perspectiva diaspórica da cultura pode ser vista como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o lugar.

Para Paul Gilroy (2001), a noção de diáspora ainda é imprescindível para se conhecer as dinâmicas éticas e políticas da história inacabada dos negros no mundo moderno. Para o autor, continua sendo fundamental pesar as similaridades e as diferenças entre as culturas negras diaspóricas. Assim, segundo o sociólogo:

A ideia de culturas viajantes foi um instrumento valioso para desagregar as suposições complacentes e irrefletidas a respeito de uma história cultural sedentária. [...] Sob a ideia-chave da diáspora, nós poderemos então ver não a "raça", e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. (GILROY, 2001. P. 22 – 25)

Assim, conforme interpretou CAVA (2011) a recriação do candomblé no Brasil a partir da experiência da desterritorialização promovida pela diáspora força aos africanos escravizados, não se caracteriza pela perda de raízes. Enfoca os fenômenos da mobilidade, da circulação das pessoas, mercadorias e informações que caracterizam a contemporaneidade dentro do processo da globalização que acelera as trocas entre o centro colonial e a periferia colonizada. Em sua pretensão à homogeneização cultural, reforça as identidades locais como forma de resistência.

2.1. Sobre a organização social e religiosa nos terreiros de Candomblé

Numa escala hierárquica, são as mães¹² ou *iyás* que vão ocupar o posto mais alto dentro dos terreiros. O que lhes dá a prerrogativa de serem as intermediárias entre os homens e as divindades afro-brasileiras que lhes delegaram esse poder. São essas mulheres que tem o maior conhecimento sobre os fundamentos do culto, pois além de serem as guardiãs da memória transmitem oralmente de geração à geração, todo o patrimônio imaterial de origem mítica africana. Tudo o que acontece numa comunidade de terreiro, deve ser determinado pela líder, que age segundo a orientação das divindades.

O candomblé é uma religião iniciática e de possessão extremamente hierarquizada e ritualizada. Há os freqüentadores do terreiro, os iniciados, que já passaram por um ritual, e os mais graduados, que já se submeteram ao processo iniciático, há mais de sete anos. Os componentes da comunidade exercem várias funções: há os que cuidam da cozinha, da educação ritual dos futuros iniciados, os responsáveis pelos sacrifícios rituais, e os que tocam os tambores nas festas, e também, os responsáveis pelas folhas sagradas que são utilizadas nos rituais e também tem propriedades medicinais.

Assim se forma a chamada grande família de santo composta pela mãe, filhos, irmãos, avós e tias. Nas comunidades de santo misturam-se o parentesco consanguíneo e ritual. Todas essas relações de hierarquia, subordinação e lealdade, são uma representação simbólica da família africana cujos laços se fragmentaram na diáspora. Aqui, a noção de família nuclear eurocentrada, utilizada como chave explicativa, conceitual e de forma universalizante; não se adequa. Assim de acordo com a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004), a sociedade *iorubá* ou *nagô* proveniente do sudoeste da Nigéria, apresenta um tipo diferente de organização familiar. Ela conceitua a família tradicional *iorubá* como uma família não-generificada, baseada na senioridade. Este conceito sim, se aproxima da lógica de organização familiar utilizada pelas mais velhas no santo, por minha bisavó e suas ancestrais.

¹² Há um correspondente masculino para a função de *Ialorixá*, o *Babalorixá*, também chamado de pai de santo. Porém o Candomblé tem em sua configuração, elementos que simbolizam a força e poder feminino. Foram as mulheres negras que puderam ocupar com mais facilidade os mais variados espaços das cidades, construindo acordos, distribuindo bens de consumo e essa agência dinâmica não foi possível aos homens, geralmente na condição de escravizados ou de seu descendente. A ausência de trânsito, aliado ao trabalho distanciado dos grandes centros impostos aos homens, fizeram com que as mulheres assumissem a liderança no que se referia a religiosidade do povo negro, num primeiro momento. Por isso, as casas consideradas matrizes da religião, vão apresentar este modelo em que o homem não obtém o posto máximo na hierarquia da condução de uma casa.

São Gonçalo 25 de Abril de 1936

Presadas filhas Agripina e Filhinha
 e Presado neto Fernando

Ofim desta é dar-te minhas saudações e con-
 tinuo na
 tua a de vocês. Ah, cto fazer desta desejo que
 estejam com saúde, esta já é a segunda que
 escrevo este mês e não tive resposta faço
 votos a Deus que não tenha novidades.

Como vão todos os nossos aqui bem? Fernando do
 vai bem Milton, Juliana, estão bons?

A Filhinha e o marido que eu mandei avisar
 queriam para ali na hora da entrega
 das passagens eles foram transferidos para
 Victoria e não para ai aonde aguardam
 seguiram para o sertão de Abimã. Eu não
 pensei de um ^{recebe} empregado da saúde
 publica tivesse a honra de soldado, como
 o pobre não tem direitos a nada, seja o
 que Deus quiser. Digo ao Fernando que o
 Martiriano pergunta sempre por elle e man-
 da lembranças. Ontem 24 fez um mês
 que o nosso inesquecível amigo falleceu mas

Imagem 10: Carta enviada por Mãe Aninha à Mãe Agripina

na igreja do barmo)

dei celebrar missa pelo descanso eterno da alma dele. Vocês não queiram saber o ferro que eu fiquei depois da cesta estar no caes voltar com as ~~consua~~^{das} que mandei para vocês, aqui para a popa. A consuada foi completa desde o camarão até a laranja. D. Adalgiza mais da-lhe muitas lembranças. Como vai o meu filho João Lopes já se restabeleceu já ^{na} embarcação? Os filhos da falecida D. Estathides estão bons? peço-lhes dar lembranças Filinha peço-lhes fazer o favor de mandarem dizer que o seu pai João já mudou-se para o Quilombo 66. Mandando perguntar porque mandei pezames de Jorgeta não tive resposta, mandei comunicar a morte de Borna não tive resposta passei telegrama ma voltou se mudou peço mandarem o endereço. Peronino fazendo votos a Deus que avós tenham paz soego de espirito e goios de viver. Aceite lembranças a todos bençãos para o Fernando para meus filhos e filhas Ogair e Arfim a todos. Aceite bençãos abraços, lembranças de Barbara


de sua mãe Aninha

Imagem 11: Carta enviada por Mãe Aninha à Mãe Agripina

A carta enviada para minha bisavó Agripina e a sua irmã Filhinha por Mãe Aninha, indica como o conceito de família nuclear ocidental, não se aplica a este grupo específico. Fica evidente que são as mães, as *iyás* que promoviam ações objetivando o bem estar da comunidade, o provimento material, o direcionamento espiritual e até mesmo da vida pessoal. A posição hierárquica que lhes era concedida pela senioridade e por determinação das divindades, também conferia o direito de organizar a vida dos membros da comunidade, como se refere a carta, não importando inclusive, a questão de gênero, uma vez que os homens da comunidade, os pais, os ogans, também são subordinados a elas. Uma lógica muito distinta daquela proposta pela organização patriarcal ocidental.

Desta forma, a partir desta construção que é a família de santo, outro aspecto se constitui igualmente importante, que são as relações interpessoais dentro dos grupos ou comunidades. Como apontado por Vivaldo Costa Lima em *A Família de Santo. Nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia -2003*, as interações sociais entre integrantes “[...] são marcadas sempre pela mesma tradição de expectativas e deveres que se verificam nos sistemas familiares, no caso da família de santo os padrões são semelhantes, senão idênticos, aos observados na ‘família extensa’ brasileira” (LIMA, 2003, p.160). É comum entre os adeptos, a colaboração de proventos materiais para suprir o terreiro com alimentos, pagamento de contas básicas, como de água, energia elétrica, entre outras, além de prover a subsistência ou apoio em situações de necessidade e aflição daqueles que precisarem.

= 8591 = 1937



ARMAZEM UNIÃO DO ESTÁCIO

LÍQUIDOS E COMESTÍVEIS FINOS

O MAIS BARATEIRO

NOVAES, SOUZA & C^{IA}

RUA ESTACIO DE SA 78 - TEL 2-7845
FILIAL: RUA SOPHIA 14 - TEL 8-3408

CASA
DE 1^ª ORDEM
GÊNEROS DE
SUPERIOR
QUALIDADE

Todos os pedidos feitos pelo Telephone 22-2240 daremos a maxima atençaõ e rapida execuçaõ.

Ilmo. S^{rs}. *Baiana* Compr.

Para a Rua *Barão de Mesquita, N.º 92*

Rio de Janeiro, 16 de *Novembro* de 1937

1			
2			
3			
4	1	Arroz	5.500
5	1	Farinha 1 ^ª q ^{ta}	1.500
6	1	Farinha 2 ^ª q ^{ta}	1.600
7	1	Feijão	800
8	2	Farinha de milho	1.600
9		Legumes	1.000
10	1	Óleo	1.000
11	2	Milho	1.600
12	1	Carne de vaca	1.500
13	1	Doce de leite	1.400
14	3	Doce de leite	500
15	1	Doce de leite	1.200
16	1/2	Doce de leite	2.000
17	1/2	Doce de leite	600
18		Doce de leite	400
19		Doce de leite	200
20			29.300

Examinem os nossos artigos, confrontem nossos preços

SANTO ALBERTO

Imagem 12: Nota de compra. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

A nota de compra datada de novembro 1937, quando Vó Agripina (apelidada de Baiana no documento) ainda residia na região da Grande Tijuca, vide o endereço ao qual se destinava a entrega dos mantimentos, remete a necessidade de abastecer um grupo numeroso de pessoas e geralmente era paga com a contribuição dos filhos e irmãos de santo, além dos amigos simpatizantes do culto, bem como através do seu ofício de quituteira.

CIA. DE CARRIS, LUZ E FÔRÇA DO RIO DE JANEIRO, LTDA.
CONSUMO DE ENERGIA ELÉTRICA

AGRIPINA SOUZA
FLORISBELA 1029

TARIFAS		DATAS			N.º DA CONTA	
Vide - Verso		LEITURA	APRESENTAÇÃO	VENCIMENTO		
		57151057		351057096	23080	
COMPONENTE	UNIDADE	LEITURA DO MEDIDOR	CONSUMO KWH	QUOTA CTS	PAGAMENTO CTS	TOTAL A PAGAR CTS
	3	2117	195	177	390	3515

FÓI PASSO POR VERBA
O SELLO DAS CONTAS
SUJEITAS A ESSE
TRIBUTO

O RECIBO NESTA PARTE SÓ SERÁ VÁLIDO QUANDO PASSADO NOS ESCRITÓRIOS DA CIA. OU AGENCIAS DA CAIXA ECONÔMICA (INO D. FEDERA

Imagem 13: Fatura do consumo de energia elétrica do terreiro. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

Outro documento que mostra Vó Agripina enquanto líder da comunidade de terreiro Opô Afonjá do Rio de Janeiro, no momento em que este já se encontrava instalado em Coelho da Rocha, no município de São João de Meriti, Rio de Janeiro, nos idos dos anos 1950.

A manifestação, o cumprimento e a preservação destas normas, etiquetas sociais, além do estabelecimento de reciprocidades variadas, tornam-se mais aguçados no momento em que os indivíduos realizam a iniciação/feitura de santo, considerada a consolidação de uma iniciação que já começou tempos atrás nos ritos propiciatórios e iniciáticos de teores variados, pelos quais passaram os indivíduos antes de sua inserção total no processo religioso. O rito de iniciação revela então para o grupo a formação de *barcos*, subgrupos compostos de “irmãos de santo”, que participarão do processo iniciático juntos, que tecerão entre eles uma rede de solidariedades e intimidades para promover e resolver coletivamente problemas materiais e espirituais inter/extra terreiro.

Muniz Sodré explica filosoficamente, o rito de iniciação como sendo a solução para o homem negro em diáspora, uma vez que este corpo, ao passar pelo ritual iniciático, é transformado num território ampliado e sensível, resolvendo para os *nagô* as dicotomias e os binarismos ocidentais, aos quais foram secularmente submetidos:

A ligação entre os vivos e os outros seres (mortos, animais, plantas, etc.) é *iniciático*. A iniciação – processo complexo de entrada do indivíduo no ciclo das trocas simbólicas – é fundamental a uma ordem de *arkhé* e, ao mesmo tempo, é o fato que coloca em questão os fundamentos ideológicos do Ocidente. Através dela, os princípios da morte entram em contato com os da vida, os da natureza e do Cosmos se encontram com os humanos, ou seja, as grandes dicotomias que engendram o princípio da realidade do Ocidente (morto/vivo, real/irreal, natural/humano, abstrato/concreto, etc.) são simbolicamente *resolvidas*, exterminadas. [...] A iniciação questiona implicitamente a ordem abstrata dos valores e dos conceitos. Os conhecimentos iniciáticos passam pelos músculos do corpo, dependem – ritualizados que são – do contato concreto dos indivíduos, por intermédio do qual o axé se transmite. Axé é força vital, sem a qual, segundo a cosmogonia *nagô*, os seres não poderiam ter existência nem transformação. (SODRÉ, 1999, P. 96)

Também faz parte das ações empreendidas entre os integrantes de um *egbé*, o ato de contribuir, colaborar. Aqui, ajudar pode ser ao terreiro, a realizar uma cerimônia ou festejo específico e até a alguém do grupo. Mas o auxílio prestado, não confere o sentido da caridade cristã, por exemplo; e sim o de troca simbólica, de retribuição, nos termos de Marcel Mauss (1974 [1925]). A abordagem em sua tese Ensaio sobre a Dádiva, ele postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar-e-receber. Mostra ainda como, universalmente, dar e retribuir são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada caso.

Por vezes, contribuir pode adquirir a noção agradecimento à uma divindade específica, em razão de uma dificuldade superada. Nesta cultura, a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto, aquilo que sobra, porque é sempre simbólica e, portanto, reversível: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são regras básicas da possibilidade de troca, definidas pelo grupo, em que nenhuma entidade é excluída (bichos, plantas, minerais, seres animados ou não), todos são parceiros de troca, nos ciclos vitais.

Na cultura *nagô*, o sacrifício é uma operação imprescindível: a oferenda (*ebó*), transportada por Exu, dinamiza a relação entre vivos e ancestrais ou princípios cósmicos (*orixás*), reequilibrando ou reparando o circuito coletivo das trocas e, assim, permitindo a expansão do grupo. O sacrifício implica o extermínio simbólico da acumulação e movimento de redistribuição (princípio antiético ao capital). No período clássico da acumulação do capital no Ocidente, homem íntegro era o que se integrava à ética de produção e de acumulação. Para caracterizar a oposição *nagô*, poder-se-ia dizer que *nagô* íntegro é o que restitui, o que devolve; o que simbolicamente não deixa resto. (SODRÉ, 1999, P. 96)



 Bahia 24-corrente 937
 Querida e querida filha
 Em primeiro lugar abençoei-vos
 Estimo q̄ esta encontro gosando
 a mais perfeita saude junto a todos
 os meus ai.
 Acuso a sua cartinha de 18 estou
 sienta do conteúdo. Estêphimov chegou
 no dia 17 em paz graças ao
 Altissima Do mal o menor vice
 resplanda e proprio da tempo q̄ de
 da saude e S. Bastião q̄ ~~de~~ deio
 sua saude e a de todos os nossos.
 Enquanto eu vou na forma do
 costume sem alteração graças ao
 Criador o se no mesmo refaço sobre
 o Buge da finada Azira have
 e deche ficar ai até ver uma
 pessoa da familia para entregar pe
 q̄ deise não acompanhar defunto,
 em quanto Fernando vou escrev
 a m̄ sua filha Barbara
 agradece a benção q̄ veio e pe
 q̄ abençoe diariamente ella
 e familia em paz a Vó do marido
 de Leonardina e quem estar ultimando.

Imagem 15. Carta de Mãe Aninha para Mãe Agripina, em que ela orienta a realização de ebó.
 Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

Todas as suas orações agradecem
e retribuem as mesmas e rogam
a Deus e aos santos pela sua
saúde e prosperidade.

Vá até ai ^{para você} ~~comprado~~ ~~comprado~~ ^{Imb Campos}
fazer um trabalho q' sou para o
Epi' dai do axé e o seguinte
Epi' tomou em mão d'elle
11 Akarajés 1 Orobon + 3 Akasais
+ 11 moedas de 100 reis e azeite e
para Epi' Sangi não e' Sa
e elle pede tudo quanto quize
N.B. Tome dinheiro em mão
d'elle para fazer tudo.

Termino enviando o sensem para
Helena Jurina e todos os nossos
escreverem a você.

No mais lembranças de todos os
nossos aqui Fithinha Senhora +
todos da sempre tua mãe

Amiriba

Imagem 16. Continuação da carta. Acevro Ilê Axé Aganju Ixolá.

No candomblé, há as cerimônias privadas, onde só os integrantes da comunidade participam e as públicas, aberta a convidados que podem ser membros de outros terreiros, pesquisadores, jornalistas, simpatizantes ou mesmo curiosos. Todas obedecem a um calendário litúrgico seja para homenagear as divindades ou para as festas de apresentação dos iniciados à comunidade.

Os deuses, as divindades, chamados de orixás, que representam as forças da natureza (água, terra, fogo, minerais), são invocados pela percussão dos tambores sagrados, se apropriam dos corpos dos fieis, para dançar ao som dos cânticos, com vestimentas suntuosas, paramentos e performance própria, assim, fazem a festa que termina invariavelmente com um banquete aberto ao público, quando então os alimentos produzidos ritualisticamente e são servidos a todos.

O corpo, na ótica do candomblé, extrapola a simples condição física ou estética, pois é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, visto como a morada de *orixá* e a porta de comunicação entre os homens e as divindades. O corpo precisa estar saudável, equilibrado, protegido, para que possibilite condições favoráveis para realizações de rituais litúrgicos, além do próprio equilíbrio da comunidade, já que o corpo, na cosmovisão dos praticantes de candomblé, é também um local propício para a transmissão de *axé*, energia vital. Caso ocorra a quebra de normas estabelecidas – os interditos gerais ou pessoais – o neófito poderá sofrer certos desconfortos e, até mesmo, a perda do equilíbrio.

O mesmo se verifica quando Mauss (1974) indica que o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem e que se usado de maneira eficaz, auxilia na realização dos objetivos, assim propõe quatro princípios para classificar o conjunto das técnicas do corpo: a divisão das técnicas entre os sexos; sua variação de acordo com as idades; também em relação aos rendimentos e ordem de eficácia; e ainda em termos de sua transmissão, levando em consideração as tradições que os impõem. Essas técnicas funcionariam para acompanhar o trajeto de um indivíduo no decorrer da sua vida, para analisar o que ele denominou de “homem total”, elencando-as como técnicas do nascimento e da obstetrícia, técnicas da infância, técnicas da adolescência e técnicas da idade adulta para analisar o comportamento humano em todas as etapas da vida, bem como situá-lo mediante ao contexto específico. (HAIBARA; SANTOS – 2016, p. 1 – 2)

Assim, considero que o *egbé* desenvolve uma modalidade particular de saberes e práticas que amplia e ultrapassa a noção atribuída pelo senso comum ao “corpo máquina”, lugar do indivíduo, e passa a um lugar coletivo, daquele que integra e participa liturgicamente da comunidade de terreiro. O corpo dentro da cosmovisão *nagô*, assume a condição de “corpo-

território”¹³, neste caso em especial, um território sensível, ao mesmo tempo que múltiplo e que é concebido como um espaço por excelência do *orixá*, onde este se manifesta através do transe, trazendo em si o duplo, o que é material e o que é intangível, o profano e o sagrado.

Compartilhar a mesma linguagem, valores civilizatórios, postura corporais proporciona aos adeptos da religião uma marca de identidade dentro e fora do terreiro. Estas particularidades são elementos organizacionais e ordenadores na vida social e religiosa destes indivíduos, seja qual for o espaço ou o contexto que interaja com seus pares. Estes terão por hábito posturas hierárquicas que deverão ser cumpridas em quaisquer espaços e circunstâncias extramuros, além de, após a iniciação, verem aumentados seus laços de família, com a família de santo/família de axé passando a ser relacionada e referendada como a família biológica e, em alguns casos não raros, assumindo o lugar vago por esta na vida do indivíduo, aumentando os laços de solidariedade e pertença.

2.2. QUANDO O CORPO É UM TERRITÓRIO!

Nesta seção, considero ser preciso trazer algumas referências e conceitos que fazem parte das áreas de conhecimento das ciências humanas, como a geografia e antropologia, para abordar este tema. Lembrando que tenho como referência a *Episteme Nagô*, o corpo aqui, é o corpo negro, que assume um sentido amplo, onde não se limita a estrutura física de um organismo. A partir desta cosmovisão, a pessoa é constituída de parte material, (*ara*, o corpo) e uma parte imaterial (*emi*, respiração ou princípio vital). Para os *nagô* o corpo está vinculado ao sagrado. Uma experiência com raízes na existência, além de uma contínua renovação. O corpo é composto de cabeça (*ori*) e o suporte (*aperê*). O homem é indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados ao seu destino pessoal. E no suporte estão guardadas a forças que mobilizam e asseguram a existência do indivíduo, estas são desenvolvidas graças a um

¹³ A abordagem que, principalmente a partir de uma perspectiva de gênero, enfatiza o território relacionado à escala primordial do corpo, o “corpo-território”, proveniente principalmente de proposições de pesquisadoras feministas (ou ecofeministas), que atentaram para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência, ampliando dessa forma de tal forma a concepção de território que faz dele praticamente sinônimo de espaço de vida, atribuído às comunidades afrodescendentes. Haesbaert, R. *GEOgraphia*, vol: 22, n. 48, 2020

princípio cosmológico chamado Exu, responsável por dar movimento e equilíbrio ao corpo humano.

Ainda observando a cosmovisão *nagô*, é que Muniz Sodré vai pensar a complexidade do corpo:

Ao mesmo tempo, o indivíduo-corpo é duplo: parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte no visível (*aiê*). É que, para os *nagô*, o universo divide-se em dois grandes planos; o mundo terreno – o *aiê* – onde vive a humanidade; e o mundo ultra-humano – o *orun*, habitado pelas entidades sobrenaturais, os orixás, os ancestrais, todos os seres de espírito, *reais*, embora destituídos de corpo. Mas os dois planos são vividos na cotidianidade dos ritos, o que faz o duplo uma categoria relevante: por exemplo, o corpo físico (*ara*) tem seu duplo espiritual (*enikeji*), que não implica outra consciência, e sim a mesma duplicada. Igualmente, *emi*, princípio vital ou “espírito” faz-se representar fisicamente por *ojiji*, que é a sombra da pessoa. (SODRÉ, 2017, P. 118)

A partir do corpo, do sujeito individual, do indivíduo-corpo, da força vital que nele está contida e entendendo que este pode ser compreendido a partir de outra lógica de ser no mundo, é que reflito sobre a relação estreita entre os corpos das mulheres negras (território-corpo ou espaço-vida), em especial de uma sacerdotisa do candomblé como minha bisavó Agripina, e o terreiro, como espaço de recriação simbólica para que esses microterritórios (corpos) pudessem “existir” e integrar este macroterritório. E de forma ampliada, a relação que também existia com os territórios em que circulavam. Para as duas situações, o corpo é percebido como uma expansão territorial, simbolizando em certa medida, o terreiro em sua expressão microcós mica.

Pensando o território enquanto conceito, tenho como aporte Rogério Haesbaert (2020) que adota a ideia de que este conceito traz contido de fato, a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com os outros. Quando se conhece as particularidades ou a pertinência de um determinado grupo, implica também em localizá-lo territorialmente. É o território que, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito.

Já para Milton Santos, o território pode ser visto como uma materialidade (configuração territorial) cuja apreensão por meio dos sentidos caracteriza-o como paisagem. Como uma forma política e econômica a caracterizar o espaço, categoria, objeto e totalidade social, o território contém subespaços que seriam as regiões. Segundo ele, o espaço contém o território modelado, configurado; o território corresponde aos complexos naturais e às construções/obras feitas pelo homem: estradas, plantações, fábricas, casas, cidades. O território é construído historicamente, cada vez mais, como *negação da natureza natural*. A materialidade do território é, assim, definida por objetos que têm uma gênese técnica e social, juntamente com um conteúdo técnico e

social. Objetos organizados em sistemas e com influência direta no uso do território. Este é usado, reorganizado, configurado, normatizado, racionalizado. Há porções de territórios com objetos e ações, normas (técnicas, políticas e jurídicas), ritmos, heterogeneidades, agentes. Ele acaba por recortar espaço para compreender o território.

A configuração territorial é dada pelo conjunto formado pelos sistemas naturais existentes em um dado país ou numa dada área e pelos acréscimos que os homens super impuseram a esses sistemas naturais. A configuração territorial não é o espaço, já que sua realidade vem de sua materialidade, enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima. (Santos, 1996, p.51).

Verifico então que estes dois conceitos-chave se amalgamam, o corpo e o território se articulam, produzindo uma noção mais ampla, “colocando no centro o comunitário como forma de vida”, permitindo abordar o território em múltiplas escalas, ressaltando a importância da “escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, “primeiro território de luta”. O corpo, e notadamente o corpo feminino e de outros grupos dissidentes, revela a concretude de inúmeras “outras escalas de opressões, de resistências: família, praça pública, comunidade, bairro, organização social, território indígena, etc.” (Haesbaert, *apud in* CRUZ HERNÁNDEZ, 2017:43)

A concepção de “corpo-território” é “uma epistemologia latino-americana e caribenha feita por e desde mulheres de povos originários” e inclui suas posições dentro do que denomina “novos olhares ecofeministas desde o Sul” (que inclui o “Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo”, criado em 2012). HAESBAERT, 2020 – P. 6

Assim reflito sobre uma perspectiva que parece-me indissociável, que é a do corpo-território, sendo o feminino como território primeiro da humanidade, um território do/no corpo admitindo várias territorialidades como o ventre materno, o útero; também a noção de corpo-terra, que reproduz-se assim uma concepção recorrente que, em muitas sociedades, enaltece a “maternidade” terrestre e concebe a Terra como um grande ser vivo que “nos pare” e “nos nutre”, num amálgama indissolúvel entre homem e “natureza. Esse papel “maternal” da T/ terra é concebido como a “mãe de todos os deuses”, numa clara ancestralidade matriarcal, fazendo referência a um sentido mais espiritual.

A dinâmica de vida cotidiana de Vó Agripina, a partir de seus deslocamentos, como mulher negra, ialorixá, quituteira de tabuleiro, me faz pensar sobre a representação simbólica de seu “corpo-território”. um corpo que era físico, material mas que também se traduzia em corpo espiritual, uma vez que este era sagrado, por ser morada do orixá, um corpo-território múltiplo, pois que continha as especificidades atribuídas ao intangível, ao mistério pelo qual já passou o iniciado e mesmo tempo, à matéria. Me inspiro pelo pensamento da historiadora Maria Beatriz Nascimento, por sua proposta de construção de um “território (novo) existencial e físico” e na sua

afirmação de que “onde eu estou, eu sou!”, para abranger a potencialidade da agência daquela mulher.

Trata-se de grupos cuja existência se deve a essa relação indissociável de seus corpos/afetos com os espaços de vivência cotidiana, rompendo, relacionalmente, com a visão dicotômica entre materialidade e espiritualidade, sensibilidade e consciência, natureza e sociedade e, obviamente, corpo e espírito, pois a concepção de corpo/corporeidade embutida nesses “territórios-corpo” é profundamente moldada, também, por um conteúdo simbólico ou, se preferirmos, espiritual. (XAVIER, 2022, P. 356)

2.3. O Árá-Egbé: Um corpo coletivo gerador de Axé !

A partir das premissas ocidentais, o ser, o indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. Assim também como é proposto por Mauss (1974 [1925]), o corpo é o primeiro objeto e meio técnico à disposição do homem, cuja técnica consistiria em o “ato tradicional”, usar o corpo a partir de atos simples, naturais, porém preocupando-se com a transmissão e a tradição. O corpo é lugar-zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define um outro, seja coisa ou pessoa. O corpo serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões.

Para os *nagô*, esta concepção é também válida quando entendemos que o sujeito só o é, enquanto vetor de sua potencialidade (axé) que age para integrar-se coletivamente. Como se fosse um sujeito coletivo, como é o caso do grupo, resultando em uma outra categoria de análise que é a *corporeidade*¹⁴, uma coleção de atributos de potência de ação, diferente dos atributos individuais, do mesmo modo que um grupo é diferente dos seus membros constitutivos (SODRÉ, 2017).

Nas comunidades tradicionais africanas, de onde boa parte dos escravizados sequestrados para o Brasil, é oriunda, havia no período pré-colonial, uma outra cosmovisão vigente. Nesta, as ações do sujeito derivam da participação comunitária. Uma tese que se conecta a uma manifestação da concepção clássica do indivíduo em relação à comunidade, expressa pelo ditado: “Somos, logo existo”, em contraposição à afirmação cartesiana euro-estabelecida: “Penso, logo existo”! (OYERONKE, 2019, P. 214)

É neste sentido, de organização comunitária, coletiva, que valida o indivíduo a partir de seu pertencimento no grupo, que se constitui o que proponho nomear de corpo-coletivo ou *àrà*

¹⁴ O si-mesmo corporal - em que o instinto é figurado como um “centro de interpretação” - dá margem à noção de *corporeidade*. Esta não se refere à substância da carne humana como entidade pessoal e interiorizada, mas como uma “máquina” de conexão das intensidades num plano imanente do grupo. (SODRÉ – 2017, P. 106).

egbè. O compromisso coletivo se antepõe ao sujeito na sua individualidade. Uma cosmo-percepção que estruturou a conformação dos terreiros, o modo de vida de seus integrantes, deslocando neste contexto, ainda que simbolicamente, a noção de inferiorização e hierarquização de gênero em relação a mulher, sobretudo potencializando o sistema de senioridade, que fora destituído pelos colonizadores europeus em África.

A partir de uma concepção Matripotente ou Matrigestora, o poder feminino bem como a senioridade são peças-chave. Quando os nagô atravessam o oceano Atlântico e tornam-se “Amefricanos” (Gonzalez, 1988; 2018), recriam suas comunidades originárias, adotam uma visão materno-centrada, que ganha novas perspectivas, não estando necessariamente ligada à gestação físico-uterina, mas, sim, a todo um conjunto de valores e comportamentos de gestar potências e a permanência comunitária. Estes princípios são constitutivos em uma comunidade de terreiro, onde se tem por premissa que “uma criança não filha de seus pais e sim de toda comunidade”. É função social do terreiro educar, não importando o gênero de quem está na liderança. Restaurando dessa forma na diáspora, uma visão não generificada dos sujeitos. Todos, sem exceção, têm contidos em si, o princípio feminino.

Assim, a *Ìyá*, a mãe, está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que se pode descrever como princípio matripotente. A Matripotência se refere aos poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador que gesta e acolhe as potências individuais, contribuindo para a conformação de uma *egbé* (OYERONKE, 2019). Entendendo a partir disso, o por quê das minhas ancestrais terem instituído os terreiros como lugar de “retorno”, de acolhimento, de geração de potência, de axé.

Nesse sentido, o corpo-coletivo ou *àrà egbè* é um conceito fundante do terreiro. Não se trata só de um espaço físico, mas também de um território material e espiritual, inscrito e representado a partir do próprio corpo de uma *iyá*, da mãe. Assume a forma de um corpo vetor que liga toda a comunidade, construindo o coletivo, o comunitário. Numa perspectiva afro-referenciada, o corpo-coletivo é contra-hegemônico em essência, pois que ele organiza, une, aglutina os seus ao mesmo tempo que se retroalimenta com potência do axé produzida pelo afeto dos integrantes do grupo. Assim, a formação de *àrà egbé* escapa ao tentáculo do racismo, já que este por sua vez opera na fragmentação.

Assim, é possível compreender que minha bisavó Agripina e suas ancestrais, em certa medida, organizavam-se em torno deste conjunto de pensamento, portanto, um compendio filosófico *nagô*. E para além do pensamento, elas utilizavam também seus corpos-territórios, a

espacialidade do terreiro, como uma tecnologia de agregação de gente. Ao contrário do que se apregoa no ocidente, que é acumulação de bens. Observando a partir desta lógica, o terreiro é um núcleo civilizatório no Brasil.

[...] o que significa pensar coletiva e anonimamente, algo que se poderia designar como *pensamento-corpo*. Esse pensamento traduz-se em intensidades individualmente apropriadas, embora sempre relativas a uma unidade como num cântico *nagô* que convoca a aglutinação, o *faraimará*, ou seja, “todos num só corpo” (noção, aliás, presente em várias passagens da Bíblia, mas sem a automatização corporal). Essa aglutinação implica o próprio conceito de corporeidade. (SODRÉ – 2017, P. 106)

Os conceitos fundantes do terreiro, não constituem meras abstrações. Eles indicam uma lógica outra de pensamento e também de interagir com o mundo. É possível identificar essas particularidades na fala de Mãe Raílda de Oxum, filha de Vó Agripina, quando conta do relacionamento ético que minha bisavó mantinha com as outras autoridades religiosas que integraram a comunidade de terreiro no passado. Aqui ela traz um breve relato de como era a amizade de minha bisavó com mãe Menininha do Gantois:

[...] *“mas ela não tinha família, minha Mãe Agripina só teve um filho, que foi Fernando, e ele fez santo com minha Mãe Senhora, lá na Bahia, né? Depois que ele morreu, e ficou só Mãe Filhinha de Oxum, Osun Indá, era de Ipondá, e ela vivia com a ajuda das pessoas. Uma pensão muito pequena que o Fernando, o filho, deixou, e as pessoas que ajudavam. Minha mãe Menininha mesmo morou aqui no Rio, ela me contou que minha Mãe Agripina já estava à frente da casa, mas com muita dificuldade, então ela atendia muita gente, pessoas com posses e separava o dinheiro do jogo de búzios para Mãe Agripina, ela mandava entregar aqui em Coelho da Rocha. Ela separava uma parte do dinheiro que recebia com o jogo de búzios e ajudava a minha Mãe Agripina. Foi assim que ajudou a construir [o barracão], que não era tão grande assim como está agora.”* (Entrevista concedida por Mãe Raílda, no Ilê Axé Opô Afonjá RJ, em 01 de agosto de 2021).

Como era hábito entre elas, a troca de cartas, existe uma em que Mãe Menininha do Gantois auxilia Vó Agripina nos cuidados com filhos de santos, orientando-a no procedimento a ser realizado com eles. Assim como pai Tobi Obá já havia relatado, mãe Raílda também salientou que Vó Agripina só tinha aprendido a jogar com quatro búzios e aos “pés” do santo, por isso recebia auxílio de suas irmãs que sabiam jogar com dezesseis búzios e também eram mais experientes. Mas nem por isso era menos considerada pelos membros do terreiro, segundo eles, ela fazia coisas de arrepiar com aqueles quatro búzios, “saísse você debaixo deles pra tu ver só!”

M. MENININHA

Salvador 9 de Setembro 1957

A boa Irmã Agripina, Saude
em primeiro lugar meus Parabens
recebi a sua cartinha pelo que fique
bastante satisfeita com a noticia
Deus, Ouriscala, Rangô, Oxum,
que lle de forças, e Saude para
recoler, outras tantas e sair bem
com fé em Deus. Quanto ao
a pessoa que a Senha pede para
ver o que tem a Vanda, ella não
tem nada, tem é santo, precisa coi-
da antes tem que dá um frango, a
eiser, com 7 acaças, 7 acarages, e
farofia de azete, preparar para esci-
e depois deste trabalho cuidar do san-
to, quem saiu foi Inhansã, e
Oxum, o santo dela quer ser fe-
to e sem demora, o rapaz que
a Senhora pediu para ver o que
ele tem, ele tem um Eiquin bu-
ruçu, é quem faz ele, ter estes ataques,
preciza despachar este Eiquin, e cui-
dar de Obaluahê e Ossãnhê

Imagem 16: Carta enviada por Mãe Menininha do Gantois á Mãe Agripina. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

e o mais Deus, e Nossa Senhora
 que de anos de vida, com saúde
 e paz, para a senhora e todos seus
 Ouriscalá, Rangó, Oxum, Ogum
 que proteja a senhora e todos seu
 eu graças a Deus, estou em paz
 Lembranças para a Senhora
 minha Irmã Filinha, Cantu
 e todos d'ahi
 abraços da irman
 para a senhora e a irman
 Filinha

Menininha

Escolástica Nazareth
 alto do gantois 23^o
 Federação
 Salvador

Imagem 17: Carta enviada por Mãe Menininha do Gantois á Mãe Agripina. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

No bilhete a seguir, enviado a Vó Agripina por Mãe Regina Bamboxê, uma importantíssima líder religiosa da região, amiga da Iyalorixá e que tinha o cargo de Iya Efun () lá no Opô Afonjá, há um convite e uma solicitação. Neste, Mãe Regina a convidava para participar do presente que daria a Iemanjá por ordem de Oxalá e solicitava que ela levasse os “meninos”. Estes, a quem ela se referia, eram os ogans de Vó Agripina que poderiam tocar atabaques durante o festejo.

É interessante observar que as ações dessas líderes era sempre na direção da união entres os integrantes das casas, que apesar de pertencerem a casas distintas, muitas vezes até mesmo de nações diferentes, prezavam pelo bem comum e pelo mais importante, a presevação do culto.

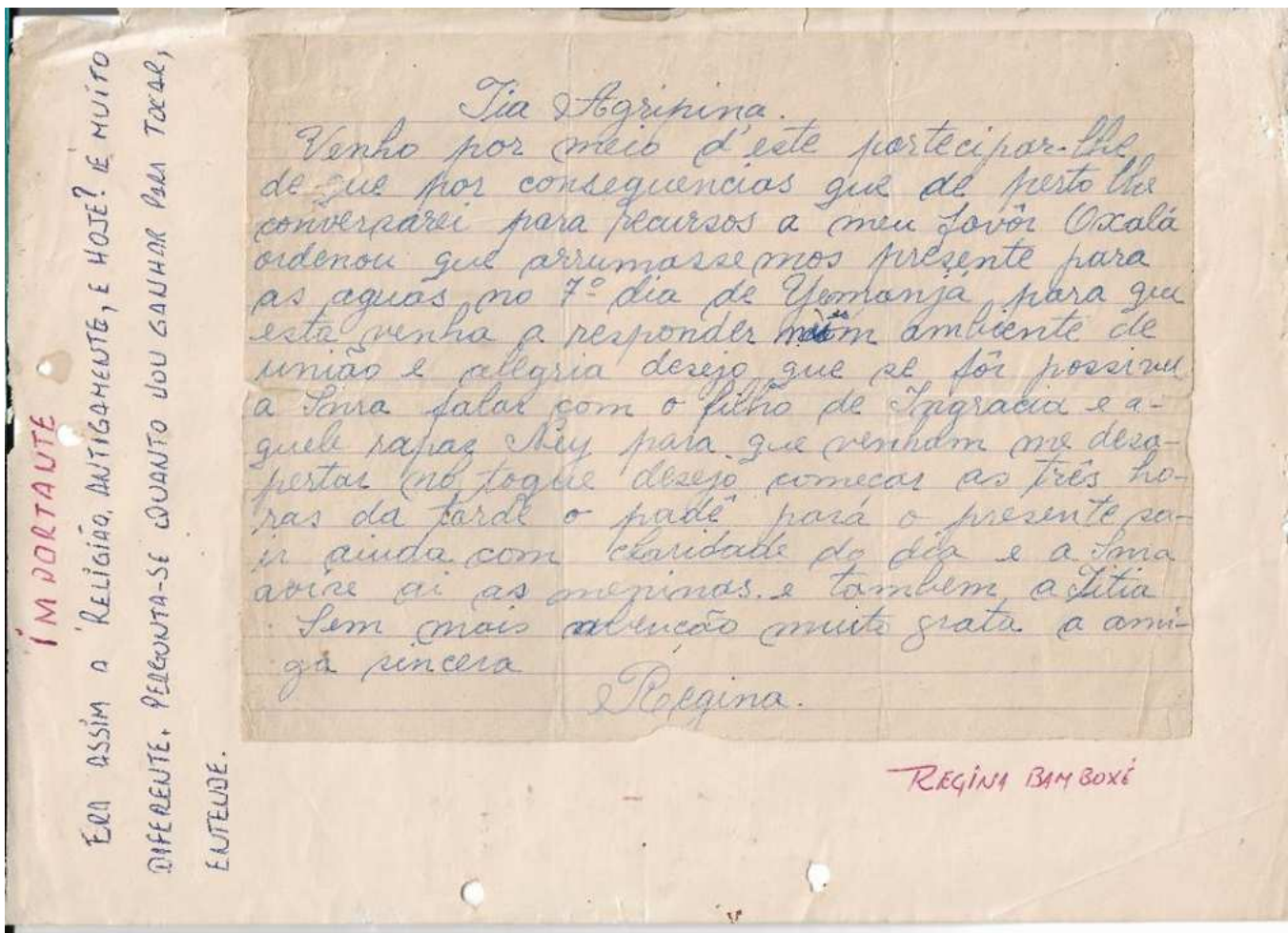


Imagem 18: Bilhete de Mãe regina Bamboxê à Mãe Agripina. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

O espaço nessa perspectiva, é fundamental para aqueles que não são contemplados pela hegemonia ocidental, os que são oriundos das classes populares, os que não têm casa, os que precisam da terra para plantar, os nagô de terreiro, que valorizam o espaço como lugar de depreendimento de força (axé), de potência, do poder de realizar. Espaço como categoria fundamental para as lideranças negras, que buscavam um modo de retorialização, em função da diáspora atlântica, através da conformação dos espaços de cultos.

Para esses sujeitos, o território é ao mesmo tempo extensão e atravessamento de seus corpos. Eles são e estão. E quando unidos num só corpo (*faraimará*), agregados, geram potência necessária para existirem. Para esse grupo, a vida ou modo de desenvolvá-la, se dá através coletividade.

Dessa forma, é imperativo aos integrantes de uma comunidade nagô a preservação da cultura que os referencia, cujos aspectos constituem em valores civilizatórios para grupo. É fundante nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as indígenas, africanas e afrodescendentes, a importância do corpo. O corpo é o local da memória, nele se dão os rituais, a reelaboração das tradições aprendidas, como se nele se grafasse a memória fosse grafada, registrando-a, transmitindo-a e modificando-a dinamicamente. Nessa perspectiva, o corpo que envelhecer e ser guardião da memória, constitui em grande honra na comunidade.

2. ASSIM EU APRENDI COM OS MEUS MAIS VELHOS!

Neste capítulo vou me aproximar mais dos interlocutores que falam nesta pesquisa. São os meus mais velhos! É a partir de suas narrativas que apresento o sujeito desta dissertação, Vó Agripina. Alguns documentos que fizeram parte daquele cotidiano do terreiro e consequentemente, da vida da matriarca, também estão aqui expostos. Nesta seção também, reflito sobre a escrita do terreiro, a oralidade. Proponho pensar sobre outros modos de resgisto, a partir da dinâmica do terreiro. Por fim, reflito como oralidade, memória e ancestralidade, conceitos chave para uma cosmovisão nagô, estão presentes na comunidade religiosa do Ilê Axé Opô Afonjá Rio de Janeiro.

No contexto do terreiro, aprender com os mais velhos significa sobretudo, escuta e observação atentas. Uma ação não linear, que não gera respostas cartesianas, tão pouco atende ao binarismo formal: ensinar-aprender. Está para além disso! Aprender na comunidade religiosa de candomblé, significa impregnar de sentido a prática de vida cotidiana. Não como mera repetição, mas sim como algo que se encontra incorporado ao saber-fazer da própria existência.

Assim, a oralidade surge como ferramenta primeira na cosmo-percepção de terreiro. Como já mencionei nesta dissertação, a Palavra obtém o status sagrado. Mas não só, ensina-se também através do silêncio. Há momentos em que calar, é ensinamento! No prefácio do livro *As nações Kêtu*, de Agenor Miranda Rocha (2000), o pesquisador Muniz Sodré se utiliza do seguinte provérbio sudanês: “Se a fala constrói a cidade, o silêncio edifica o mundo.” Segundo ele, esta máxima representa toda uma atitude generalizada na África e em sua diáspora quanto a importância da comunicação. Indica que há uma valorização ética no ato de silenciar, apresentando como espaço de esclarecimento e da seriedade, enquanto à fala se atribui o perigo da ação leviana, promotora de confusão.

Apenas o “perigo”, fique bem claro. O homem que vive a tradição não é mudo, nem silêncio deve ser entendido como mera ausência de verbo. Pelo contrário, silêncio é a realidade que engendra o verbo, que dá à luz a palavra, por ser a força que conduz o indivíduo à sua própria interioridade e à eclosão de uma verdade. Silêncio é coisa de “dentro”, palavra é coisa de “fora” – no jogo ponderado dos dois espaços se faz a comunicação equilibrada do mundo. (Sodré *apud* Rocha, 2000, p.9)

É possível também encontrar referência sobre o modo de se comunicar do sujeito africano e de seus descendentes, em Amadou Hampaté Bâ. O mestre da tradição oral malinense, que nos ensina que sempre que tomamos como referência a tradição em relação a história africana,

estamos nos valendo da tradição oral. E que será inviável qualquer tentativa de penetração na história e no espírito dos povos africanos que não seja por esta via. Em que se apoie na herança dos conhecimentos de toda espécie, que são transmitidos de pessoa a pessoa, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras. (Hampaté Bâ, 2011, p. 167)

Ainda sobre esse tema, Hampaté Bâ (*idem*, p. 169) nos diz que:

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem.

A partir das considerações tecidas por esses teóricos, é possível compreender o caso do yoruba, enquanto língua e matriz cultural, que é praticado no terreiro. Acentua-se que este é um instrumento para a comunicação entre as pessoas em uma sociedade em que tudo o que se faz tem o apoio de rezas, cânticos e declamações nessa língua. Aqui, transmissão e manutenção da tradição é fundamental. Quando usado corretamente, assegura, consagra as normas do candomblé, mas, se usado incorretamente, origina vícios de linguagem e desfigura o próprio idioma, podendo inclusive, comprometer o fazer ritualístico.

TURNER (2008) também encontrou entre os *dogon* essa mesma imputação sagrada dada à Palavra. Segundo ele, não se podia reduzir a compreensão da palavra naquela cultura apenas analisando de forma denotativa. Era preciso observar o contexto em que se fazia uso da palavra.

E observando como se dão de maneira empírica os aspectos de transmissão e manutenção dos conhecimentos numa *Egbé*, é que pude refletir sobre a importância fundamental da Memória neste contexto. Considerando a princípio, o caráter ágrafo, das comunidades de candomblé, cuja conformação foi elaborada por sujeitos negros escravizados e seus descendentes, destituídos dos saberes formais e de direitos civis, é no mínimo instigante, compreender como este arcabouço cultural e histórico, se constrói e se mantém até aqui, sem que fizesse parte a historiografia, sem estar incluído nas memórias do pós-abolição. Afinal, esses aspectos estão imbricados com a

constituição de um período da cena nacional em que se conforma a república do Brasil. O atravessamento do racismo fica explícito.

A antropóloga Lélia Gonzalez (2018), travou esse debate em que ela criticava o lugar da sujeição relegado ao negro brasileiro, determinado pela lógica da dominação racial que visava domesticar. E que a partir deste raciocínio, era compreensível que a sociedade achasse natural retirar-nos o protagonismo social, não incluir e tão pouco valorizar a cultura afro-diaspórica, bem como silenciar as falas desses sujeitos. Neste contexto e nos termos de Lélia, a Memória não emerge. Então ela reivindica: “Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, e aquele que não tem fala própria, e a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa”. (GONZALEZ, 2018, p. 193)

Pensando que a memória para esses sujeitos, se verte através da oralidade, observo que há uma construção de história fragmentada. Por vezes, deixa rastros, indícios, como no caso de minha bisavó Agripina, e que paradoxalmente ela integra o *arà egbè*, faz parte do corpo coletivo. Os saberes da matriarca se encontram na esfera do vivido, algo orgânico, sua agência, suas estratégias de ser/estar no mundo vêm do campo da experiência. A intencionalidade para que houvesse transmissão, continuidade daquelas práticas de terreiro, ainda que dispondo apenas da oralidade, tem ligação direta com a memória. Configura também uma tecnologia da ancestralidade, uma preocupação em lembrar daquilo que não pode ser esquecido.

Assim, a oralidade é uma escrita negra. Mas não só, pois integram também essa escrita: a observação, a culinária ancestral, o tecer, os bordados manuais, as tranças nos cabelos, o moldar cerâmicas, construir colares com miçangas, os cânticos, as rezas, o manipular as ervas sagradas, as indumentárias rituais, as danças dos deuses, o jogo de búzios... É uma escrita plural. Nela estão inseridas as diversas formas de expressão e de comunicação. Essa multiplicidade, que no passado confundia os senhores e hoje, desnorteia as autoridades, o racismo não deu conta de exterminar.

Pensando nos meus ancestrais, é incontestável que aqueles não tiveram garantido o direito de contar suas próprias histórias. As memórias que eles são, estão em parte narradas neste trabalho, através das cartas, fotos, notas de compras e entrevistas. Como nos ensina Pollak (1992), se tratam de Memórias Subterrâneas que irrompem no momento oportuno. Aqui, recuperar o passado, a experiência da dor e do trauma advindos da colonização (Kilomba – 2019), experimentados pelos africanos e seus descendentes no Brasil, pode ser uma forma insurgente de se reivindicar sua contribuição na constituição histórica.

Gayatri C. Spivak (2010) propõe uma questão: “Pode o subalterno falar?”, mas ao final do artigo, a autora responde: Não! E acrescenta à sua hipótese que, “se no contexto da produção colonial, o subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda

mais profundamente na obscuridade” (Spivak, p. 28). Mas essa resposta objetiva, não deve ser interpretada de forma simplista, como se ela estivesse afirmando que o subalterno - grupos marginalizados e oprimidos – não pudesse de fato falar ou tivesse que recorrer ao discurso hegemônico para fazê-lo. A autora aqui refere-se ao fato de a fala do subalterno ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca na posição de reivindicar algo em seu nome. Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas se pode trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais ele possa se articular e, conseqüentemente, também ser ouvido.

Nesses termos, as lembranças que permeiam a construção da trajetória de Vó Agripina, são tópicos que estão imbricados com a própria história daquela comunidade. Aquelas formulam o modo de vida, do integrante e do próprio terreiro. Nesse sentido, falar de memória é falar de poder! E em alguma medida, todos os negros estão negociando existências! (SILVA, 2022)

Ao compreender que essas memórias são ancoradas também na oralidade, elaboradas a partir de ferramentas ancestrais, que são de fato uma escrita negra, encontrei nos conceitos de *Afrografia e Oralitura*, cunhados pela doutora e ensaísta Leda Maria Martins, o aporte teórico para lidar com elas. A partir dessas duas chaves teóricas, incorporei a este trabalho uma distinção epistemológica para a pluralidade contida na escrita negra.

Na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas ágrafos africanos inseminaram o *corpus* simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas. [...] Com nossos ancestrais vieram suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real. As culturas negras que matizaram os territórios americanos e *modus* constitutivos, evidenciaram o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e os gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e expressão, coreografando a singularidade e as alteridades negras. (MARTINS – 1997, p. 25 – 26)

Assim, seguindo uma linha Ocidental de raciocínio, onde a escrita é privilegiada como lugar de memória, o oposto é que as *afrografias* compostas por meus mais velhos e pelos ancestrais, ocupam um lugar de preterimento, um não-lugar, no que tange a produção de conhecimentos, na produção da sua própria história.

Como que em uma correção a esta distorção de pensamento, Martins (2021) apresenta:

Conceitual e metodologicamente, *oralitura* designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, das histórias, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura de dicotomia entre oralidade e a escrita. A

oralitura é do âmbito da performance, seu agenciamento, e nos permite abordar, teórica e metodologicamente, os protocolos, códigos, os sistemas próprios da performance, assim como o *modus operandi* de sua realização, de sua percepção e afetações, assim como suas técnicas e convenções culturais, como inscrição e grafia de saberes. (MARTINS – 2021, p. 41)

3.1 – Sentei-me e ouvi o que tinham para contar!

Aqui, a escuta foi método. Neste trabalho, foi sobretudo fundamental, ouvir. As narrativas que foram produzidas sobre minha bisavó Agripina, sobre a comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá retratam o cotidiano da matriarca, de sua relação com os filhos de santo e amigos durante o período em que estes constituíram e estabeleceram suas vidas no Rio de Janeiro. As/os sujeitos/as que dissertaram sobre ela, por vezes não puderam falar, por ser segredo, por ser sagrado (talvez movidos pela emoção) ou não se lembraram de fatos e detalhes mais específicos que pudessem referenciar a Iyalorixá. No entanto, em suas falas, uma característica aparece de forma incontestável: a capacidade que ela tinha de agregar, de reunir, de juntar os seus. Ora, não teria ela produzido uma agência contra hegemônica, face ao racismo, uma vez que fragmentar se apresenta como eficiente estratégia?

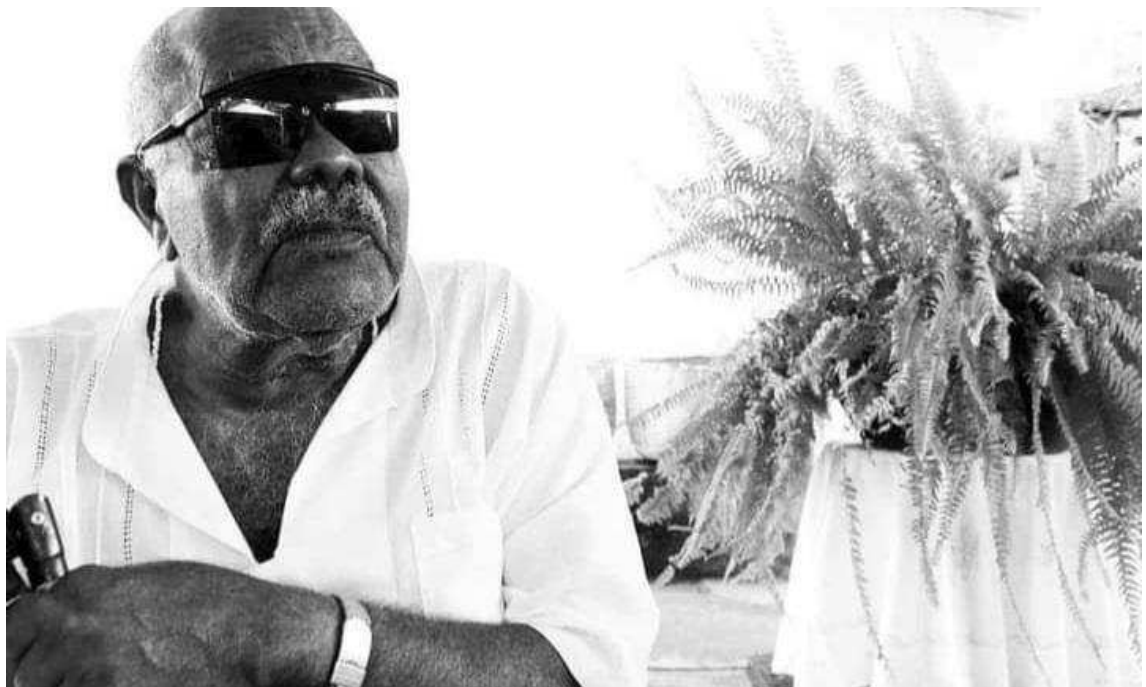


Imagem 19: Ogan João Batista dos Santos, pai Tobi Obá. Acervo – Personalidades Antigas do Culto – Facebook-Perfil: José Claudio Gomes.

O ogan João Batista dos Santos, pai Tobi Obá, era filho do orixá Oxóssi e fora confirmado ao posto por Xangô Aganju de mãe Agripina, em 1959. Era uma verdadeira biblioteca viva, pois que detentor de uma memória invejável. Seus escritos, poemas, fotos, cartas recebidas por mãe Agripina, recibos de compras para o terreiro, livros ata e tantas outras fontes remontam o acervo que ele construiu sobre a matriarca e sobre a comunidade do Opô Afonjá. Ele contava que havia chegado de Salvador ao Rio de Janeiro em outubro de 1952 com o mesmo objetivo que os outros conterrâneos, ascender na vida. Conseguiu um emprego nas Lojas Americanas e foi morar no Méier. Logo fez amizade com outros baianos do bairro. Dona Joventina, uma quituteira que vendia doces na esquina do Cinema Paratodos, no Méier e os integrantes da família Lobo, em especial o senhor Alberto. Em comum entre eles: eram praticantes do Candomblé! Apesar dos insistentes convites por parte dos amigos, o jovem João não se interessava em conhecer o terreiro situado na Baixada Fluminense. Dizia que só queria se divertir e namorar. Eis que depois de alguns anos pai Tobi Obá adoeceu e perdeu o emprego. Enquanto convalescia de uma severa pneumonia, tinha delírios de febre, sonhava com um grupo de pessoas vestidas de branco, carregando jarros com água e caminhando no entorno de uma casa. Calou-se, não contou a ninguém. Foi amparado pela proprietária da casa em que morava e pelos baianos com os quais tinha feito amizade. Ao se restabelecer, resolveu ir à comunidade religiosa em Coelho da Rocha.

_ Passado algum tempo e devido a insistência de Joventina e Alberto, resolvi ir com eles conhecer o candomblé. Foram conosco seu Almiro Lobo e dona Hilda, sua esposa. Lá fomos nós. Lembro-me que era o segundo domingo de outubro de 1955 e ao nos aproximarmos do local, para minha surpresa, avistei exatamente o que eu havia visto no “delírio/sonho”. Perguntei a Alberto o que significava aquilo, então ele me disse ser a Procissão para Oxalá. Quando chegamos, uma senhora veio nos receber e limpar nossos pés, tal qual eu havia “sonhado”.

_ Fui apresentado às donas da casa como visita, D. Agripina e D. Matilde. Mandaram que eu me sentasse naqueles bancos, mas eu não entendia nada do que se passava naquele ambiente, tão estranho pra mim. Todos vestiam branco tão bonito! E de repente vi uma manifestação no corpo de uma pessoa que lá estava, então descobri que se tratava de Oxalufan¹⁵. Disse a todos que lá estavam que era a última festa pra ele naquele lugar. E que partir daquele momento teria que ser na casa nova. Aí Alberto me explicou que estava sendo construído um novo barracão para abrigar as celebrações para os orixás. Ao final da função, eu retornei para o Méier.

_ Passado uns meses fui convidado a tomar parte de uma romaria. Mãe Agripina fazia uma procissão todo ano, sempre que terminava o odun, as festas dos orixás celebrados na casa, ela fazia essa romaria. Era uma missa na cidade, na igreja de N. S. do Bonfim, em São Cristóvão

¹⁵ Orixá responsável pela criação do mundo, que veste branco. Tem ligação com o elemento ar. No Brasil é sincretizado com N. S. do Bonfim.

e outra missa em Coelho da Rocha. Era gente, viu! Os que vinham da cidade se encontravam com aqueles que já estavam em Coelho da Rocha na Presidente Dutra e faziam aquela festa com muita gente, com muita gente. Quem vinha da cidade, vinha batucando e fazendo algazarra pelo caminho. Dali seguia pro Terreiro e então, era uma festa o dia todo, com dança de dois, samba de roda, cerveja e comida, era festa dia e noite.

_ Nós tínhamos um alabê¹⁶ que participava da romaria de Mãe Agripina, era o pai Pedro Pandorga, ele era muito alegre, parecido com aquele pode ser que ainda tenha por aí, mas igual a ele eu nunca vi. Ele pegava aquela tropa na romaria, de chapéu na cabeça e vinha a frente comandando, cantando, mas cantando mesmo na rua. Era um alabê que cantava muito bem, filho de santo do Afonjá de Salvador. Era pai pequeno do falecido Reynaldo de Ayrá. Aí que fui ter intimidade com Edgar, tia Filhinha, mãe Agripina, Atháide, Gervásio, Marcelina e assim conheci a cúpula.



Imagem 20: Mãe Agripina e Tia Filhinha sentadas junto ao poço do terreiro, ao final da romaria em 21 de dezembro de 1947. Acervo Ilê Axé Aganju Ixolá.

_ Só fui voltar a Coelho da Rocha em 1957. Era muito jovem e só queria saber de namorar (risos). Era exatamente dia 29 de junho, dia em que tradicionalmente se festeja Xangô, nos cultos afro-brasileiros. Cheguei lá, mas não entrei, fiquei junto ao senhor Almiro assistindo a noite de lua cheia. Para meu espanto, o meu amigo, o senhor Alberto Lobo veio lá de dentro e me fez a seguinte pergunta: “Xangô manda lhe perguntar se você aceita ser ogan dele?” E eu fiquei surpreso e disse-lhe não saber o que viria ser isso, mas se “Ele (Xangô) acha que eu mereço, aceito!” A partir dali foi aquela festa, fui levado para dentro do barracão aos gritos de “Kaô

¹⁶ Título que designa o chefe da orquestra de dos atabaques, também responsável por entoar os cânticos durante o culto.

Kabiecile” nos braços quatro pessoas, aquilo representava o início do processo da minha iniciação na religião. Fiquei atordoado com tudo aquilo, sem entender muito bem, mas muito feliz e emocionado. Me sentaram numa cadeira ao de lado de Xangô e todos vinha me cumprimentar, me tomavam a benção. A partir dali, passei a ser mais um integrante da família Axé Opô Afonjá e nunca mais deixei de comparecer na casa de Xangô.

_ Mas eu não deixava Coelho da Rocha, toda quarta-feira era patente. A Mãe Agripina fazia toda quarta-feira, com muito prazer um jantar, se você comesse, você se babava, era uma ponta de agulha, muito bem cozida com todos os legumes. Muito bem feita. A ponto de Fernando, um dos grandes da casa, ogã de Oxum, Ade Oxum, colocar o apelido de 365 dias, porque era toda quarta-feira, vinha gente de longe pra comer aquela comida. Se podia contar que quarta-feira aquilo lá tava cheio de gente. Era muita gente, amigos, conhecidos, filhos dos conhecidos, era gente. Todos vinham saudar Aganju, servindo ao orixá no seu dia, sua iguaria preferida, o amalá¹⁷.

Os relatos dão conta de que a roça de Xangô lá na Baixada Fluminense foi construída com muita dificuldade. A princípio, Xangô ficava abrigado num barraco cedido por uma irmã de santo de mãe Agripina. Quando ela se estabeleceu lá, não havia água encanada, foram feitas construções muito improvisadas com madeira e sapê, até que se edificassem cômodos de alvenaria. Ela e sua irmã Matilde, a tia Filhinha, contavam com a boa vontade dos irmãos, filhos e amigos solidários ao Axé.

Pai Tobi Obá, guardava algumas dessas lembranças:

_ Era uma época difícil. Não tínhamos água encanada, esgoto, então todos que iam chegando, tratavam logo de cumprir uma tarefa, sem cara feia, sem aborrecimentos. Os homens iam puxar a água no poço, para encher os toneis, para o gasto diário. Outros iam buscar água para beber com suas latas na cabeça. Cada um com uma tarefa, todo mundo trabalhava igual.

Quando foi construir a cozinha e em seguida os quartos dos santos, usou-se a mesma dinâmica. Boa vontade e contribuição de todos:

_ Aí em 1957 eu conheci Clarice de Oxóssi, o marido dela, muita gente que foi chegando. Foi quando um dia Clarice levou o marido dela lá. O marido de Clarice era comandante do Loyd brasileiro, ele era maçom, o comandante Nabor Feitosa. A mãe Agripina disse: traz ele pra cá. Na outra semana ele foi. Ali na frente do terreno da roça tinha vala negra. Uma dificuldade para entrar. Mas ele chegou pra falar com ela.

_ A senhora sabe mãe Agripina, sou um homem, sou um comandante, e essa mulher veio pra cá e ficou boa, “não sei o quê”, mas quando chego em casa a mulher parece que está doente, a mulher arria, encontro ela de saia comprida, de pé descalço, na beira da tina lavando roupa pela calçada, a senhora dá um jeito! A dona Nair foi quem trouxe ela pra cá, disse que era

¹⁷ A comida preferida de Xangô. Iguaria preparada com quiabos frescos, camarão seco e azeite de palma.

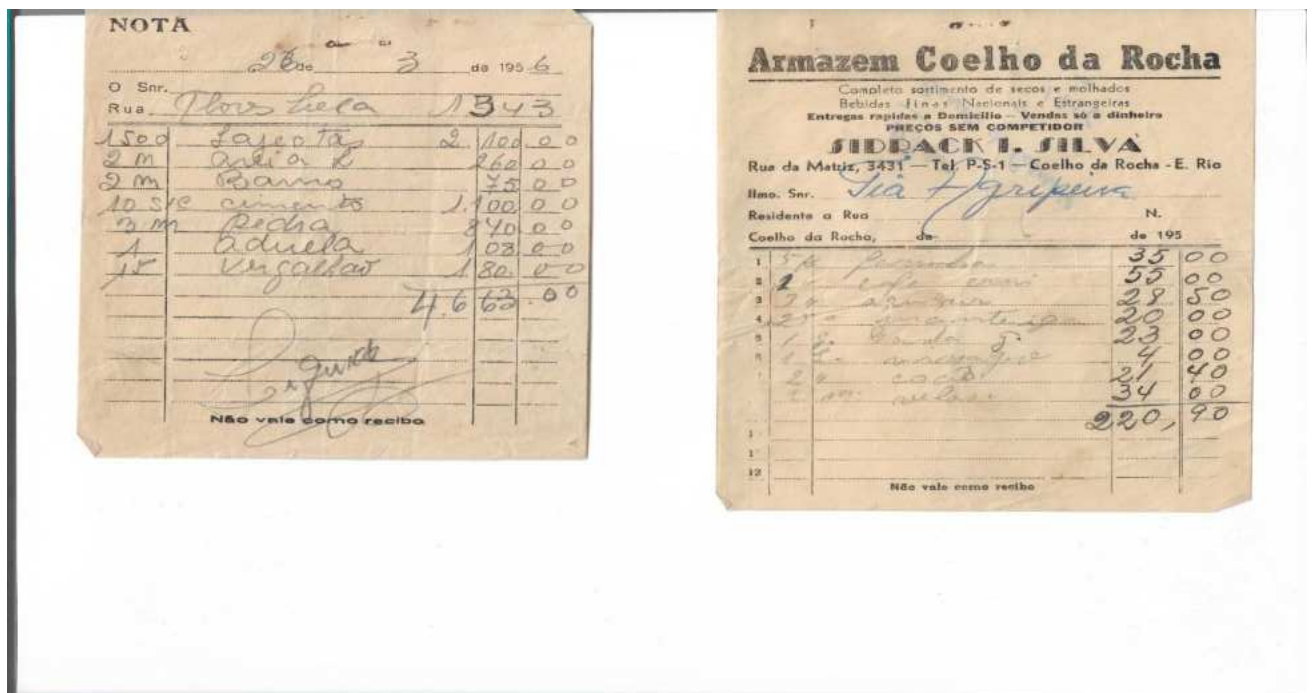
negócio de santo, a senhora tem que dar um jeito!

Mãe Agripina olha pra ele e fala com aquele jeito dela, com aquela modéstia e diz:

— É meu senhor, eu dou o jeito. Mas eu não posso fazer o que tem que fazer porque eu não tenho uma cozinha!

Ele olhou e disse: Não tem problema, vamos fazer uma lista! Vamos fazer a cozinha! Reúne todo mundo na sala. Aqui toma a minha parte, Nabor Feitosa! Naquela época, 1957, era 100 cruzeiros. E olha! Domingo, sábado quando eu chegar aqui, quero esse material para fazer a cozinha. E deixou a relação: pedra, ferro, cimento, tijolo e tudo. A velha disse, oxê! Sungou a saia na cintura e se virou. Foi à casa do homem construiu aquilo tudo ali, seu Daniel (pedreiro).

E falou a ele tudo o que queria ali, tirando do bolso o que tinha arrecadado. A mesma coisa foi quando ela construiu aquele barracão novo. Xangô chegou e disse tudo o que queria que fosse feito ali. O barracão, aquela sala, os quartos, até aquele sobrado. Ela meteu a mão no bolso, angariava doações e meteu os peitos. Foi lá limpou aquilo tudo, roçou o terreno e construiu aquela casa. Ela meteu os peitos e “vamo que vamo”. E fez! Tudo pronto, baiana! Quarto de Iyawo, quarto de axé, quarto pra descansar o corpo lá na frente. Do outro lado ele fez o outro quarto que era de mãe Agripina, o quarto do meio e sala. Pronto baiana, tudo pronto!



Imagens 21: As notas de compra de material para construção da cozinha, barracão e quartos dos santos.



Imagem 22: Foto atual do barracão do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Registro feito pela autora em agosto de 2021.



Imagem 23: Placa de tombamento concedido ao terreiro pelo INEPAC.

Pai João traz memórias de episódios sobre o Axé Opô Afonjá que lhe foram contadas. Ele relatava fatos ocorridos com mãe Aninha, com anciãs que integraram o terreiro lá em Salvador e com mãe Agripina, bem antes dele conhecer a religião. Ele narrou como foi a entrada do primeiro grupo de iaôs, iniciados pela matriarca. Segundo ele, mãe Agripina só aprendera jogar com os quatro búzios, dizia não ter paciência para aquelas combinações todas dos dezesseis búzios. Assim, ao menos no início de vida como autoridade religiosa, ela precisou de auxílio para desempenhar tal tarefa.

_ Quando mãe Agripina assumiu a casa em Coelho da Rocha, não tinha ninguém pra ajudá-la a fazer nada. Quando ela recolheu o primeiro barco de noviças, Helena, Noca, Engrácia, Juanita, eu não podia tomar parte das funções como ogan porque ainda não estava confirmado. Eu tava na casa de mãezinha um dia, em Vicente de Carvalho. Eu trabalhava na Ultragás, passava lá e ia pro trabalho. Aí num domingo de tarde chegou uma tropa de gente. Minha comadre Hercília de oxum, que Deus a tenha lá no reino da verdade, a irmã dela Hildete que era de Xangô que Deus a tenha lá também e mais uma tropa. Hercília era filha de santo de Senhora e Hildete também, mais as outras que chegavam pra ajudar. Mas elas iam pra lá copiar, pra zombar de mãe Agripina, a mando daqui de Salvador. Porque ninguém, ninguém foi lá pra ajudar mãe Agripina. Então, quando ela resolveu botar as iyawo, ela estava na janela, perto da caixa de luz de frente pro jardim e ali ela estava imaginando como é que ela ia fazer pra recolher iyawo, se ela não sabia jogar o jogo Mérindilogún, a interpretação do oráculo divinatório de dezesseis búzios. Nisso apareceu uma senhora lá na porta, procurando a casa de Zezé de Iansã. Estava chovendo, aí mãe Agripina disse: Entre minha filha, tá chovendo! Olhe eu estou

recolhendo as iyawo e estou precisando de alguém pra jogar para elas.

Então a moça disse: Olha, eu sou de Xangô Ayrá, eu sou Regina de Ayrá, moro em Mesquita, sou filha de santo de tia Bada! Aí mãe Agripina falou assim: você manda uma pessoa de lá! A moça então disse que estava chegando uma sobrinha de Zezé de Salvador e que se mandasse uma pessoa ir lá buscar, que ela vinha e jogava para as noviças. Saiu e foi embora! Aí foram lá, trouxeram a sobrinha de Zezé de Iansã e ela jogou para as iyawo e foi embora. Nesse interim é que aparece a salvação da lavoura, sinhá Davina de Omolu, avó carnal de Meninazinha de Oxum. Até então, eu não sabia qual era o vínculo de iyá Davina com mãe Agripina. Descobri que elas fizeram o santo no mesmo dia, lá em Salvador, em casas irmãs. E desde de então, toda obrigação em Coelho da Rocha, sinhá Davina estava lá! Recolheu iyawo, sinhá Davina lá! Então, depois das iyawo recolhidas chega iyá Davina, aquela mulher que tinha ajudado mãezinha com o jogo, sumiu. Aí ela que jogava pra mãe Agripina, ela começou a ensinar tudo a mãe Agripina e mãe Agripina aprendendo, a velha era danada. Mas ela teve sair e ir embora porque teve que iniciar os preparativos para recolher sua neta Meninazinha no outro ano. Quando as primeiras iyawo deram o nome, aí ela falou: minha irmã, eu tô entregando as iyawo à você porque eu vou dar conta lá da minha casa, que é meu trabalho também.

Nota de Iyawô

Despesas - 17 dias a 5000	85.000
Itá	3.000
Ijé	2.000
Itá dogum	16.000
Opum, Uijé	16.000
Ekôdiaké	10.000
Abé, Alakô	10.000
Owô Alabé	16.000
Contas	42.000
1 Bacia de Banho	15.000
Pratos	10.000
Urino	7.000
Micho	20.000
10 Obis	20.000
4 Galos	32.000
4 Galinhas	28.000
2 Conguans	12.000
Acazã de Fato	10.000
6 Pombos	15.000
1 Bagaço	5.000
Cebola	8.000
Estreiras	4.300
Louças de barro	26.000
Injame	5.000
Camarão	10.000
Velas	6.000
Barro	10.000
Total Reis	447.800

Iniciação por Papô - Em-9-5-941
 Mãe Srta. Cibe (Santana) - S. Gerardo Bahia

Imagem 24: Trata-se de uma lista de materiais que são utilizados durante a iniciação de iyawô(iaô). Esta é a lista de Fernando de Oxalá, filho biológico de Mãe Agripina, que foi iniciado por Mãe Senhora, no Axé de Salvador

Tobi Obá que significa força dupla do rei, foi o nome concedido ao ogan João. Homem de forte personalidade, mas de grande coração. Foi fiel aos desígnios que Xangô lhe confiara até o fim. Mesmo depois da morte de Vó Agripina, ele seguiu acompanhando sua sucessora, Mãe Cantu, nas tarefas do terreiro. Fato é, que sem a liderança de sua mãe de santo, o Axé ganhou outros contornos, mudanças que chegaram com os novos tempos. Pai João, por vezes não concordava e aos poucos foi limitando sua participação a algumas festas e funções específicas da casa de candomblé.

Já sem a presença física de Vó Agripina na roça do Opô Afonjá em Coelho da Rocha, pai João que permaneceu integrando a comunidade, traz uma história passada em uma sexta-feira santa dentro do terreiro que ratifica a ideia de que através da palavra, transmite-se o conhecimento, reconectando-nos com a ancestralidade:

_ Teve uma semana santa que me lembrei da minha, minha deusa, mãe Agripina. De manhã fui a Niterói, saí com Maria e fui lá mercado de peixe, comprei peixe, comprei camarão, comprei siri, os temperos, comprei o caralho a quatro. Vamo bora fazer aquela consoada que Mãe Agripina fazia. Vim e fiz aquela moquecada que puta que pariu! Era comida pra dá de porrada!

- Fiz a mesa. Sentei eu, Maria e os achego todo pra comer.

_ Quando terminou, eu digo:

_ Não tire a mesa!

_ Vai fazer o quê?

_ Eu vou fazer o que minha mãe de santo fazia.

_ O que que ela fazia?

_ Vocês vão aprender!

_ Peguei a toalha, joguei por cima da mesa. Peguei os panos de prato e joguei por cima das comidas e cobri. Quando der 18 horas, todo mundo aqui para rezar o Pai Nosso e a Ave Maria pra gente descobrir a mesa e jantar. Era a consoada que Ela fazia toda sexta-feira santa.

A narrativa de pai Tobi Obá sobre a consoada traz algumas informações carregadas de simbolismos. O fato de uma comunidade de candomblé, já nos idos dos anos oitenta, ainda manter práticas religiosas correlacionadas com o catolicismo. A percepção dele, em transmitir aos mais novos, um ritual importante para a memória da comunidade, tal e qual sua mãe de santo fazia. Observo que a sexta-feira, dia em que se saúda Oxalá no candomblé e se veste branco que é a cor do luto nagô, em contrapartida o dia é santo para os católicos, que choram a morte de Jesus Cristo. Outra informação simbólica trata-se do oferecimento da comida, da ceia no dia da morte de Cristo, semelhante com a comida que é servida aos candomblecistas, ao final do ritual do

axexê, se configura como um conjunto de obrigações rituais que acontecem por ocasião do falecimento de um membro da comunidade e no dia seguinte, todos são convidados a sentar-se à mesa para a última refeição com o *egun*, o espírito do falecido. A julgar a semelhança, não seria a Semana Santa uma recriação do ritual do *Axexê* de Jesus Cristo, reinventado por negras escravizadas no exercício civilizatório de culto aos ancestrais, conforme o pensamento africano na diáspora? Ou apenas coincidências?

Desta forma, a narrativa alimenta e fortalece a comunidade, e esta por sua vez promove o encontro do passado e do presente no futuro. Narrativa que se materializa em forma de festa, gestos, canto, cores e dança numa recriação de fatos e histórias ritualizadas que não se perderam na travessia transcontinental. O terreiro é um território gerado por uma teia cultural que se apresenta como um conjunto indissociável pela formação da identidade grupal. A ancestralidade, então, ocupa um lugar central nessas comunidades.

Retornei à casa... Foi exatamente assim que me aconteceu em agosto de 2021, quando pude voltar à casa de Xangô Aganju em Coelho da Rocha, São João de Meriti. Em meio ao recrudescimento da pandemia e com a permissão dos orixás, a comunidade do Opô Afonjá realizou o ritual fúnebre do *axexê*, para o seu saudoso filho Miguel Archanjo Nunes de Sá, Obá Leyí, o pai Miguel. Ele era iniciado para Aganju, como Vó Agripina e ocupava a função de Babá L'osayin do Axé, aquele responsável em colher as ervas e folhas apropriadas para o culto aos orixás. Seu passamento se deu, em função dele ter se contaminado com o vírus da Covid-19. Foi um choque para a comunidade! Então, em pequenos grupos e diariamente, durante uma semana, foi realizada cerimônia para aquele que é iniciado no mistério. As anciãs do terreiro, portanto, irmãs de santo de pai Miguel e filhas de mãe Agripina, estavam presentes. E usando todos os protocolos de segurança, apesar do momento que estava impregnado de forte emoção, pude conversar com elas sobre a matriarca.

Conversei primeiro com a mãe Raílda de Oxum, Oxum Ladê, que há 63 anos dedica sua existência a cultuar orixá. Baiana de nascimento, membro da família Rocha Pita da Ilha de Itaparica em Salvador, ela conheceu a religião aos oito meses de vida, pois ficou na roça de candomblé com sua mãe biológica que tinha sido iniciada para Oxóssi e precisou ficar de resguardo durante um ano dentro do terreiro. Disse-me que aprendeu a andar, a se alimentar com as comidas de santo, ainda nessa fase inicial da vida, dentro da roça de candomblé. Terminado os preceitos religiosos, sua mãe retorna para casa e descobre que tinha sido traída pelo marido. Nunca mais quis saber de candomblé e se revoltou, veio parar no Rio de Janeiro com os dois filhos pequenos, na tentativa de fugir do marido e de se afastar de tudo que se referisse à religião dos orixás. Mas o candomblé já era um atravessamento na vida dela.



Imagem : Mãe Raílda de Oxum, filha de santo de mãe Agripina e Iyalorixá do Ilê Axé em Brasília – DF. Acervo próprio da autora.

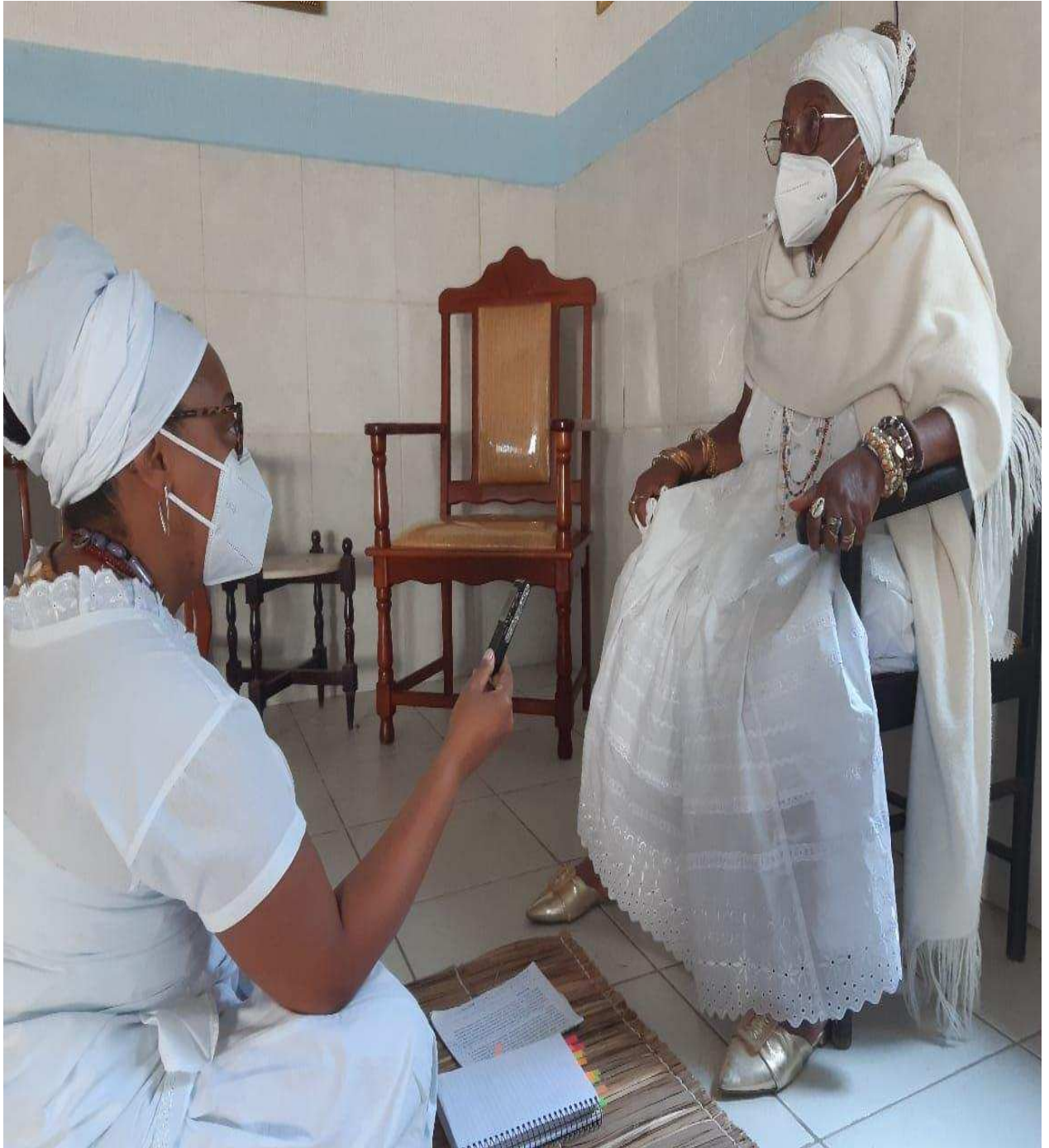


Imagem: Mãe Raílda concedendo a entrevista no Ilê Axé Opô Afonjá – RJ, em 01 de agosto de 2021. Acervo próprio da autora.



Imagem 27: Mãe Raílida e Flávia Herculano, Nan Lewá, ao final da entrevista no Axé Opô Afonjá. Agosto de 2021. Acervo próprio da autora.

_ Fomos pro Rio de Janeiro e onde nós fomos morar? Na casa de uma tia que não era tia, era considerada por tia porque a mãe dessa senhora era a parteira que me aparou, aparou minha mãe, minha tia... Na Ladeira dos Tabajaras lá em Copacabana, lá em cima. Mas minha mãe levou meu irmãozinho de colo, com 5 meses de nascido, ele chorava muito, um calor de 40 graus. O que que minha mãe fez? Saiu procurando um outro lugar pra morar, pedindo informação, foi parar em Mesquita. Aí alugou uma casa lá em Mesquita, onde tinha o candomblé do finado Vicente Bancolê, que era o pai de santo da avó de Meninazinha, sinhá Davina, e de Dejanira, a irmã de tia Davina, tudo isso eu conheci lá nesse candomblé. Quando eu fiz 12 anos nesse candomblé, eu conheci... Mãe Menininha do Gantois fizeram uma festa linda para ela. Eu, Meninazinha, Juju, Daneia, era uma turma de meninas, que todas as mães desciam para trabalhar e botava a gente nesse candomblé. E a gente que se criou ali naquele candomblé do finado Vicente Bancolê. Ele recebia latas de banha ori, sabão da costa, de obi, de orobô, botava eu e Meninazinha, que ele dizia assim: "Vocês duas de Oxum é que vai separar esses Axé". A gente separava tudo, quando acabava ele pegava assim a mão suja de efun, de osun, de waji, caiava a gente toda.

_ Quando eu fiz 12 anos, Oxum me pegou nessa casa pela primeira vez. E pronto foi a conta da minha mãe arrumar uma casa na cidade, na Praça Onze, para sair de Mesquita e para eu não fazer santo, minha mãe não queria de jeito nenhum que eu fizesse santo, porque ela perdeu meu pai no candomblé, ela achava que também não ia dar certo eu ficar no candomblé, fazer santo. Sempre eu fui muito exibida, sempre dancei muito, sempre cantei muito. E os pais de santo da época, seu Joãozinho da Gomeia, seu Ciriaco, seu Lessengue, seu Waldomiro de Xangô, tudo queria fazer minha cabeça. "Tem que fazer o santo dessa garota, ela é muito inteligente". Minha mãe dizia: "Minha filha não!"

_ Mas fiquei doente, muito doente, fiz duas cirurgias, uma na garganta e do apêndice. E Oxum em cima, Oxum em cima. Minha mãe "Não... Minha filha não entra em candomblé!" Aí minha filha, minha mãe pra eu não fazer santo me colocou num colégio interno. Já pensou? Lá no Catete, ali é Catete, ou Laranjeiras. Era uma creche que as mães não queriam as crianças, tinha um bercinho do lado de dentro, as mães botavam os filhos, a roda virava e a criança caia dentro do bercinho, e eu como já era grandinha, junto com Conceição minha comadre, a gente tomava conta de 48 crianças para dar banho, pentear cabelo, levar para pegar Sol. Até ser adotada, uma criança daquela, aí as pessoas iam lá e adotava. E eu fui ficando doente, fui ficando doente, a freira me dispensou. Chamou minha mãe e falou que não tinha condição de continuar no colégio porque eu estava muito doente, tinha que buscar um médico para me tratar. Mas num era médico não, era Oxum com o pé no meu gogó!

_ Continuei muito doente, mas era o início da minha mocidade e arrumei um namorado e

logo fiquei noiva. Mas dona Carminha, minha mãe, continuava irredutível com a história de fazer santo. Moral da história: meu vestido de noiva foi a roupa que Oxum usou no dia da minha saída da iniciação, foi com ele que ela deu o nome. Vendo a minha situação, dona Lindaura de Iansã, que era costureira de minha mãe, me aconselhou a comprar um baú, forrar com chitão e colocar dentro uma peça de morim branco, pra acalmar a dona! Seu Waldomiro ia comigo na Rua da Alfândega pra escolher as miçangas pra eu ir fazendo os meus fios de contas. Meu noivo também me ajudava. Minha mãe quando viu essas coisas entrando lá casa, debochava: Ahaha! Vamos ter iyawo nesta casa?

_ Menina, eu fiquei tão doente, mas tão doente, que eu ia morrer. Que minha mãe fez, minha mãe me pegou, essa senhora já morreu, dona Deocleciana, ela tinha um terreiro de umbanda em Coelho Neto, e ela trabalhava com o caboclo Rompe Mato, minha mãe gostava muito desse caboclo. "Ah, eu vou levar você lá". Quando chegamos aqui em Coelho Neto, ela estava incorporada, o seu Rompe Mato falou assim: "Olha, eu vou subir, minha filha quando voltar ela joga para você e para a sua filha". E assim foi. Quando Dona Deocleciana abriu o jogo falou: "Carminha, você tem que pegar Raílida, pega um ônibus aqui na praça de Coelho Neto, Méier - Belford Roxo, vai saltar em Coelho da Rocha!" Minha mãe já frequentava aqui né? Nas Águas de Oxalá ela vinha e participava de tudo, mas nunca me trouxe. "Aí você chega lá e entrega Raílida a tia Agripina, porque tia Agripina vai botar um barco. Se Raílida não entrar nesse barco, Oxum tá dizendo aqui, que ela vai levar sua filha. Você teime de força com ela, mas você não vai ganhar essa". Falou assim. Acho que ela não deu muito ouvido não, mas pegou o ônibus, eu e ela. Eu sequinha assim, pesava 39 quilos quando eu vim fazer santo, 39 quilos eu pesava. Chegamos aqui, aí Mãe Agripina: "Vocês aqui, o que que houve?". Aí minha mãe falou assim: "Ah Tia Agripina, eu trouxe Raílida, porque eu soube que a senhora vai botar um barco, e eu gostaria que a senhora tomasse conta da minha filha, recebesse ela aqui". Menina, tinha tanto baú aqui nesse barracão, um monte de mala dos iaô. Aí mãe Agripina falou assim: "Minha filha, o barco já é de 6, eu não sei se eu vou receber sua filha. Mas eu vou perguntar a Xangô." Saiu ela com o pratinho com quatro búzios, quando ela voltou, voltou meio cabisbaixa e falou: "Xangô disse que já está esperando a sua filha há muito tempo. E ela não pode mais voltar com você. O que é que ela tem? Ela já tem baú, ela já tem a mala para fazer o santo?". "É ela comprou uma mala, mas eu até debochei quando a mala chegou". "É então vai buscar tudo que sua filha tem lá, volta aqui e traz porque Xangô não quer que ela volte mais com você".

Ela me contou que chegou para ser iniciada aos 21 anos e que hoje teme pelo fim da religião dos orixás. As mudanças que são impressas pelo tempo e pela juventude, segundo ela, estão deixando para trás valores que considera importantes para a manutenção do candomblé. O respeito aos mais velhos, às tradições, tudo isso vem se perdendo.

_ Hoje tá muito difícil, a geração de agora não aceita certas coisas do candomblé. Não

tem humildade. “Ih botar meu pé no chão, tomar banho frio?” Não querem. Povo de hoje não quer. Principalmente os jovens de hoje com esse tal de pai Google. Estragou o candomblé. Mas eu vejo cada coisa que tá se passando, eu peço a Xangô misericórdia meu pai! Eu principalmente que nasci dentro do candomblé na Bahia, mas vim fazer meu santo aqui nessa casa, meu Deus... O meu começo aqui com Mãe Agripina, com Mãe Cantulina, foi muito diferente do que eu tô vendo hoje sabe? O jovem de hoje ele não tem respeito às mais velhas, às vezes não tem respeito a pai e mãe, não quer obedecer a pai e mãe, quanto mais Mãe de Santo, Pai de Santo. Eles querem entrar para se mostrar, roupa chique, bordada, Richelieu, tudo vazado. Os meus filhos de santo só fazem o que eu aprendi, é o que eu passo para eles, e não aceito mudar. Só passo o que mãe Agripina me ensinou. Era banho frio mesmo, podia tá chovendo canivete, mas tinha que tomar frio mesmo, e sempre procurar o que fazer na roça, porque na casa de candomblé sempre tem o que fazer. A gente chegava aqui, cada um tomava seu banho, trocava a sua roupa, saudava primeiro a Xangô, saudava todos os Orixás, e ia procurar o que fazer. Catar feijão, catar milho, fazer farinha de acaçá no braço, não tinha moinho elétrico não.

_ Minha filha, foi Mãe Cantu que ensinou a Granfino¹⁸ fazer a farinha de acaçá. Foi Mãe Cantu que ensinou a eles. Então hoje, já se compra massa de acarajé de mercado, pronto na Bahia, na Feira de São Joaquim, é o pau que rola é massa de acarajé, né? Já vende feijão fradinho descascado. E outras coisas mais né? A gente tem que acompanhar o progresso né, senão você fica sendo censurada, criticada. Agora tem muita coisa que eu não aceito, para o orixá. Comprar acarajé no meio da rua, e oferecer para Iansã? Pelo amor de Deus, me compre um e me traga o troco. Não dá, não dá!

Mãe Raílda recebeu um convite de sua irmã de santo, Juracy de Oxum, que era irmã consanguínea de pai Miguel, para ir com ela, trabalhar no Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Ferroviários e Empregados em Serviços Públicos em Brasília. Era o início do desenvolvimento da Capital Federal. Depois de obter a devida permissão dos orixás, ela seguiu e foi trabalhar num local ainda desabitado, mas que anos mais tarde se tornaria o ponto central da efervescência e decisão políticas do país. Em Brasília, se tornou uma respeitada iyalorixá. Fundou sua casa de santo. Desta forma, se cumpria o jogo de búzios feito durante sua iniciação. Neste constava que ela seria iyalorixá, teria uma casa de santo pra conduzir, que ficaria muito famosa, mas que deveria ser determinada e manter a fé, pois as dificuldades surgiriam, mas se ela não desistisse, poderia gozar de tudo isso. Assim, seu terreiro cresceu e prosperou.

Vindo a uma festividade no Axé Opô Afonjá, no início de 1966, encontrou sua mãe de santo bem debilitada em função do avanço da catarata, vó Agripina quase não enxergava mais.

¹⁸ As Indústrias Granfino S/A ficam localizadas no município de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, nosso Parque Industrial Irmãos Coelho se encontra às margens da Rodovia Presidente Dutra, próximo a entrada do bairro Coelho da Rocha e atuam na área de industrialização, beneficiamento, embalagem e distribuição de gêneros alimentícios em geral.

Esta manifestou o desejo de curar-se do problema que a estava impedindo de enxergar. Mãe Raílda disse que tinha recursos para cuidar da iyalorixá, mas que precisava ser em Brasília, onde estava estabelecida. Foi então procurar o professor e *babalawô* Agenor Miranda, para que este consultasse a Xangô Aganju sobre este intento e se este daria permissão.

_ Era 6h da manhã, eu peguei um ônibus ali fora, saltei no Méier, peguei um táxi, e fui na casa do professor Agenor. Quando eu cheguei lá, cedo: "O que é que você veio fazer aqui essa hora?". "Vim buscar o senhor porque que Mãe Agripina quer ir para Brasília, e quer que o senhor pergunte a Xangô se ela pode ir". Aí ele jogou e falou "Olha, tia Agripina, a senhora pode ir com as suas filhas, mas quando a senhora estiver enxergando, a senhora tem que voltar, a senhora não pode ficar em Brasília". Arrumou tudo, tirou Xangô de dentro do pepelê¹⁹, enrolou num pano vermelho, botou dentro de uma frasqueira que ela tinha..." Seu Agenor jogou e disse: "Vá tia Agripina, mas volte"! E ela respondeu: "Cantulina que tome conta aí desse candomblé".

E ela foi pra Brasília!

_ Juraci foi na frente de avião para comprar cama nova para ela, mesa, cadeira, arrumar tudo bonitinho para quando ela chegasse. E eu fui com Xangô e com ela de ônibus Itapemirim. Quando ela chegou lá em Brasília, que ela foi fazer os exames pré-operatório, os médicos acharam minha mãe muito desnutrida, diziam que não fariam a cirurgia enquanto não melhorasse a alimentação dela, que ela não ia aguentar assim, se não fizesse a super alimentação. Aí, minha filha, fomos de Itapemirim, ela não quis comer nada na estrada, aí quando chegou lá já tinha um almoço, que Juraci tinha feito para ela. Sopa, ela gostava muito de sopa. E aí, super alimentação até ela melhorar para poder operar. Operou, ficou enxergando. Festejamos aniversário dela numa churrascaria no Lago Paranoá, perto do Palácio da Alvorada. E todo mundo gostava muito dela, os médicos, todos ficaram encantados com ela. E aí, minha filha, o que aconteceu, chegaram duas amigas, do Miguel e da Eli, que moravam lá, com um recado do professor Agenor, que ela tinha que voltar, que Xangô estava cobrando a volta dela. Ah, pra que, ela se revoltou. "Não vou voltar, Cantulina que tome conta daquele candomblé. Xangô vai me matar porque eu não volto". Quando ela deitou, acordou passando mal, chamou Juraci. Juraci foi lá no quarto para me acordar, falou "Raílda, Mãe Agripina tá passando mal. Diz que tá com falta de ar, eu acho que ela vai morrer." "Ah Juraci, que conversa é essa? Nesta hora da madrugada? Me deixe! Falar que nossa mãe vai morrer..." Ela bateu a campainha da vizinha, que era nossa colega também do trabalho. "Dona Cremilda, deixa eu telefonar pro Rio? Pro meu pai Agenor, porque Mãe Agripina tá passando mal... E eu tô achando que ela vai morrer". A essa altura do campeonato eu me levantei, e ela falou assim "Tome conta dela aqui,

¹⁹ Também chamado de pejí, é uma espécie de altar onde se encontram dispostos os diversos tipos de insígnias das divindades, onde também estão dispostos os recipientes que contém a comida que é ofertada aos orixás.

Raílda!" Sentou ela na cadeira, e telefonou para ele dizendo que ela estava passando mal, ele falou assim: "Daqui a 10 ou 15 minutos você me retorna a ligação". E voltou. Quando ela voltou, ela cansada... "Quer um cafezinho?" Ela falou "Quero". Aí Juraci foi no fogão, fez um cafezinho, só uma xicrinha para ela, depois Juraci levou no banheiro, sentou ela de novo na cadeira. Aí ela olhou para mim, olhou para a Juraci, e falou assim: "Que Xangô pague a vocês duas os meses de felicidade que vocês me deram". Quando ela falou isso, Xangô se manifestou no corpo dela! Ele abraçou a Juraci, veio me deu um abraço e jogou ela morta em cima do meu peito. Pense minha filha, que eu nunca tinha visto ninguém morrer. Eu morro de medo de defunto. Mãe Agripina fez a passagem em cima do meu peito. Eu fui a última filha de santo desta casa a ganhar um abraço de Xangô!

_ Minha mãe de santo tinha um coração do tamanho do mundo. Não existe igual à minha mãe Agripina. Ela não sabia pedir nada a ninguém. Mãe Agripina era muito tímida, ela não abria a boca para não reclamar nada, para pedir nada as pessoas, ela não pedia. Quando recebia um dinheirinho, ela ia diante de Xangô pedir que cuidasse das pessoas que contribuíam com a casa dele. Ela era de uma humildade sem tamanho. Alguns ogans ajudavam ela. Por exemplo, o pai de Maria, seu Edgar Brandão, meu avô Edgar, seu Marcelino e tinha outros ogans, esses realmente ajudavam ela, sabe? Dava dinheiro, comprava as coisas pro Axé. Só sei que realmente ela passou muito aperto aqui, muito aperto minha Mãe Agripina passou, financeiramente. Só Deus e Xangô é que sabe!

Segui naquela manhã, conversando com minhas mais velhas. Desta vez, pude falar com a Mãe Maria de Iansã, Oyá Funxó. Iniciada por mãe Agripina em quatro de setembro de 1961, junto com pai Miguel de Xangô, para quem se realizava naquele dia, a cerimônia fúnebre de *axexê*. Desde sua infância, ela vivenciou a experiência religiosa do candomblé. Membro de uma família de baianos, seu pai, o ogan Edgar Brandão e sua tia, Georgina Brandão, a tia Pinguinho, acompanharam e auxiliaram Mãe Aninha ainda em Salvador e depois continuaram fazendo o mesmo no Rio de Janeiro, com Mãe Agripina. Hoje, próximo de completar noventa anos, Mãe Maria tem o posto confirmado de Iyá Dagan do Axé Opô Afonjá Rio de Janeiro.

_ A família de meu pai eram todos baianos e a minha vó, mãe do pai era muito assim (faz gesto de proximidade com os dedos) com a mãe Aninha. Elas eram amicíssimas. Nessa época meu pai morava em Salvador. Quando mãe Aninha veio ao Rio de Janeiro, aí ela trouxe a família todinha de meu pai pra cá. Eles vieram pra cá trabalhar, pra ter uma vida melhor. Meu pai morou aqui, meu pai casou aqui, e quando nós, quando eu nasci, deixa eu ver, a minha irmã velha era a Lia, aquilo é que sabia de tudo, pois ela chegou até conhecer mãe Aninha, eu não cheguei a conhecer, pois quando ela morreu, eu era muito pequena. Aí minha mãe teve ela, depois teve eu, aí a minha família já estava entrosada aqui no Axé com mãe Agripina, né! Então meu trazia a gente, vinha e trazia a gente, nós todos pequenininhos ficava tudo aqui junto com

ele. E a gente foi crescendo, crescendo e teve uma vez que teve uma festa aqui e eu sentada ali, daquele lado do barracão, comecei a passar mal, a passar mal, aí diziam que Iansã vai virar, Maria tá passando mal. Era o sinal de eu fazer o santo! Então na minha família tinha duas equedis, minha irmã mais velha e a mais nova, agora adoxu²⁰, era eu. E aí eu estou aqui até hoje! Aqui, ninguém tinha cargo, mãe Agripina não dava cargo pra ninguém, mas quando mãe Cantu foi pra Salvador, Regina foi a escolhida para assumir e agente com ela né! Aí que eu e Dinorá recebemos cargo porque somos as mais velhas pra ficar junto com Regina, foi tudo acontecendo e a gente tá aí!



Imagem 28: Mãe Maria Brandão, no Ilê Axé Opô Afonjá. Acervo da autora.

²⁰ É aquele que teve assentado sobre sua cabeça o oxu. Mesmo que iaô.

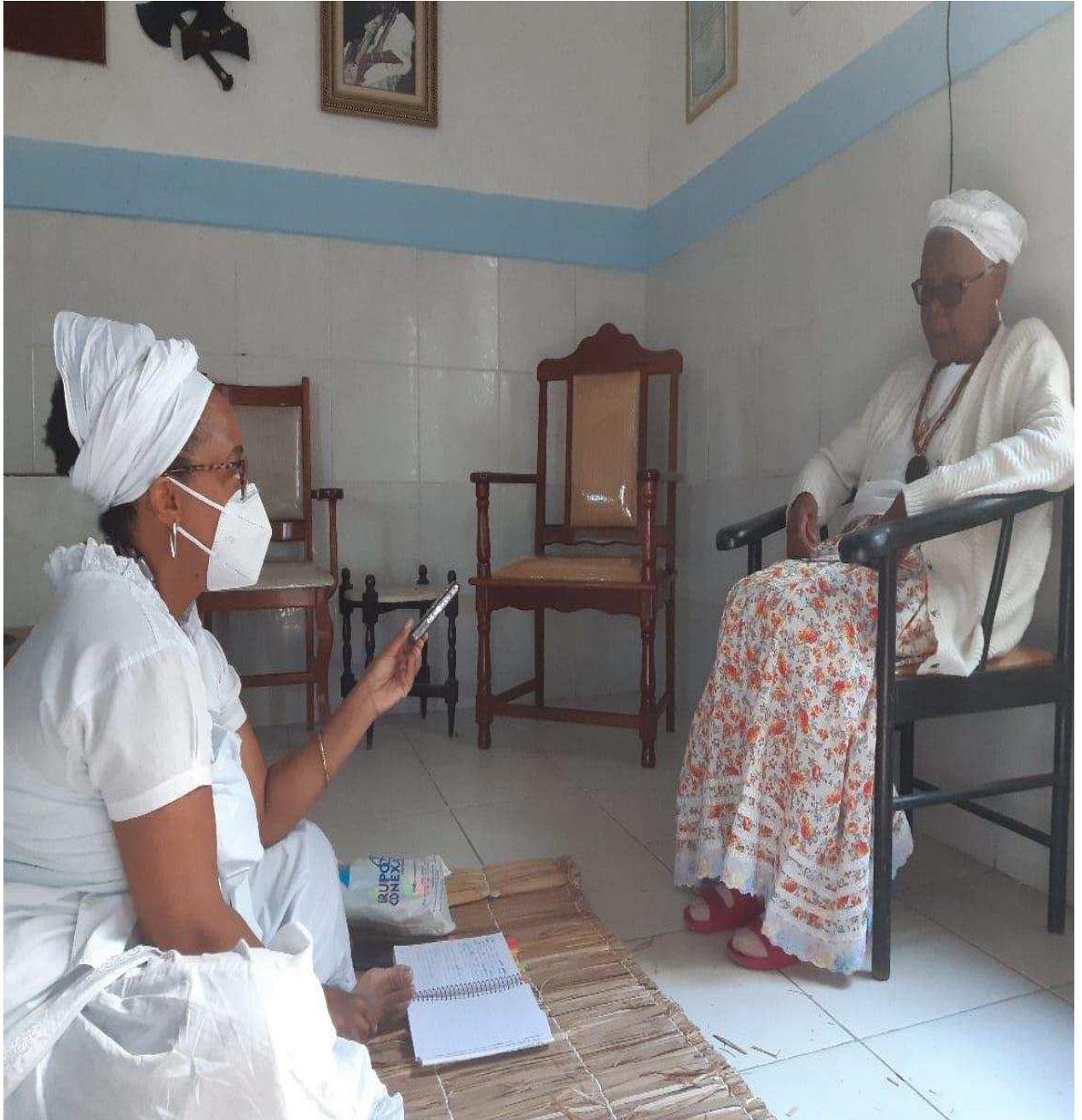


Imagem 29: Mãe Maria concedendo a entrevista no Ilê Axé Opô Afonjá – RJ, em 01 de agosto de 2021. Acervo próprio da autora.

Mãe Maria é tomada pela emoção, quando traz suas memórias sobre Mãe Agripina e sobre o irmão de barco, pai Miguel.

_ Ah pelo amor de Deus! Aquilo era um docinho, era um doce de criatura! Era desse tamaninho assim (mensura com as mãos). Tá vendo aquele quadro, esse do meio? Então era ela. Aquilo era um docinho! Mãe Agripina, olha! Igual a mãe Agripina eu vou te contar, num existia. Das mães de santo que eu conheço, igual a mãe Agripina não existe mesmo! A mãe Agripina era uma pessoa assim, se ela soubesse que você fez alguma coisa errada, você não estivesse aqui, ela ficava calada, quando você chegasse, tomava seu banho, se arrumava, aí ia tomar benção a mãe Agripina, e lá estava ela sentada, ela tinha um sofazinho pequenininho, ela ficava sentadinha aqui no barracão, naquele sofazinho, então você chegava pra tomar a benção a ela, você ficava ali abaixado, ela te metia a língua: tô sabendo que fez isso, isso, isso, isso e isso! Só que ela não era de fazer escândalo, dar esporro em ninguém! Ela dava ali no sapatinho, só ela e a pessoa. E ela ainda dizia: “Olha, quando sair daqui, não quero comentários, não quero que ninguém lá fora saiba!” Ah a mãe Agripina era um doce! Era muito humilde. Não era de falar muito, minha mãe era de agir, era de movimento! O que mais me impressionava nela, era a fé e a determinação. Ela não se deixava abalar pelas dificuldades, sempre aconselhava e dava força a todos aqui da roça!

_ Agora, são duas saudades: mãe Agripina e Miguel! Duas saudades! Olha, você sabe quando eu recebi a notícia de Miguel, na hora eu não chorei! Não chorei, não chorei não, por que eu sabia que ele já não estava bem, bem ruinzinho pra ele! Aí não chorei! Mas aí tá acontecendo assim, e eu ainda não derramei uma lágrima. Vamos ver se quando eu estiver em casa com calma, eu vou refletir, aí vamos ver como é que eu vou ficar! Mas dói viu! Dói, dói mesmo...

Soluços. Choro. A Mãe Maria não conseguiu ir adiante com a entrevista.

Em meio ao clima de consternação, fiquei preocupada em insistir com as entrevistas. No entanto, a anciã com quem dialogaria a seguir, se mostrou disposta a continuar e assim prosseguimos. Foi a primeira vez em que falei com a Mãe Dinorá, Odé Tolá, a Iyá Kekerê, a Mãe Pequena da casa. Ela se apresentou como de Dinorá de Oxóssi, foi iniciada no santo por Vó Agripina em maio de 1962, junto com meu avô espiritual, o senhor Joaquim Mota de Omolu, Iji Jimi. Diferente de suas irmãs, ela não tinha uma longa história familiar a ser relacionada com o candomblé.



Imagem 30: Mãe Dinorá de Oxóssi, Mãe Pequena do Ilê Axé Opô Afonjá RJ.



Imagem 31: Mãe Dinorá concedendo a entrevista no Ilê Axé Opô Afonjá – RJ, em 01 de agosto de 2021. Acervo próprio da autora.

_ Eu vim aqui numa festa como uma parenta minha. Ela sempre vinha e dessa vez me chamou. Aí veio o Oxóssi da minha Mãe Clarice, veio falar comigo e tudo, e mandou que eu voltasse aqui num outro dia para falar com Mãe Agripina. Eu não fui abiã, em cinco meses eu me arrumei para fazer Oxóssi. Não tive muito tempo de convivência com ela. Nesse período, eu vinha aqui de 15 em 15 dias, as vezes uma vez no mês, pra conversar com Mãe Agripina.

_ Minha convivência com ela, foi depois que eu fiz santo. Depois que eu fiz Oxóssi aí que eu fiquei aqui na roça, aí minha convivência foi com as mais velhas, e com Mãe Agripina. Até porque quando Mãe Agripina faleceu eu tinha só quatro anos de feita. Fiquei pouco tempo com ela.

_ Minha Mãe Agripina era maravilhosa. Ela era uma mãe de santo muito boa, maravilhosa, que conversava com os filhos, dava conselho, sabe? Minha convivência até quatro anos foi muito boa, muito mesmo. Aqui na comunidade, todos adoravam ela. Ela era muito dócil, entendeu? Todos gostavam, as mais velhas... Quando eu cheguei aqui encontrei muita gente, né? Muita gente mais velha. Era uma convivência muito boa. Eu não vivia assim, todo dia, porque na época eu também trabalhava, de 15 em 15, uma vez por mês. Até ela ir para Brasília.

_ Ela tinha problema de saúde, asma e tinha um problema na visão. Então ela ficava mais no cantinho dela, a gente que geralmente ia até ela para conversar. Falar dos problemas... No dia-a-dia, ela

acordava, tomava o banhozinho dela, o cafezinho dela, e ficava mais no cantinho, ela não era aquela mãe de santo de ficar assim conversando muito. Como eu falei, ela tinha problema de saúde, tinha bronquite. Ela tinha bronquite, então ela ficava mais no cantinho dela, entendeu? Ficava sentada aqui no salão, na cadeirinha dela. Quando a gente vinha aqui aí botava o banquinho, conversava com ela.

_ Ela acompanhava todas as festas para os orixás, fazia tudo de jeitinho dela e dentro das possibilidades. Para Oxóssi, Oxalá, as Ayabás, tudo direitinho. Por causa da condição de saúde, já não ficava mais a frente da cozinha, mas sempre dando jeito de ensinar as filhas de santo o que era pra fazer. Ela ensinava, até a jogar com aqueles 4 búzios dela, ela jogava, perguntava tudo a Xangô. Ela era assim, tinha problema de saúde mas nas horas assim das obrigações ela era ativa, ela era bem ativa.

Mãe Dinorá fica saudosa do tempo em que pode conviver com Vó agripina. Disse que era uma beleza ver Xangô Aganju manifestado no corpo dele. Explicou que aquela aparência frágil, até mesmo debilitada pelos problemas de saúde, tudo isso desaparecia quando ele estava “em terra”. “Era muito lindo Aganju!”

_ Muita coisa já mudou por aqui desde que eu cheguei em 1962. Minha nossa era muito diferente de hoje! Tudo muito simples, modesto. Era fogão à lenha, ferro a carvão, aquele preto, enorme, pesado. Mas sempre com muito amor, tudo simples, mas com amor e daquela até agora, isso não mudou! E vou dizer que é isso que fortalece nossa comunidade até hoje!

_ Vou fazer sessenta anos de dedicação nessa casa, de amor, de tudo, entendeu? Agora só tem eu e Maria né, porque o Miguel faleceu... De Mãe Agripina mesmo só tem eu, Maria e Raílda. Mas ela era maravilhosa. Pena que foi pouco tempo né? Que eu convivi com ela. Ela ouvia a gente, se a gente tinha algum problema a gente sentava aqui, conversava com ela, ela ouvia. Ela tinha idade, quer dizer, não era só a idade, é porque ela tinha um probleminha dela de saúde, ela tinha bronquite, ficava mal... Mas quando ela estava bem, ela era uma senhorinha muito dedicada.

_ Ah eu tenho muita saudade, muita saudade! Queria que ela ainda tivesse aqui. Tem nem lógica, eu sei, só Mãe Cantu morreu com cento e poucos anos, né? Mãe Cantu também era uma pessoa ótima, era mais rigorosa e é por isso que eu digo, que eu tenho duas mães. Eu nunca digo que era só Mãe Agripina, Mãe Agripina e Mãe Cantu, porque Mãe Cantu terminou mesmo as minhas obrigações, era ela maravilhosa também. Procurava ouvir, procurava ensinar. Ela sempre dizia que candomblé é " pra quem é da vida e da morte, vocês procurem aprender!"

Depois de decorrido um mês do *axexê* do Pai Miguel, Obá Leyí, tive a oportunidade de conversar com sua esposa, a Mãe Eli de Oxum. Disse-me que conheceu Mãe Agripina através do Pai Miguel, vindo mais tarde se tornar sua neta espiritual, quando foi iniciada pela Mãe Raílda. Porém a religião, o candomblé ela conheceu desde de pequena por intermédio de sua vó, uma senhora que se casou com seu avô, quando este ficou viúvo. Ela era de Xangô. Desta forma, sua infância foi atravessada por esta religiosidade, o que perdura até então.



Imagem 32: Mãe Eli Nunes de Sá, vestindo um traje de baiana, ao lado do poster que homenageia Pai Miguel, Obá Leyí. Acervo próprio da autora. Em setembro de 2021.

_ Meu nome de solteira era Eli da Silva Sobreira e minha vó ela era de Xangô, da casa do Seu Vicente Bancolê, em Mesquita, onde hoje é casa da Mãe Meninazinha. Ela era bem antiga nessa casa e, depois do seu Vicente Bancolê, quem assumiu lá foi Dona Pequena. Eu me lembro quando ela faleceu e essa minha vó se afastou, a gente ficou afastado, nunca mais se envolveu com negócio de Candomblé. Também me lembro da casa do Seu Vicente Bancolê a única coisa que eu me lembro é que no meio do barracão tinha um pau, estaca muito grande... pra mim era um pau naquela época (risos) ... e de uma senhora de Oxum vestida de azul. Essa senhora, chamada tia Esmeralda, ela foi a parteira de todos os 5 filhos da minha mãe. A minha mãe teve 5 filhos, ela pariu todos os 5 filhos, como parteira. E lá também tinha um senhor, vovô Eduardo, que a gente chamava. Ele era um negro que vendia angu à baiana ali no Engenho de Dentro e ele era muito amigo da minha vó, ele tava sempre lá na casa da gente. E quando minha vó dava comida a Xangô, eu lembro também que dava uma comida pra gente comer. E também eu sempre fui muito moleca, né? Eu sempre fui muito moleca. Eu soltava pipa, jogava bola de gude, essas coisas... pulava muro. Então, precisavam de alguma folha minha vó pedia pra eu ir pegar.

Ela relatou que teve uma experiência de família estendida neste período da vida e que o candomblé veio reforçar alguns laços.

_ Ela era uma vó que nem era minha avó de sangue. Ela não era minha avó de sangue, porque a história da minha mãe biológica, ela ficou... o meu avô ficou viúvo quando a minha mãe tinha apenas 3 anos de idade e ele não quis dar madrasta pra ela. Então, o que aconteceu, ele morava num sobrado, e ele morava embaixo e essa minha vó, que a gente conheceu como vó, morava em cima. E eles tinham uma amizade muito grande, então, depois resolveram se mudar desse lugar. Foi adquirido uma casa bem grande ali no Engenho de Dentro e eles passaram a morar juntos, e virou uma família. A gente começou a namorar... porque as famílias se conheciam... a gente não se conhecia, mas o pai dele conhecia a minha vó. O pai dele era iniciado para ogun por sinhá Maria Ogalá e Mãe Aninha. Frequentava os candomblés do Rio de Janeiro todo e levava o Miguel junto. Até hoje, no dia 29 de setembro a gente vai lá no Engenho da Rainha, onde está o assentamento de ogun, colocar comida pra ele.

Nesta oportunidade, Mãe Eli contou-me como chegou a Coelho da Rocha e como era Vó Agripina:

_ Cheguei lá em 1965. O Miguel me levou pois queria saber se Aganju me aprovava pra namorar com ele, caso contrário não continuaríamos. Mãe Agripina pediu a Mãe Helena de Ogum que abrisse todos os quartos de santo e que me apresentasse a eles. Mãe Agripina era uma pessoa assim de uma aparência bem frágil, né? Ela era uma mulher baixinha, magrinha e ela já era bem idosa nessa época, quando eu a conheci. Mas uma pessoa extremamente educada, amável, me recebeu muito bem e eu tive a melhor impressão. Me senti assim bem protegida na hora, inclusive. Com tempo, observei que havia momentos que você não sabia se tava falando com ela ou com Xangô, porque Xangô era muito próximo dela, muito próximo dela. Ela não jogava com os dezesseis búzios, mas com os quatro ou no orobô²¹, Xangô dizia tudo que ela precisava saber. E outra coisa, ela era uma criatura assim... ela tinha uma luz

²¹ Uma fava, uma semente de planta africana adaptada para servir como oráculo para o culto afro-brasileiro.

própria. Na verdade, ela era uma pessoa tão amável que superava qualquer questão física. E outra coisa também, ela jamais chamava a atenção de um filho na frente de quem quer que fosse, se tivesse algum problema ela chamava no quarto dela... isso meu marido sempre comentava... e se tivesse que passar um sabão ela passava e ela já avisava: “quando você sair daqui eu não quero que ninguém saiba dessa conversa que a gente acabou de ter”. Então, ela era super discreta com relação aos filhos, era muito educada.

_ Era também muito respeitada e amada pelos integrantes do Opô Afonjá e pelos amigos das outras casas de candomblé daquela região. Meu marido me dizia, que ninguém ali na Baixada, abria um terreiro sem pedir a benção a ela. As amigas dela se ajudavam para dar continuidade aos candomblés. Mãe Regina Bambochê, Dona Marota, Dona Damiana, Dona Amanda, Dona Davina, todas elas ajudavam Mãe Agripina. A avó da Mãe Meninazinha é quem levava o pessoal do Omolu pra fazer Olubajé²² de Coelho da Rocha, porque não tinha Omolu em Coelho da Rocha. Outro que gostava muito dela era o Joãozinho da Goméia. Uma vez Xangô quis comer um carneiro de quatro chifres, foi ele quem conseguiu. Além do mais, sempre que tinha escassez de alimentos, de açúcar, de feijão, do que fosse, ela conseguia e levava pra ela.

O Pai Miguel era uma biblioteca viva. Além de uma excelente memória, tinha um coração gigante para ofertar a tudo que tivesse referência nos orixás. Era inegável o amor que nutria por sua iyalorixá e pelo terreiro em que foi iniciado para Aganju, em Coelho da Rocha. Desempenhou desde cedo a função Babá L’osayin, aquele que colhe as folhas e cuida das mesmas para que sejam usadas nos rituais da religião. Através das suas mãos, muitos iniciados no mistério foram abençoados.

Mãe Eli, sua esposa, confidenciou-me que ele preparava suas memórias e que escrevia todos os dias, sobre Mãe Agripina e sobre as histórias do candomblé. E que um dia, quando for possível suportar a dor da perda, ela irá disponibilizar este acervo.

²² Cerimônia em que o banquete de alimentos oriundos da terra, é preparado para Omolu e sua família e partilhado com todos.



Imagem 33: Pai Miguel e Mãe Eli no dia da benção do 6º barco de iniciados no Ilê Axê Aganju Ixolá. À direita dele: Valéria de Omolu, Flávia de Nanã, Letícia de Obá e Alex de Osayin. Acervo Ilê Axê Aganju Ixolá.

Então, o que os meus mais velhos me disseram, o que aprendi com eles? Me disseram que eles têm uma história. Uma história que não foi contada nos livros, mas que compõe seu modo de vida, de se expressar, de ser no mundo e que justamente isso, lhes garantiu a existência. Reiteraram que é possível se reinventar ante a negação. Que seus cânticos, rituais, rezas, ebós, patuás seguiram restituindo as vidas das negras e negros que a sociedade brasileira, em todos os tempos, tratou de excluir.

Os meus mais velhos me ensinaram que se pode escrever de várias formas. As escritas do terreiro, que já mencionei neste trabalho, são múltiplas. Me ensinaram a escrita de minha bisavó Agripina, que é um desdobramento da escrita nagô. Me ensinaram que as estratégias de sobrevivência serão recriadas a cada momento e de acordo com a necessidade; e que são as tecnologias dos nossos ancestrais para sermos no mundo.

Eles me mostraram que é possível resistir e reexistir num país que nega essa parcela da população, produzindo um apagamento cultural, epistêmico, de subjetividades, dos corpos indesejáveis e matáveis. Nega a existência de quem está agora, nega a de quem veio antes, portanto nega a ancestralidade. Refutou a potência dos quilombos, impediu os capoeiras, tirou a importância das histórias orais.

Por fim, eles me ensinaram que falar é existir e que eu, eu podia falar!

Então lembrei-me das palavras da ativista americana Audre Lorde, que encontrei no livro Memórias da Plantação, de Grada Kilomba (2019):

E quando nós falamos
temos medo que nossas palavras nunca serão ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
nós ainda temos medo.
Então é melhor falar
tendo em mente que
não éramos supostas sobreviver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS [Depois que o carrego sai!]

Em uma casa de candomblé é preciso terminar tudo que começa! Depois que são realizadas as funções, festas, obrigações, cerimônias que dão conta de reverenciar os orixás, ao final das mesmas, é despachado o carrego. Para se chegar a este momento, primeiro solicita-se *agô* (licença) aos ancestrais que fundaram aquele terreiro e depois a Exu²³, requisitando a ele que encaminhe a Olodumare²⁴ os pedidos para que se realize de melhor forma possível, o ritual que está para começar; em seguida oferta-se toda sorte bens materiais que constituem a cerimônia, como folhas, minerais, animais, comidas, cânticos, para que assim, os orixás exerçam suas manifestações em forma de boa sorte, saúde e alegria nas vidas das pessoas. Ao final, depois de realizada a cerimônia tudo o que foi ali consumido, preparado é restituído à Natureza, neste momento, dizemos que o carrego vai sair! A partir de então, as forças espirituais que foram movimentadas, são revertidas sob forma de axé na vida das pessoas que participaram do ritual, de alguma forma. E fazendo analogia a este processo, é que termino a dissertação.

Então, eu também preparei uma cerimônia. Pedi licença ao meus ancestrais para começar o processo, agradei a Exu para que ele me livrasse da má sorte, me proporcionasse bons encontros, com bons amigos para estarem comigo, e celebrar o xirê (festa) deste trabalho. As ofertas que fiz, foram investimentos através de leituras, lives, vídeos, aulas síncronas e assíncronas, horas incontáveis de “Izoporzinho” na “Cantareira”, conversa, muita conversa e escuta; para que obtivesse como resultado, ao final do ritual, a oportunidade de “tirar da margem e colocar no centro” (Kilomba – 2019), a trajetória de Mãe Agripina, que simbolicamente, faz representar outras Mães.

É importante reiterar, que não se trata aqui, de um trabalho acabado, pronto. O que apresento nesta etapa é a finalização de um recorte de pesquisa, e por assim ser, não esgotam as possibilidades de que este tema seja desdobrado em tantos outros. Um recorte, de alguma forma é uma fratura e paradoxalmente, meu intento nesta dissertação, é também abordar uma desfragmentação da memória. Insistindo na perspectiva de que memória é feita de cortes, silêncios, até de esquecimentos, mas é memória porque é demarcação de história para esses sujeitos que falam neste trabalho. Nos termos de Lélia Gonzalez (2018), a consciência quer tirar nos tirar da história, mas a memória está aqui, para deixar o lixo falar e numa boa!

Durante três anos, incluo aqui a elaboração do pré-projeto e as avaliações para o ingresso neste programa, preparei este ritual acadêmico para que o carrego pudesse sair, ser despachado. E

²³ Mensageiro dos orixás e portador das oferendas. Primogênito da criação. Guardião dos templos, casas e dos mercados. Ensinou aos homens a arte divinatória.

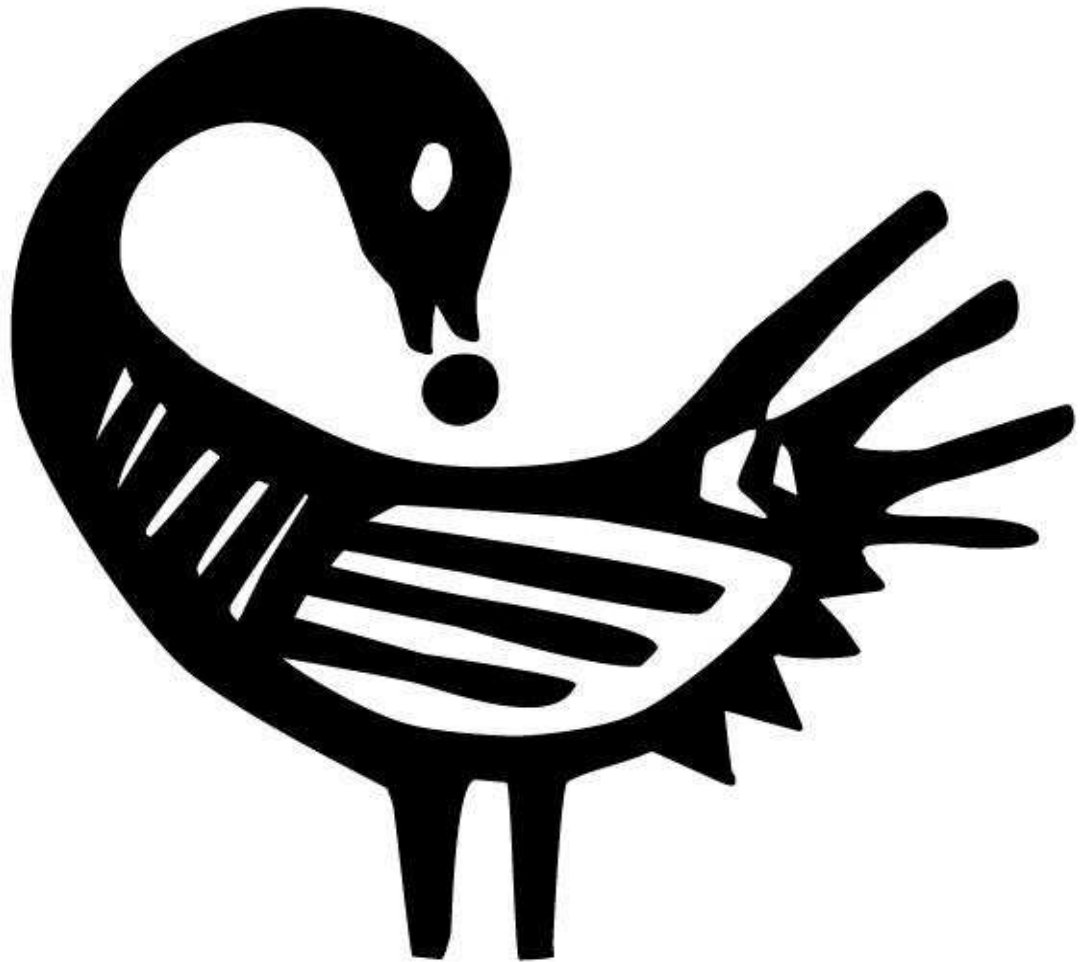
²⁴ Também chamado de Olorun, é a divindade suprema yorubá. Aquele que criou o mundo.

foram vários os atravessamentos que permearam esta pesquisa neste tempo. Dificuldades na minha vida pessoal, uma pandemia que parou o mundo e que me impediu de estar mais próxima dos meus interlocutores. Foi também um tempo de desconstrução, dando lugar a questionamentos importantes, nos quais pude avaliar os caminhos para onde o trabalho estava me levando. Assim, dois aspectos ficaram definidos para que eu chegasse até aqui: que para além do que é pressuposto acadêmico, este trabalho precisava tratar dos AFETOS e que era preciso, de alguma forma, insistir na pauta do RACISMO para indicar qual tinha sido a estratégia que subjugou e apagou os meus ancestrais em todo processo de construção da sociedade brasileira. E estes foram o meu ponto “suleador” até então.

Precisei voltar ao passado. Um passado que não vivi, mas que ainda hoje posso sentir através da memória dos meus. Então compreendi aqui, o que é Ancestralidade. Não como um conceito, uma teoria, mas sim a partir da experiência. Então, recuperei no símbolo Adinkra²⁵ Sankofa, uma epistemologia adequada a este processo. O ideograma significa “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”. Aprender do passado e construir sobre suas fundações: Em outras palavras, significa voltar à suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade, em todos os aspectos da realização humana. (Glover, *apud* Nascimento, 2008, p. 31)

²⁵ É um conjunto de símbolos gráficos de origem Akan (Gana) que têm um significado complexo, representado por ditames ou fábulas que expressam conceitos filosóficos.

Símbolo Adinkra Sankofa



*Imagem 34: disponível em https://miro.medium.com/max/1200/1*yqz4AU5gubOogGZX694KQ.png*

Por que Sankofa? Porque este adinkra simboliza e recupera a agência histórica dos povos africanos sequestrados para o Brasil, como os meus ancestrais, os *nagôs*, atribuindo-lhes protagonismo e contribuindo para desfazer distorções da história africana em que se perpetua a imagem dos negros como seres infantis, tribais, primitivos e atrasados. Destacando que tais percepções construídas sobre esses sujeitos, nascem das fabulações de teóricos como Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que de dentro de seu gabinete, elabora um discurso eurocentrista, que condena os africanos e seus descendentes à condição de objetos, e não sujeitos de sua própria história, promovendo assim a perpetuação de estereótipos antiafricanos. Ele dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si, entes incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam. No fundo, era da sua natureza abrigar o que já estava morto. (Hegel *apud* Mbembe, 2014, p. 30)

Uma vez compreendida a agência das minhas mais velhas, então abordei a tecnologia ancestral que elas utilizaram, de tornar o corpo um território coletivo, agregador. Nesta perspectiva, o terreiro é o espaço de acolhimento, mas o corpo-território das Mães (*Ará Egbé*), também o é; onde espacialidade se torna uma outra lógica do lugar, com vistas a valorizar o contato, a aproximação; onde a corporeidade traz a lógica do corpo em primeiro plano. Nessa cultura, o valor é gerado quando se acumula gente, não quando se acumula bens. (SODRÉ – 2016)

Por fim, narrei algumas das experiências dos sujeitos que conviveram com mãe Agripina e que junto a ela, constituíram o Ilê Axé Opô Afonjá, garantindo que os ensinamentos, o modo de vida, a cultura e religiosidade dos antepassados *nagôs* fossem transmitidos para as novas gerações. Resistiram e reexistiram, promovendo com suas práticas, a inscrição da ancestralidade no seio daquela comunidade e de seus descendentes. Aprendi com eles que existir, é demarcação de território político e mais, é um ato revolucionário.

Investigar os caminhos percorridos pelas minhas ancestrais, me proporcionou conhecer suas estratégias de sobrevivência, e que estas propiciaram a criação de um inteligente acordo político, que é o *candomblé*. Foram aquelas mulheres, que usaram de sua possibilidade de maior circulação no seio da sociedade colonial e escravista, para articularem entre os integrantes de grupos diferentes, aquilo poderia proporcionar a todos a oportunidade de continuar existindo. Uniram-se! Com seus tabuleiros, compraram alforrias dos seus filhos, maridos, no passado, e depois seguiram garantido existências, através das famílias de santo, que simbolicamente recriavam as famílias africanas, famílias estendidas, verdadeiras redes solidariedade e cuidado. Elas burlaram as expectativas. E nesse aspecto, venceram o racismo.

E é dentro de um terreiro de candomblé e a partir da cosmovisão que o compõe, que me constituo enquanto mulher negra, pesquisadora, filha de Nanã, de Oxum, de Oxóssi, neta de Omolu, bisneta de Xangô Aganju, mãe de Letícia, ao mesmo sua irmã de barco e de todos os outros integrantes que pertencem aquele espaço sagrado. Me compreendendo como um ser múltiplo, diverso, porém sem abandonar a individualidade, e que por isso muitas vezes me habitaram durante o processo, por vezes falaram comigo ao pé do ouvido. A partir disso, entendo que posso falar na perspectiva da multiplicidade, e por essa fresta, vislumbrar o sagrado. Na junção de vários múltiplos forma-se o corpo-comunidade, o corpo coletivo, o corpo ancestral. Aí está o receptáculo da ancestralidade.

Coincidência ou não, fui iniciada numa casa consagrada a Xangô Aganju. Aganju é uma divindade que se apresenta como um dos doze caminhos para se cultuar Xangô. O elemento que o compõe é a larva vulcânica. Sincretizado com São João Batista, também chamado pelos adeptos de religiões de matriz africana de Xangô menino. Pensando alegoricamente sobre o vulcão e sua relação com Aganju, reflito sobre a força natural da pedra adormecida, mas que em dado momento, seu interior eclode, entra em erupção, espalhando sua brasa incandescente, de forma descontrolada, sem que se possa deter. Essa energia arrebatadora, contida numa criança. Força propulsora de vida! Assim, minha bisavó Agripina, apesar do aspecto frágil, continha em si mesma, uma essência potente e por isso resistir, fazia parte dela mesma.

Aganju também representa em essência, ancestralidade. Alguns itans (fábulas, histórias) dão conta de simbolicamente narrar as muitas histórias que indicam que Xangô foi humano e se divinizou, tornando-se ancestral. Olhando para minha religiosidade, ele é meu pai e meu bisavô! Mais uma vez me deparo com o múltiplo, que é próprio do terreiro. E na tentativa de compreender esse enredo, recorri aos meus mais velhos, que me disseram: observa e escuta. E foi usando essa ferramenta, que compreendi!

Aganju, Xangô/Alapalá, Alapalá, Alapalá/ Xangô, Aganju

Aganju, Xangô/Alapalá, Alapalá, Alapalá/ Xangô, Aganju

Aganju, Xangô/Alapalá, Alapalá, Alapalá/ Xangô, Aganju

O filho perguntou pro pai:

"Onde é que 'tá o meu avô/ O meu avô, onde é que tá?"

O pai perguntou pro avô:

"Onde é que 'tá meu bisavô/ Meu bisavô, onde é que tá?"

Avô perguntou "ô bisavô:

Onde é que 'tá tataravô/ Tataravô, onde é que 'tá?"

Tataravô, bisavô, avô

Pai Xangô, Aganju

Viva Egum, babá Alapalá!

Aganju, Xangô/Alapalá, Alapalá, Alapalá/ Xangô, Aganju

Aganju, Xangô/ Alapalá, Alapalá, Alapalá/ Xangô, Aganju

[..]

Alapalá, Egum, espírito elevado ao céu/ Machado alado, asas do anjo Aganju

Alapalá, Egum, espírito elevado ao céu/ Machado astral, ancestral do metal

Do ferro natural/ Do corpo preservado/ Embalsamado em bálsamo sagrado

Corpo eterno e nobre de um rei nagô.

[..]

Trecho da música: Babá Alapalá – Gilberto Gil

GLOSSÁRIO

Segundo Beniste, o idioma *yorubá* é uma língua tonal, apresenta modificações do som dependendo da acentuação das palavras. Um ponto colocado em baixo das vogais E e O alteram sua tonalidade para um som aberto. As vogais quando seguidas da letra N, adquirem um som nasal como se tivesse um m. A letra S com um ponto embaixo tem o som de x ou ch.

Asé/Axé- Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem.

Afonjá- Denominação de um guerreiro yorubá, líder da região de Ìlorin. Qualidade de Xangô.

Aganju- Filho do rei Àjàkà. Qualidade de Xangô.

Babalawo- Sacerdote de Ifá, adivinho.

Equedis- Mulher que é iniciada no culto a orixá mas que não entra em transe. Este cargo é oferecido por um orixá.

Ilé/Ilê- Casa

Inquices- Denominação das divindades africanas da nação Angola.

Iyá – Mãe

Iyalorisá - autoridade máxima no terreiro, sacerdotisa.

Iyawó – Recém-iniciado no culto, esse título o acompanhará o iniciado até completar 7 anos da iniciação.

Olorun- Deus supremo.

Opó- Pilar

Ogan – Cargo masculino, que a pessoa que não entra em transe recebe quando escolhido pelo orixá. Não faz obrigações de complementação religiosa por não ser necessário.

Ori- Cabeça

Orisá/Orixá- Denominação das divindades africanas que representam as forças da natureza na nação Ketu.

Oxé- Ferramenta usada por Xangô que representa um machado.

Vodun- Denominação das divindades africanas da nação Jeje.

PANTEÃO DAS DIVINDADES YORUBÁS

Olodumaré

Deus supremo, divindade criadora de tudo que existe na Terra.

Exu

É o comunicador entre os homens e os deuses, o mensageiro, o transportador de oferendas e o dono dos caminhos.

Ogun

Divindade Guerreira e desbravadora dos caminhos de luta pela sobrevivência. Divindade da tecnologia, senhor dos metais e das ferramentas.

Oxossi

Divindade da caça, seu elemento são as florestas.

Osanyin

Deus das ervas medicinais e litúrgicas, é o senhor das folhas.

Oxumaré

Elemento água e terra. Apesar de ser cultuado na nação de Ketú é uma divindade pertencente a nação de Jeje. É a divindade do arco-íris. O transportador.

Omolú

Também conhecido como Obaluaie. Seu elemento é a terra e as doenças e curas dessas. Divindade do calor, da queimadura. Divindade pertence a nação Jeje também cultuada na nação Ketú.

Nanã

A mais velhas das divindades femininas pertence a nação Jeje, porém também é cultuada na nação Ketú. Seu elemento é a lama, o lodo dos pântanos, associados a criação humana, a fertilidade. Ligada também a morte por seu ventre ser considerado a própria terra local para onde os homens retornam.

Yemonjá

Divindade das águas Salgadas. Consideradas como mãe de algumas divindades. É também reconhecida como mãe de todas as cabeças. Seu elemento são as águas.

Oxum

Divindade feminina das fontes, lagos e rios das águas que fertilizam o solo. Por isso também é considerada como orixá da fertilidade que toma conta do sangue menstrual e da gestação e das crianças até aprenderem a falar. Seus elementos são a água, o metal amarelo e o sangue menstrual.

Iansã/ Oyá

Também conhecida como Oyá, divindade feminina dos ventos e tempestades que sabe lidar com espíritos. Seus elementos são o fogo, o vento o cobre.

Xango

Divindade masculina dos raios e trovões. Seu elemento é o fogo.

Iyewá

Divindade feminina que domina o poder da visão. Seus elementos são a visão e os astros.

Obá

Divindade feminina guerreira e caçadora. Seus elementos são a luta e a guerra.

Oxalá

Divindade masculina que recebeu a responsabilidade de Olodumare de criar os seres humanos.

ANEXOS



Imagem 35: Mãe Aninha, fundadora do Ilê Axè Opô Afonjá.



Imagem 36: Oxês usados por Xangô de Mãe Aninha.



Imagem 37: Oxês usados por Aganju de Mãe Agripina.

FOTO DO AFONJÁ DE SALVADOR



Imagem 38. Ilé Asé Opô Afonjá de Salvador, em 1939. Acervo do Ilê Axé Aganju Ixolá.



Imagem 39. Comunidade do Ilé Asé Opô Afonjá, em Salvador.
http://blogdoacra.blogspot.com.br/2013_07_01_archive.html

MÃE SENHORA



Imagem 40: Mãe Senhora de oxum, no Axé Opô Afonjá de Salvador.

MÃE MENININHA DO GANTOIS



Imagem 41: Mãe Menininha do Gantois, amiga de Mãe Agripina.

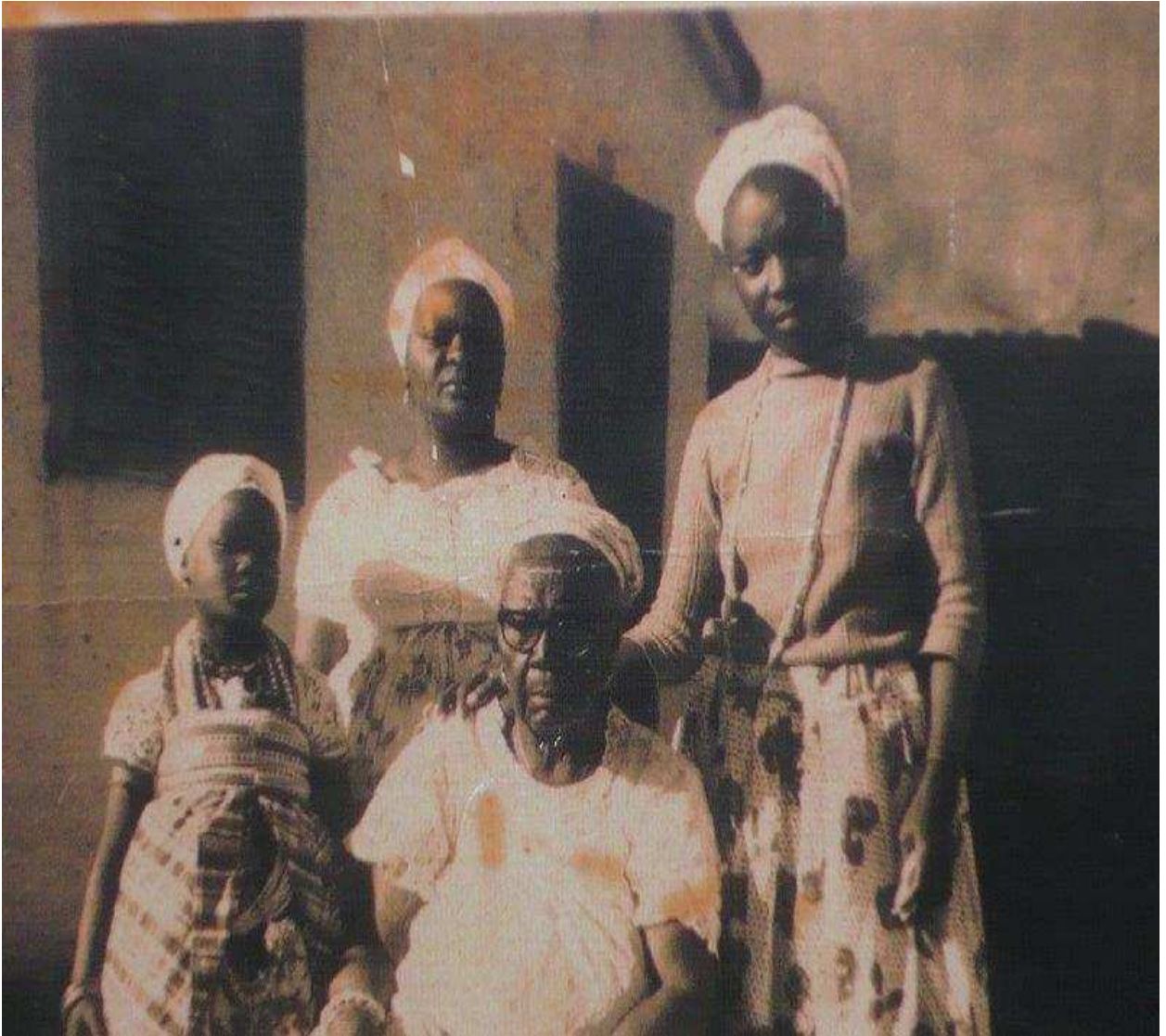


Imagem 42: Mãe Davina de Omolu rodeada de suas filhas de santo. À sua esquerda, sua neta biológica, Mãe Meninazinha de Oxum.



Imagem 43: Mãe Regina Bamboxê de Yemonjá, Ialorixá e grande amiga de Mãe Agripina. Foi ela quem conduziu a iniciação dos primeiros barcos de iaôs no Opô Afonjá Rio de Janeiro.



Imagem 43: Mãe Cantulina Garcia Pacheco, Mãe Cantu de Airá, sucessora de Mãe Agripina no Opô Afonjá do Rio de Janeiro.



Imagem 44: Oxês de Xangô Airá de Mãe Cantu.



Imagem 45: Mãe Regina Lúcia de Yemonjá, atual ialorixá do terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. Editora PUC-USP, São Paulo, 2013.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta M. (coordenadoras) - **Usos & abusos da história oral** - 8. ed. - Rio de Janeiro: Editora FGV. 2006.

_____ **A ilusão biográfica** 183 Pierre Bourdieu

_____ **O handicap do a posteriori** Jean-Jacques Becker

AUGRAS, M.; Santos, J. B. **21 Cartas e um telegrama de Mãe Agripina a suas filhas Agripina e Filhinha (1935 a 1937)**, Revista Afro-Ásia – nº 36 - Salvador – 2007. P. 265-310

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**; o negro no imaginário das elites — século XIX / Celia Maria Marinho de Azeredo; prefácio de Peter Eisenberg — Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNARDO, Teresinha. **O candomblé e o poder feminino**, Revista de Estudos da Religião - nº 2 – São Paulo – 2005. P. 1-21.

_____. **Lembranças de Olga de Alaketu, Negras, Mulheres e Mães**. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica. Angola/Portugal. Co-edição Edições MULEMBA e Edições PEDAGO LDA. 2014.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JOAQUIM, S. M. **O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra**, Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2ª ed.rev. Rio e janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagô da Bahia**: um estudo de relações intragrupoais. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. 2ª edição – São Paulo- Editora Martins Fontes, 2006.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória. O Reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte – Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda. **Oralitura da memória**. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org).

Brasil afro-brasileiro. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**. Letras (Santa Maria). Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

MAUSS, M. As Técnicas Corporais, 1934.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Abolição e República, Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca, 1995.

_____. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. O Rio de Janeiro dos Bairros Populares, Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca, 1995.

_____. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. A Pequena África e o Reduto da Tia Ciata, Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca, 1995.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres**. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Posfácio: Cláudia Miranda. Editora: Bazar do Tempo

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

POLLACK, Michael. **Memória e Identidade Social**, Revista dos Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Vol. 5, a. 10, 1992, p. 200-212.

_____. **Memória, Esquecimento e Silêncio**, Revistas de Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Vol. 2. n. 1, 1989, p. 3-15.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

RICOUER, Paul. **Tempo e Narrativa**. O Tempo Narrado, Vol. III. Editora Papyrus. São Paulo, 1997.

SANTOS, Boaventura. S.; MENESES, Maria P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

Santos, D. M. dos, & Santos, J. E. dos. (1993). **A cultura nagô no Brasil** - Memória e continuidade. **Revista USP**, (18), 40-51.

SANTOS, Joel Rufino. **Saber do Negro**. 1. ed. Editora Pallas. Rio de Janeiro, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. 14. Ed. Editora Vozes, Petrópolis, 2012.

SODRE, Muniz. **Pensar Nagô**. Editora Vozes, Petrópolis, 2017.

SOARES, M. C. **As Ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX**, Salvador, Revista Afro-Ásia, n° 17,1996.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: Performance e memória cultural nas Américas**. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VELLOSO, P. M. **As Tias Baianas tomam conta do pedaço, Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, Revista Estudos Históricos, Vol.3, 1990.

BERNARDO, Teresinha. **O candomblé e o poder feminino**, Revista de Estudos da Religião - n° 2 – São Paulo – 2005, pp. 1-21.

_____. **Lembranças de Olga de Alaketu, Negras, Mulheres e Mães**. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. 2ª edição – Campinas – SP – Editora da UNICAMP, 2008.

FILHO, F. H. A. **Desafricanizar as ruas: Elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)**, Salvador: Revista Afro-Ásia, 21-22, 1998-1999.

JOAQUIM, S. M. **O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra**, Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

CINEMA América-Tijuca. [S.l.: s.n.], [entre 1911 e 1922]. 1 foto, gelatina, pb, 17,2 x 23,4 cm. Disponível em:

http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon46390/icon46390_046.j pg.

Acesso em: 16 agos. 2021. Disponível em:

http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon46390/icon46390_046.h tml.

Acesso em: 16 agosto. 2021.

APPADURAI, Arjun. (2005) *Après le Colonialisme: Les Conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Éditions Payot.

BENEDICT, Anderson. (1996) *Le' Imaginaire National. Reflexions sur l'origine et L'essor du Nationalisme*, Paris, La Découverte, trad. Pierre – Emmanuel Dauzat.

CAVAS, Claudio, **As Mulheres Rodam a Baiana: A África e a Diáspora no Brasil de Todos os Santos** – um estudo sobre mães-de-santo do Rio de Janeiro. Tese de doutorado, Programa EICOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2011

DION, Michel. 2002 [1998], **Omindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade.** Rio de Janeiro. Pallas.

HAESBAERT, R. - Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais, GEOgraphia, vol: 22, n.48, Niterói-UFF-2020

HALL, Stuart (2000); **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, T. (Org.). Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 6 ed. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Vivaldo da C. (2003); **A Família de Santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia,** Salvador – Ed. Corrupio.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço** – Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

XAVIER, Giovana; **História Intelectual de Mulheres Negras: um novo “território existencial”** historiográfico, Revista História Hoje, vol. 11, nº 22 – 2022/RJ

GONZALEZ, Lélia de Almeida. Racismo e sexismo na cultura brasileira. IV ANPOCS 1980, in: Primavera para nossas rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Editora Filhos da África, 2018. P. 190 – 214.

HAIBARA, Alice & SANTOS, Valéria Oliveira. 2016. "As técnicas do corpo". In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/tecnicas-do-corpo>

Hampaté Bâ, A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (Ed.). Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Editora Cortez; UNESCO, 2011. p. 167-212. (Coleção História Geral da África, v. 1)

MARTINS, L. M. Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo – Perspectiva; Belo Horizonte – Mazza Edições, 1997.

_____ Performances do Tempo Espiral, poéticas do corpo-tela – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, E. L. A matriz africana no mundo. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira – 1; (Org.) São Paulo, Selo Negro, 2008.

ROCHA, A. M. As nações Kêtu. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

SILVA, C. R. Racismo Religioso e a questão urbana no Rio de Janeiro. NUSSRADIR – UFF (1:53:43) – YOUTUBE. 08 de junho de 2022. Disponível em: <https://youtu.be/S2TBtQ7SeSk> Acesso em setembro de 2022.

_____ “A culpa é do Diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2021

SPIVAK, G. C. Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa – Belo Horizonte – Editora UFMG. 2010.

TURNER; Victor. Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana I Victor Turner; Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói; Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VOGEL, A; MELLO, M. A. S.; BARROS, J. F. P. A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Prefácio: Antonio Olinto, Ilustrações de Raul Lody - 3 edição, Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

