



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TAYANNE ADRIAN SANTANA MORAIS DA SILVA

**FORJADAS NA ARTE DA RESISTÊNCIA: um estudo sobre a formação de Maria
Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila da Nação Xambá (1927-1978)**

Recife
2022

TAYANNE ADRIAN SANTANA MORAIS DA SILVA

**FORJADAS NA ARTE DA RESISTÊNCIA: um estudo sobre a formação de Maria
Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila da Nação Xambá (1927-1978)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: Filosofia e História da Educação

Orientadora: Prof^a. Raylane Andreza Dias Navarro Barreto

Recife

2022

S586f Silva, Tayanne Adrian Santana Moraes da.

Forjadas na arte da resistência: um estudo sobre a formação de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila da Nação Xambá (1927-1978). / Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva. – Recife, 2022.

179 f.: il.

Orientadora: Raylane Andreza Dias Navarro Barreto.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2022.

Inclui Referências.

1. Educação- história. 2. Formação no Candomblé. 3. Maria Oyá. 4. Mãe Biu. 5. Madrinha Tila. I. Barreto, Raylane Andreza Dias Navarro. (Orientadora). II. Título.

370 (23. ed.)

UFPE (CE2023-023)

TAYANNE ADRIAN SANTANA MORAIS DA SILVA

**FORJADAS NA ARTE DA RESISTÊNCIA: um estudo sobre a formação de Maria
Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila da Nação Xambá (1927-1978)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Educação do Centro de Educação da Universidade Federal
de Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada por videoconferência em: 20/12/2022

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Raylane Andreza Dias Navarro Barreto (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Maria da Conceição dos Reis (Titular)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Marcus Vinicius Fonseca (Titular)
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. André Gustavo Ferreira (Suplente)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. José Cossa (Suplente)
Pennsylvania State University

AGRADECIMENTOS

Começo esses agradecimentos evidenciando o quão curto é este espaço para reconhecer aqueles e aquelas que, de alguma forma, o Senhor – que é minha luz, meu ponto de partida e de chegada – manteve comigo nesta caminhada que, por certo, foi árdua. Contudo, não poderia deixar de reservar algumas linhas deste trabalho para dedicar a minha mais sincera gratidão a todas essas pessoas que me são muito queridas e importantes, que foram meus alicerces em diferentes momentos deste caminho e que contribuíram sobremaneira para que estas páginas, outrora brancas, abrigassem este estudo sobre mulheres negras.

Toda a minha gratidão a minha mãe, Cleide, a minha irmã, Tayná, e ao meu noivo, Luan, pelo apoio incondicional ao longo destes anos, bem como por todo o esforço e incentivo para que eu continuasse estudando e acreditando no potencial transformador da educação, mesmo quando eu quis desistir. O amor de vocês foi essencial para que eu me mantivesse de pé e em equilíbrio, mesmo diante dos momentos difíceis que se espreitaram em minha vida nos últimos tempos.

Agradeço também a minha querida orientadora, professora Raylane Andreza Dias Navarro Barreto, em quem muito me inspiro enquanto mulher e profissional da educação, pela paciência, comprometimento e dedicação ao longo desta minha jornada e por ter aceitado a tarefa de me orientar nesta pesquisa.

Ao meu pai, Manoel, meu avô, Antônio, e ao meu tio Wilton, e aos meus tios e tias de coração, Paulo, Rose, Milton e Rubens, minha gratidão por toda a torcida, apoio e palavras de incentivo, pois acredito que sem isso meus projetos não teriam se concretizado. Vocês fazem parte dessa caminhada. Agradeço as minhas amigas, Manoela e Lua, por me acompanharem desde o início e por todas as broncas que levei quando pensei em desistir.

Meus agradecimentos especiais a todos os que atuam nos acervos dos Institutos e Arquivos Públicos visitados durante a construção deste trabalho, e à Facepe, por ter financiado o desenvolvimento deste estudo.

Pelas enriquecedoras contribuições na minha banca de qualificação, destino também minha gratidão aos professores José Cossa, Maria da Conceição dos Reis e Marcus Vinícius Fonseca. Agradeço ainda a todos os membros do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, em especial aos entrevistados Cacau da Xambá, Hildo Leal da Rosa, Juvenal Ramos, Maria das Dores (Cecinha) e Pai Ivo da Xambá, pelas memórias que me confiaram e por terem se disponibilizado a me ajudar em todos os momentos de minha pesquisa.

Aos que compõem o GEPIFHRI, especialmente a Yure Gonçalves, bem como aos que acreditam nos caminhos da educação, minha gratidão. São vocês que me inspiram a continuar seguindo nesta jornada.

Por fim, meu reconhecimento e carinho a todas as Marias que lutaram e resistiram antes de mim, como minha avó, Normita Maria, que mesmo não estando mais presente, deve enviar toda sua luz e torcida de onde estiver. E repetindo as palavras que deixei nas páginas do meu Trabalho de Conclusão de Curso: as que lutam comigo e as que lutarão depois de mim, desejo amor e força. As auroras chegarão!

Quando as mulheres negras se movem, toda a estrutura política e social se movimenta na sociedade (DAVIS, A. 2018, p. 9).

RESUMO

Esta dissertação teve como objetivo analisar os percursos formativos das líderes religiosas Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila, as três primeiras ialorixás do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, ou Ilê Axé Oyá Meguê, localizado na cidade de Olinda, em Pernambuco e criado em 1930. A pesquisa esteve ancorada no campo da História das Mulheres, campo este que incentiva a escrita de novas histórias em que elas são entendidas enquanto agentes de seus próprios destinos. Tendo-se em vista as possibilidades de desconstrução das visões unificadoras sobre o feminino, tomamos como referência as obras das historiadoras Michelle Perrot (1988; 1995; 2005; 2007) e Mary del Priore (2020) e, por se tratarem de mulheres negras, esta pesquisa se valeu também das obras das feministas negras Lélia Gonzalez (1984; 1988), Luíza Bairros (1995) e Sueli Carneiro (2001). Enquanto aporte teórico, esta dissertação se deu sob a inspiração dos estudos de Michel de Certeau (1995; 2014). Os estudos do autor permitem aos historiadores da educação empreenderem investigações que centralizam a cultura como parte que constitui a experiência dos sujeitos e de suas práticas cotidianas e, neste sentido, a noção de tática foi fundamental, uma vez que ela nos ajuda a pensar nas ações desenvolvidas pelos sujeitos no ímpeto de solucionar as necessidades que surgem em meio à vida cotidiana. Os conceitos de "formação", segundo Pierre Dominicé (1988), "geração", conforme o sociólogo Karl Mannheim (1982) e "educação tradicional", de acordo com Pierre Kita Massandi (2003) também foram fundamentais para compreender que a formação do indivíduo não se restringe aos marcos educacionais e às instituições de educação formal, mas que dependem da ambiência cultural e social em que estiveram inseridos, bem como pelas vivências e práticas que desenvolvem ao longo de seus caminhos. Metodologicamente, foram utilizadas as pesquisas bibliográfica e documental, de acordo com Bacellar (2020), bem como a metodologia da História Oral, segundo Verena Alberti (2005). Deste modo, por meio do método de investigação histórica, foram desvelados os caminhos formativos enquanto líderes religiosas por parte das três ialorixás, que revelaram também os problemas do ser mulher negra e praticante do Candomblé no século XX, bem como as táticas acionadas por elas para continuarem no caminho do sagrado e manterem circulando o axé da nação Xambá em terras pernambucanas. Por meio de sua tradição afro-religiosa, essas mulheres assumiram um papel social de destaque não apenas como guardiãs, intérpretes e condutoras do axé, mas como lideranças locais que organizavam as demandas da comunidade dentro e, por vezes, fora de sua casa de culto. Para tanto, essas mulheres trabalharam em diferentes ofícios para sustentarem financeiramente seus terreiros, formaram redes de sociabilidade com a classe médica e com intelectuais de sua época, impetraram petições, disfarçaram seus terreiros de maracatu e coco de roda, bem como mobilizaram suas famílias consanguíneas e de santo em prol do funcionamento de sua casa de culto, atuando também na negociação e recriação dos meios de transmissão da cultura.

Palavras-chave: história da educação de mulheres; formação no candomblé; Maria Oyá; Mãe Biu; Madrinha Tila.

ABSTRACT

This dissertation aimed to analyze the formative paths of religious leaders Maria Oyá, Mãe Biu and Madrinha Tila, the first three ialorixás of Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, or Ilê Axé Oyá Meguê, located in the city of Olinda, Pernambuco, and created in 1930. The research was anchored in the field of Women's History, a field that encourages the writing of new stories in which they are understood as agents of their own destinies. In view of the possibilities of deconstructing unifying views on the feminine, we take as reference the works of the historians Michelle Perrot (1988; 1995; 2005; 2007) and Mary del Priore (2020) and, because they are black women, this research also used the works of black feminists Lélia Gonzalez (1984; 1988), Luíza Bairros (1995) and Sueli Carneiro (2001). As a theoretical contribution, this dissertation was under the inspiration of the studies of Michel de Certeau (1995; 2014). The author's studies allow the historians of education to undertake investigations that centralize culture as part of the experience of the subjects and their daily practices and, in this sense, the notion of tactics was fundamental, since it helps us to think about the actions developed by the subjects in the impulse to solve the needs that arise in the midst of daily management. The concepts of "formation", according to Pierre Dominicé (1988), "generation", according to sociologist Karl Mannheim (1982) and "traditional education", according to Pierre Kita Massandi (2003) were also fundamental to understand that the formation of the individual is not restricted to educational milestones and formal education institutions, but that they depend on the cultural and social ambience in which they were inserted, as well as the experiences and practices they develop along their paths. Methodologically, bibliographic and documentary research was used, according to Bacellar (2020), as well as the methodology of Oral History, according to Verena Alberti (2005). Thus, through the method of historical investigation, the formative paths were unveiled as religious leaders on the part of the three ialorixás, who also revealed the problems of being a black woman and practitioner of Candomblé in the twentieth century, as well as the tactics triggered by them to continue on the path of the sacred and keep circulating the axé of the Xambá nation in Pernambuco lands. Through their Afro-religious tradition, these women assumed a prominent social role not only as guardians, interpreters and conductors of the axé, but as local leaders who organized the demands of the community inside and sometimes outside their house of worship. To this end, these women worked in different offices to financially support their terreiros, formed sociability networks with the medical class and with intellectuals of their time, filed petitions, disguised their terreiros of maracatu and coco de roda, as well as mobilized their bloodline and saint families in favor of the functioning of their house of worship, also acting in the negotiation and recreation of the means of transmission of culture.

Keywords: history of women's education; candomblé training; Maria Oyá; Mother Biu; Godmother Tila.

LISTA DE FIGURA

Figura 1 -	Fotografia de Artur Rosendo	77
Figura 2 -	Mapa do histórico de localização do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá	89
Figura 3 -	Fotografia de Maria das Dores da Silva, Maria Oyá	91
Figura 4 -	Fotografia de Iracema na coroação de Oyá no trono	98
Figura 5 -	Fotografia de Mãe Biu	127
Figura 6 -	Fotografia de Madrinha Tila (à direita) em sua saída de iaô em 1932	144

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Fontes impressas da pesquisa	23
Quadro 2 - Resultados das ocorrências observadas	46
Quadro 3 - Pesquisas selecionadas na busca sistemática de literatura	46
Quadro 4 - Objetivos e metodologias das pesquisas	51
Quadro 5 - Terreiros registrados pelo SHM na década de 1930, com base nos Arquivos de Assistência a Psicopatas	103
Quadro 6 - Petições realizadas por mulheres entre os meses de janeiro e fevereiro de 1932	106

LISTA DE SIGLAS

Apeje	Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
Dops	Departamento de Ordem Política e Social
Ficab	Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros da Paraíba
ROP	Repartição das Obras Públicas
SHM	Serviço de Higiene Mental
SSP	Secretaria da Segurança Pública

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	14
1	AO ENCONTRO DAS IALORIXÁS: um estudo sobre mulheres	29
1.1	POPULAÇÃO NEGRA NA HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO	36
1.2	SOBRE AS LIDERANÇAS FEMININAS NO CANDOMBLÉ NO BRASIL	42
1.2.1	Sobre as teses e dissertações	48
1.2.2	Lideranças femininas no Candomblé em perspectiva: o que dizem as pesquisas?	53
2	BRASIL, O PAÍS DAS AMBIGUIDADES RELIGIOSAS	62
2.1	O RECIFE NO COMEÇO DO SÉCULO XX: o desejo pela modernidade entre a lama dos mangues e toques dos terreiros	69
2.2	O TERREIRO DE SANTA BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ: entre o Brasil de Vargas e o Recife dos terreiros	81
3	MARIA OYÁ E A SOBREVIVÊNCIA DO AXÉ DA NAÇÃO XAMBÁ	91
3.1	MARIA OYÁ E A AFRO-RELIGIOSIDADE NA DÉCADA DE 1930	100
3.2	ABREM-SE AS PORTAS DO ESTADO NOVO, FECHAM-SE AS PORTAS DOS TERREIROS	114
4	MÃE BIU DE OGUM E MADRINHA TILA DE ORIXALÁ NO TRONO DE OYÁ	125
4.1	MÃE BIU E SUA LIDERANÇA NO TRONO DE OYÁ	126
4.2	MADRINHA TILA: a eterna madrinha da Nação Xambá	143
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
	REFERÊNCIAS	162
	FONTES CONSULTADAS	168
	ENTREVISTAS REALIZADAS	170
	APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	171
	ANEXO A - CARTA SOBRE AS ORIGENS DO TERREIRO DE SANTA BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ	172
	ANEXO B - PETIÇÃO DE MARIA DAS DORES DA SILVA EM PROL DO FUNCIONAMENTO DO TERREIRO	173

ANEXO C - PORTARIA AUTORIZANDO O FUNCIONAMENTO DO MARACATU SÃO JOÃO DE ARTUR ROSENDO	174
ANEXO D - PORTARIA AUTORIZANDO O FUNCIONAMENTO DO MARACATU AFRICANO BAÍANO DE MARIA OYÁ	175
ANEXO E - REUNIÃO DE LÍDERES DE SEITAS AFRICANAS EM 1937	176
ANEXO F - DIRETORIA DA SOCIEDADE SEITA AFRICANA SANTA BÁRBARA EM 1950	177
ANEXO G - ANTECEDENTES CRIMINAIS DE MÃE BIU	178
ANEXO H - PÁGINA DE REGISTRO DO ANO DE 1974 DO TERREIRO DE SANTA BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ	179

INTRODUÇÃO

A história da Nação Xambá, em Pernambuco, está profundamente ligada às histórias de vida de suas ialorixás Maria das Dores da Silva (1900-1939), mais conhecida como Maria Oyá, Donatila Paraíso do Nascimento (1912-2003), conhecida como Madrinha Tila, e a irmã desta, de nome Severina Paraíso da Silva (1914-1993), conhecida por Mãe Biu (ALVES, 2018). Essas três mulheres atuaram como líderes religiosas, bem como transmissoras de conhecimentos tradicionais dentro de uma das mais importantes casas de culto afro-brasileiro da história de Pernambuco, o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, ou Ilê Axé Oyá Meguê, localizado na cidade de Olinda, em Pernambuco. Nesta dissertação, entendemos por conhecimentos tradicionais “o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração” (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 50). Segundo Diegues e Arruda (2001, p. 50), em muitas sociedades tradicionais “existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social”, o que implica afirmar que o “natural” e o “social” não estão rigidamente separados, pelo contrário, há uma continuidade entre eles na concepção dessas comunidades.

Há que se ressaltar que o Terreiro de Santa Bárbara¹ – Nação Xambá se caracteriza por ser um desses espaços em que o mundo natural, o sobrenatural e as formas de organização social estão intimamente relacionados, sendo, portanto, um espaço em que circulam saberes tradicionais transmitidos oralmente. Ainda que diante de contextos em que a liberdade religiosa era alvo de constantes ameaças, Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila atuaram no sentido de manter vivos esses conhecimentos e, não sem razão, as trajetórias formativas dessas mulheres foram aqui elencadas como o objeto de estudo, justamente por serem as fundadoras, mantenedoras e mentoras do terreiro em sua atual configuração. É improvável compreender a sobrevivência da Nação Xambá em terras pernambucanas sem levarmos em conta a atuação das três mulheres que abriram o terreiro, se formaram e formaram filhos de santos durante governos autoritários e intolerantes religiosos – a exemplo do período da história brasileira, conhecido como Estado Novo (1937-1945), caracterizado pela centralização do poder nas mãos de Getúlio Vargas, pela censura e pelo nacionalismo – bem como angariaram recursos humanos e financeiro para abrirem oficialmente o terreiro em contextos democraticamente mais

1 Segundo Oliveira e Campos (2013), a invocação de Santa Bárbara pode ser relacionada ao sincretismo religioso que marca muitas casas de culto afro-brasileiro, sincretismo este que, segundo os autores, começou como iniciativas “para inglês ver”, com o intuito de proteger e manter as crenças religiosas por parte dos escravizados, mas que ainda hoje exerce forte influência sobre parte das religiões de matriz afro-brasileira.

favoráveis. Por meio de suas trajetórias formativas, colocamos em perspectiva não somente a história do terreiro, mas também as circunstâncias políticas e a rede comunitária em que estavam inseridas essas mulheres. Tal movimento tem relação com a importância das biografias para os estudos históricos, visto que, de acordo com Loriga (1998, p. 226),

A redescoberta da biografia remete principalmente a experiências no campo da história atentas ao “cotidiano”, a “subjetividades outras”: por exemplo, a história oral, os estudos sobre a cultura popular e a história das mulheres. O desejo de estender o campo da história, de trazer para o primeiro plano os excluídos da memória, reabriu o debate sobre o valor do método biográfico.

Com esse intuito, esta pesquisa esteve orientada pela seguinte problemática investigativa: qual a relação entre a formação das ialorixás e a (re)existência do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, mediante o contextos de preconceito e repressão às religiões de matriz afro-brasileira? O objetivo que norteou esta investigação histórica foi o de analisar os percursos formativos das líderes religiosas Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila. Nesse sentido, foram objetivos específicos: a) identificar elementos que constituem a formação e a atuação de ialorixás; b) investigar os percursos formativos, as redes de sociabilidade e as circunstâncias políticas que envolveram Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila; c) analisar como o estudo sobre a formação dessas três ialorixás contribui para o campo da História da Educação.

Assim, anunciada a temática da dissertação – formação de mulheres e cultos afro-brasileiros – vale ressaltar que partimos, neste estudo, de três pressupostos. O primeiro deles é que tais mulheres eram adeptas do Candomblé, aqui entendido, de acordo com Lima (2003, p.17) que ao estudar sobre os Candomblés de Nação² Jejes-Nagôs da Bahia, utiliza o conceito de Candomblé “[...] para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas santos ou orixás e associados ao fenômeno da possessão ou do transe místico”. As práticas simbólicas, cerimônias religiosas e o compartilhamento de experiências com o sagrado, por sua vez, têm espaço no que os adeptos do Candomblé costumam designar por “terreiro”³ (CASALI, 2016). No caso desta pesquisa, nos limitamos espacialmente ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, ou *Ilê Axé Oyá Meguê*. Há que se ressaltar que entre o chamado do Orixá⁴ e as cerimônias ritualísticas no chão da casa de culto, situam-se justamente

2 Segundo Silva (2005), as “nações” designam as linhagens de culto no Candomblé e são, comumente, associadas a grupos étnicos africanos.

3 Segundo Casali (2016), o vocábulo “terreiro” é utilizado tanto no Candomblé quanto na Umbanda, para se referir às casas de culto que louvam aos Orixás. No caso da Umbanda, o termo “Centro” também é usado para designar os espaços de culto.

4 Palavra de origem ioruba, “Orixá”, ou “Orisá”, significa “protetor de cabeça” – “ori”, que quer dizer “cabeça”, e “sá”, que significa “protetor”. Os Orixás são, no Candomblé, ancestrais divinizados (VERGER, 1957).

as figuras dos “babalorixás” e “ialorixás”, termos utilizados para denominar sacerdotes e sacerdotisas, os líderes⁵ religiosos do terreiro⁶.

O segundo pressuposto parte da ideia de que, ainda que em nossa pesquisa não tenha sido possível perceber se as personagens deste estudo tenham mobilizado o fator racial enquanto agente político, assumimos, por meio dos fenótipos dessas mulheres e das tradições de matriz africana e afro-brasileira que as conduziram, que Maria Oyá, Madrinha Tila e Mãe Biu eram mulheres negras, o que promove em nossa pesquisa uma guinada analítica que leva em consideração os marcadores de gênero e etnia enquanto atravessadores das histórias de vida dessas mulheres. O terceiro pressuposto, por sua vez, dialoga com a visão do terreiro enquanto espaço de construção e transmissão de conhecimentos historicamente marginalizados. Assim, na medida em que descortinou a formação dessas três ialorixás, esta pesquisa também contribuiu com os estudos acerca das trajetórias formativas de mulheres negras no Brasil.

A problemática e o objetivo que norteiam esta pesquisa, entretanto, estão situados no campo da História da Educação de Mulheres no Brasil e foram regidos pela necessidade de ir além das instituições de escolarização formal e de ampliar o leque interpretativo a respeito dos espaços de formação, especialmente aqueles ocupados por grupos historicamente marginalizados, a exemplo do grupo de mulheres praticantes de religiões de matriz afro-brasileira, as principais responsáveis por manterem vivas as tradições dos terreiros, durante muito tempo – e ainda hoje – estigmatizados e perseguidos. Constituindo-se, portanto, um novo objeto de investigação que, por certo, não despreza, mas se alia aos estudos que privilegiam as instituições educativas, sobretudo as de matriz religiosa católica, a exemplo dos seminários e conventos que preparavam suas lideranças religiosas.

Com isso, enfatizamos que esta dissertação tem como recorte temporal o Brasil República. Estabelecemos o ano de iniciação de Maria Oyá, em 1927, como marco inicial para estudo, visto que compreende o período de formação nas práticas da Nação Xambá, assim como os processos formativos de Mãe Biu e Madrinha Tila, ambas iniciadas no Candomblé por Maria Oyá, ao longo da década de 1930. A escolha do ano de 1978, enquanto aquele que encerra o período da pesquisa, justifica-se por ser esse o ano que, para além de ser um marco relativo ao

⁵ Ainda que os termos “pai de santo” e “mãe de santo” tenham significativa popularidade em terras brasileiras, neste estudo, optamos por “babalorixá” e “ialorixá” para designar a posição hierárquica desses homens e mulheres dentro do terreiro.

⁶ No Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, ou *Ilê Axé Oyá Meguê*, a hierarquia da casa é assim estruturada: babalorixá e ialorixá, madrinha e padrinho. Como apontado, o babalorixá e a ialorixá são as lideranças religiosas do terreiro e os responsáveis pelos rituais da casa. A madrinha e o padrinho são os segundos na hierarquia da casa, auxiliando e aconselhando o babalorixá e a ialorixá no exercício religioso. Os outros membros iniciados são classificados em iabás, no que se refere às mulheres, e ogãs, no que diz respeito aos homens. Neste estudo, porém, a ênfase recai nas lideranças femininas das ialorixás.

fim da predominância do Ato Inconstitucional nº 5, o AI-5 – o que significou um recrudescimento das forças autoritárias que assolavam o Brasil –, foi também o ano da Lei Ordinária nº 7.669/1978, conhecida como Lei Estadual Edmir Régis⁷ de 1978, que isentou de licença a prática de cultos afro-brasileiros.

Ainda sobre o recorte temporal da pesquisa, é preciso apontar que este se encerra em um período em que Madrinha Tila, uma das personagens deste estudo, ainda não teria assumido o posto de ialorixá, o que acontece somente após a morte de Mãe Biu, em 1993. Entretanto, considerando que a formação enquanto líder religiosa no Candomblé se dá durante toda a vida do babalorixá e da ialorixá, Madrinha Tila foi mantenedora do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, junto a sua irmã, e era a segunda pessoa em questão de hierarquia na administração do terreiro, conhecida por ser o “braço direito” de Mãe Biu. Tais aspectos nos conduziram a pensar em sua trajetória formativa enquanto objeto de pesquisa, visto que entre os anos de 1927 e 1978, os conhecimentos e as táticas para a circulação do axé da Nação Xambá se deram também sob o comando de Madrinha Tila, o que mais tarde viria a lhe render o posto de líder religiosa do terreiro.

Assim, ao investigar as trajetórias dessas três mulheres que, em diferentes momentos de suas vidas, assumiram a liderança do mesmo terreiro de Candomblé, foi possível compreender não somente os contextos de intolerância religiosa entre as décadas de 1920 e 1970, mas também os governos autoritários que se desenvolveram em terras brasileiras, as políticas ambíguas em relação ao elemento negro na sociedade brasileira, as atuações comunitárias enquanto líderes religiosas por parte das mulheres citadas e, por fim, como os processos de formação de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila foram influenciados pelo contexto em que as três estavam inseridas, ao passo em que também foram responsáveis por manterem vivos os seus ritos religiosos.

Para efeito desta investigação, as análises empreendidas se ancoraram teoricamente nos estudos de Michel de Certeau (1995; 2014). Ainda que os processos educativos e formativos não figurem como objeto central das análises do autor, seus estudos permitem aos historiadores da educação empreenderem investigações que centralizam a cultura como parte constitutiva da experiência dos sujeitos e de suas práticas cotidianas. Nesse cenário, a problemática da cultura, entendida aqui como a “[...] arte, condicionada pelos lugares, regras e dados [...] proliferação de invenções em espaços circunscritos” (CERTEAU, 1995, p. 19), permite levar em conta a agência, os poderes, as errâncias e criatividades dos dominados, as formas das quais se utilizam

⁷ Na época, era deputado estadual de Pernambuco.

os fracos face à agência dos mais fortes, o que em muito dialoga com o objetivo da presente pesquisa. Ainda de acordo com o autor,

[...] a cultura articula conflitos e volta e meia legitima, desloca ou controla a razão do mais forte. Ela se desenvolve no elemento de tensões, e muitas vezes de violências, a quem fornece equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários. As táticas do consumo, engenhosidade do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas (CERTEAU, 2014, p.44).

Tal perspectiva permite compreender a cultura em sua pluralidade, os conflitos e arranjos que nela encontram palco para se desenvolverem. Assim, nos afastamos da noção de cultura enquanto dado monolítico e colocamos em perspectiva as experiências, criatividade e desvios dos homens e mulheres ordinários que agem com aquilo “que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia” (CERTEAU, 1995, p. 31). Em diálogo com a História da Educação, os estudos de Certeau trazem incursões teóricas para investigar diferentes práticas, representações e experiências educacionais e formativas, entendendo-as enquanto práticas políticas que reinventam o cotidiano.

Entendemos que os sujeitos se constituem e criam conhecimentos, relações e modos de existência contra-hegemônicos que desorganizam as tentativas de controle e governabilidade da vida, conforme os interesses dominantes. Considera-se, portanto, a agência, o poder exercido pelos sujeitos, suas engenhosidades face às mais diversas conjunturas, suas práticas cotidianas, suas formas de aprender e consumir, os “[...] procedimentos populares (“também minúsculos” e cotidianos) que jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los” (CERTEAU, 2014, p. 40).

Nesse sentido, em face do objeto e do objetivo propostos, recorreremos à noção de tática de Certeau (2014). A tática, segundo o autor, são operações que não possuem lugar próprio, mas que agem no campo do outro, configurando-se como ações rápidas desenvolvidas no ímpeto de solucionar as necessidades que surgem em meio à vida cotidiana. Ao contrário da noção de estratégia – concebida como manifestações que sancionam ou expressam a ordem dominante – as táticas agem nas brechas do sistema vigente, operam segundo as leis do improviso.

[...] tática um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não lugar, a tática depende do

tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho (CERTEAU, 2014, p. 45).

Diferentemente da estratégia, a tática não se desenvolve pela ordem dominante, mas responde a ela de acordo com as oportunidades que vão surgindo, sem, contudo, ser capaz de criá-las. Para o autor, diversas práticas cotidianas são justamente do tipo tática. Falar, cozinhar, ler e circular, até a resistência face a contextos opressivos podem ser entendidas à luz da noção de tática. São, sobretudo, formas de resistir aos sistemas, artes de dar golpes que alteram as regras de espaços opressores. Nesse contexto, consideramos de fundamental importância perceber as táticas acionadas e que permitiram Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila reagirem diante das opressões cometidas contra os afro-religiosos, sobretudo na primeira metade do século XX. Parafraseando Certeau (2014), nos interessaram as simulações polimorfas, os golpes dados e as astúcias que permitiram os pequenos sucessos das ditas fracas diante dos fortes, a sobrevivência de seu terreno.

É válido registrar que, mesmo diante dos discursos sobre identidade mestiça e da valorização de elementos de origem afro-brasileira, como veremos ao longo dessas páginas, a força dos posicionamentos contrários à fé nos orixás ainda estava presente na sociedade brasileira da primeira metade dos novecentos, o que implicava em determinados limites impostos às práticas religiosas dessas mulheres. Foi necessário lançar mão de diversas táticas, aprendidas no trato com o cotidiano, para que o culto aos orixás continuasse vivo, dado que se expressa na trajetória formativa de mulheres como Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila que, ao escapar aos olhos do Estado, que em muito dificultou a circulação dos axés em solo pernambucano, se tornaram exemplos de sujeitos inseridos na complexa rede da antidisciplina (CERTEAU, 2021).

Vale mencionar ainda que essas performances operacionais por parte dos sujeitos dependem da aprendizagem cotidiana de saberes muito antigos (CERTEAU, 2014), o que nos impeliu a recorrer aos conceitos de “geração” e “formação”, à luz dos estudos de Mannheim (1982) e Dominicé (2014), respectivamente. No que diz respeito ao conceito de geração, trabalhamos com a perspectiva do sociólogo Karl Mannheim (1982), para quem o debate em torno do termo “geração” deve considerar justamente a experiência social comum aos sujeitos que vivenciaram determinado processo coletivo, o que justifica a escolha das três mulheres que, juntas, conseguiram manter o axé na Nação Xambá em circulação, mesmo experimentando rumos autoritários em terras brasileiras.

Para Mannheim (1982), é possível perceber as gerações como corolário das rupturas e descontinuidades que até então eram prevalentes. Nessa perspectiva, o tempo histórico

vivenciado pelos sujeitos detém o papel de “demarcador” das gerações e de seus constructos identitários. O conceito de gerações, segundo o autor, rompe com a ideia cristalizada das gerações enquanto unidades coesas e concretas, detentoras de características específicas passíveis de serem agrupadas e analisadas. É válido apontar que, resguardadas as particularidades que cercam as vivências de cada indivíduo, as circunstâncias geracionais atravessam as histórias de vidas dos sujeitos, o que nos leva a atentar para as experiências comuns partilhadas pelo “elo” geracional que une Maria Oyá, Mae Biu e Madrinha Tila.

O autor foi aqui evocado no sentido de nos estimular a pensar nas ações e práticas desenvolvidas por determinados grupos, as expressões desses atores coletivos em meio a ambiência política e cultural em que estiveram envolvidos. Assim, nos afastamos da noção de tempo em seu caráter mecanicista e linear, para nos aproximarmos da ideia de que é na mobilidade do tempo que o novo e o velho são construídos, que os indivíduos compartilham experiências históricas e agem em meio a diferentes conjunturas sociais. É com base nessa perspectiva que abordamos as trajetórias das ialorixás, visto que compartilharam experiências em um mesmo período histórico.

Os estudos de Pierre Dominicé (2014), por sua vez, apontam que o processo formativo não se restringe aos marcos educacionais, instituições de educação formal, provas e diplomas, mas que depende também “do que cada um faz do que os outros quiseram, ou não quiseram fazer dele” (p. 100). Segundo o autor, é preciso considerar que a formação também é composta pelas vivências, as práticas aprendidas na lida cotidiana e nos caminhos que o indivíduo trilha em seus mais variados contextos histórico-culturais. Tratando da formação profissional de professores, Dominicé (2014, p. 89) nos faz refletir sobre a dimensão formativa da experiência, visto que, para o autor,

A formação assemelha-se a um processo de socialização no decurso do qual os contextos familiares, escolares e profissionais constituem lugares de regulação de processos específicos que se enredam uns nos outros, dando uma forma original a cada história de vida. Na família de origem, na escola, no seio dos grupos profissionais, as relações marcantes que ficam na memória, são dominadas por uma bipolaridade de rejeição e de adesão. A formação passa pelas contrariedades que foi preciso ultrapassar, pelas aberturas oferecidas. [...] A formação aparece sempre como uma construção sutil, uma maneira de nos introduzirmos em redes relacionais complexas, cuja dinâmica nunca é verdadeiramente redutível às categorias usuais das ciências humanas, quer se trate, por exemplo, da origem social, quer da identificação parental (DOMINICÉ, 2014, p. 89).

Assim, entender como uma pessoa se forma requer a compreensão das relações que atravessaram a história de vida do sujeito, o que nos conduz ao entendimento de que “formar-se supõe troca, experiência, interações sociais, aprendizagens, um sem fim de relações

(MOITA, 200, p. 115)”. É na esteira das histórias de vidas das três ialorixás que nos atentamos aos processos de formação e às experiências que as compuseram. Para Dominicé (2014, p. 84), “a história de formação de cada um é uma história de vida”, o que nos leva a refletir sobre a trajetória formativa enquanto um processo contínuo, em que as permanências e as rupturas, os processos sociais, históricos e culturais em que o indivíduo esteve e está inserido dão forma ao sujeito, em um processo contínuo e sutil que atravessa os seus caminhos de vida.

Consideramos ainda que nenhum povo ou grupo social pode definir a universalidade dos saberes, ou seja, nenhuma civilização pode balizar e hierarquizar os conhecimentos e fixar a forma correta das estruturas sociais. Ao suscitar reflexões sobre a educação em Cabo Verde, o autor Pierre Kita Massandi (2003) foi de fundamental para nos incitar a refletir sobre a importância de pensarmos sobre em que termos têm se dado diferentes práticas educacionais e também nos possibilitou ampliar a ideia de formação no Candomblé. Para Massandi (2003), a educação escolar foi imposta pelos colonizadores, imposição esta que entrou em conflito com a educação tradicional africana, alicerçada, sobretudo, na oralidade. A proposta da educação escolar em contexto de colonização é de impregnar nos alunos os deveres do colonizado, a exemplo de uma postura de respeito, docilidade e colaboração com o colonizador.

A educação tradicional, no entanto, é endógena, originada de um meio cultural e intimamente relacionada a ele, ao passo em que a educação escolar se fundamenta em uma concepção estrangeira que tem, entre outros objetivos, a eliminação da educação tradicional. Segundo o autor, o que se percebe nos países africanos pós-coloniais é a reprodução de uma educação à moda das antigas metrópoles colonizadoras, o que o autor denominou como “metropolização do ensino” (MASSANDI, 2003). Para Massandi (2003), a metropolização consiste em copiar o modelo do sistema educativo da metrópole. Diante deste quadro e dos desafios que se interpõem na construção de uma educação emancipadora e antirracista, faz-se necessário, segundo o autor, delinear projetos e programas educacionais voltados para a valorização dos saberes e experiências dos povos africanos, e aqui também situamos aqueles em diáspora e os afro-brasileiros, o que em muito dialoga com este estudo, que tem como mote lançar luz sobre os saberes de mulheres negras oriundas de religiosidades de matriz africana e que tiveram nos saberes tradicionais e na oralidade seus principais elementos formativos.

No que diz respeito à metodologia, os percursos formativos de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila foram, nesta dissertação, abordados pelos métodos da pesquisa histórica, em que empregamos a pesquisa bibliográfica, a pesquisa documental e a metodologia da História Oral. Quanto à pesquisa bibliográfica, a operamos a partir da revisão sistemática da literatura que nos direciona para um estudo crítico sobre as teses e dissertações que tiveram como objeto de estudo

as trajetórias de ialorixás do Candomblé. No total, foram selecionadas 15 pesquisas pertinentes à temática proposta, notadamente os estudos de Silva (2008), Vaz (2009), Bastos (2011), Gomes (2012), Jesus (2012), Rodrigues (2012), Barbosa (2015), Leandro (2015), Passos (2016), Costa Jr. (2017), Pereira (2017), Ferreira (2018), Alves (2019), Nogueira (2019) e Pereira (2019). As teses e dissertações apontam a relação das ialorixás com a ancestralidade e o trabalho religioso como exercício do poder por parte de mulheres, assim como o terreiro enquanto espaço de autonomia por parte das ialorixás e de mescla de diferentes ritos religiosos.

Pautamo-nos ainda nos referenciais da História das Mulheres, tendo-se em vista as possibilidades de desconstrução das visões unificadoras sobre o feminino, visões estas que desconsideram as especificidades dos caminhos das mulheres e suas formas de protagonismo em tempos distintos. Por isso, buscamos nos afastar de versões que limitam a narrativa histórica sob um viés androcêntrico, tendo como referência as obras das historiadoras Michelle Perrot (1988; 1995; 2005; 2007) e Mary del Priore (2020), que incentivam a escrita de novas histórias em que as mulheres são entendidas enquanto agentes de seus próprios destinos. O aporte bibliográfico elencado contribuiu com o afastamento do modelo pautado no masculino para entender as mulheres enquanto agentes históricos, detentores de consciência, valores e visões de mundo que movimentaram e movimentam os caminhos da História da Humanidade, conforme entende Perrot (1995). Segundo a autora, esse movimento se mostra um agente de transformações profundas e que deu seus primeiros passos quando se passou a entender “[...] que as mulheres têm uma história [...] que elas são agentes históricos e possuem uma historicidade relativa às ações cotidianas, uma historicidade das relações entre os sexos” (PERROT, 1995, p. 9).

Com vistas a contribuir com as páginas da história sobre a educação de mulheres, com atenção ao recorte racial no Brasil, foi realizada a pesquisa documental de acordo com Bacellar (2020, p. 71), para quem é necessário “[...] cotejar informações, justapor documentos, relacionar texto e contexto, estabelecer constantes, identificar mudanças e permanências” para se produzir uma pesquisa documental em História. Segundo o autor, é necessário contextualizar o documento e lançar sobre ele um olhar crítico que observe os interesses de quem o produziu. A partir disso, foi realizada a pesquisa com periódicos na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, entre os meses de março e abril de 2022, com as seguintes palavras-chaves⁸: “arthur

⁸ Todas as palavras foram pesquisadas em letras minúsculas, sem acentuação e com a utilização de aspas duplas para melhor refinamento das buscas.

rosendo”; “artur rosendo”; “arthur rozeno”; “artur rozeno”⁹; “maria oya”; “maria das dores silva”; “mae biu”; “severina paraíso”; “mae tila”; “madrinha tila”; “donatila paraíso”; “xamba” “seita africana”; “xango”¹⁰; “xangoseiro”; “catimbo”¹¹. De interesse para a presente pesquisa, foram coligadas, transcritas e analisadas as fontes reunidas no Quadro 1 abaixo.

Quadro 1 - Fontes impressas da pesquisa

Assunto	Fonte
Os terreiros de Pernambuco no Congresso Afro-Brasileiro de 1934	A Noite (RJ) - Ano 1934, edição 8255; Correio de S. Paulo (SP) - Ano 1934, edição 729; Jornal Pequeno (PE) - Ano 1934, edição 256.
Sobre o Babalorixá Artur Rosendo	Jornal Pequeno (PE) - Ano 1918, edição 155; Diário de Pernambuco (PE) - Ano 1926, edição 220; Jornal Pequeno (PE) - Ano 1926, edição 217.
Xangô pernambucano e seus líderes	Diário de Pernambuco (PE) - Ano 1936, edição 99; Diário de Pernambuco (PE) - Ano 1937, edição 285.
Casas lideradas por mulheres	Diário da Manhã (PE) - Ano 1933, edição 310; Diário da Manhã (PE) - Ano 1936, edição 1208; Jornal Pequeno (PE) – Ano 1943, edição 68; O Cruzeiro: revista (RJ) – Ano 1949, edição 05.
Relação do corpo policial com os terreiros e as prisões de lideranças religiosas afro-brasileiras em Pernambuco	Jornal Pequeno (PE) - Ano 1907, edição 17. A Província (PE) - Ano 1923, edição 173; A Província (PE) - Ano 1923, edição 191; Diário da Manhã (PE) - Ano 1929, edição 1108; Diário da Manhã (PE) - Ano 1938, edição 213; Diário da Manhã (PE) - Ano 1938, edição 215; Diário da Manhã (PE) - Ano 1938, edição 216; Diário da Manhã (PE) - Ano 1938, edição 222; Diário da Manhã (PE) - Ano 1938, edição 903; Diário de Pernambuco (PE) - Ano 1938, edição 37; Diário da Manhã (PE) - Ano 1939, edição 302; Diário da Manhã (PE) - Ano 1939, edição 319; Diário de Pernambuco (PE) - Ano 1949, edição 102.
Terreiro de Mãe Biu	Diário de Pernambuco (PE) – Ano 1955, edição 166;

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Com o objetivo de compreender a dinâmica de funcionamento do terreiro, bem como o seu processo de reabertura, em 1950, reunimos ainda a documentação referente ao Estatuto da Sociedade Seita Africana Santa Bárbara Xambá do mesmo ano e registros fotográficos do

⁹ Observou-se na pesquisa as possíveis grafias do nome do babalorixá Artur Rosendo Pereira, líder religioso responsável pela iniciação de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila. Em meio às entrevistas com a metodologia da História Oral, o historiador Hildo Leal da Rosa revelou que, para além das diferentes grafias, é possível que o líder religioso tivesse o sobrenome “Ferreira” em substituição ao “Pereira”. Tal afirmação surgiu em razão de uma visita ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, por parte de um dos filhos do babalorixá que teria apresentado documentações em que o sobrenome “Ferreira” estava presente. Nesse estudo, optamos pela grafia “Artur Rosendo” para nos referirmos a esta liderança religiosa.

¹⁰ O termo “Xangô”, tal qual foi empregado na pesquisa documental, é uma nomenclatura genérica referente ao espaço onde se dão as cerimônias religiosas de Candomblé, nos territórios de Alagoas ao Rio Grande do Norte. É também o orixá dos trovões e dos raios.

¹¹ Ainda que a palavra “catimbó”, atualmente, seja em muito associada à prática da Jurema sagrada, – religiosidade de origens indígena e africana com a presença de elementos católicos – o termo era e ainda hoje é comumente utilizado de forma ofensiva para se referir às religiões afro-brasileiras.

terreiro nos anos de liderança de Maria Oyá e Mãe Biu, bem como um manuscrito sobre a história do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá. Além disso, coligamos os registros de licenças na Federação dos Cultos Afro-brasileiros dos anos de 1955, 1960, 1965, 1970, 1971, 1976, 1977 e 1978. Reunimos ainda os prontuários de Mãe Biu por parte da Secretaria da Segurança Pública (SSP) de Pernambuco, registrados na Delegacia de Costumes, dos anos de 1974, 1975 e 1978, em que foi possível obter atestado de antecedentes criminais da ialorixá, dados como a profissão de Mãe Biu e dinâmica de realização de toques¹², conforme previsto pela Federação dos Cultos Afro-brasileiros. O intuito foi conhecer as redes estabelecidas por Mãe Biu e, com isso, compreender as dinâmicas de funcionamento legal dos terreiros entre as décadas de 1950 e 1970. As fontes aqui elencadas foram obtidas no Memorial Severina Paraíso da Silva, localizado em Olinda (PE).

Por fim, no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Apeje), localizado na cidade do Recife, analisamos 472 petições entre os meses de janeiro e fevereiro de 1932, com o intuito de mapear os pedidos de funcionamento de centros das chamadas “seitas africanas” no início da década de 1930, quando se fazia necessário que os terreiros solicitassem permissão para funcionamento, com aval do Serviço de Higiene Mental (SHM). Do alto número de petições, encontramos a petição feita por Maria Oyá em prol do funcionamento de seu terreiro, bem como a portaria que autorizava o ensaio de maracatu – denominado “Maracatu Africano Baiano” – também em nome de Maria Oyá, o que nos permitiu inferir que, para escapar aos olhos do Estado, a ialorixá disfarçou seu terreiro de maracatu para continuar com suas práticas religiosas.

A metodologia da História Oral, por sua vez, é acionada na pesquisa a partir de Alberti (2005) para quem esta se configura como um método de pesquisa – utilizado em estudos históricos, antropológicos e sociológicos, sobretudo – que utiliza diversas técnicas para a coleta e análise de dados, tendo como foco apreender e interpretar os acontecimentos históricos a partir das memórias e narrativas daqueles que os vivenciaram ou conviveram com eles. Tem-se, com ela, a possibilidade de perceber as formas como os sujeitos participantes da pesquisa interpretam a experiência vivida e os contextos em que estiveram inseridos (ALBERTI, 2005).

A História Oral é também uma produtora de fontes, sendo possível por meio das fontes por ela produzidas (entrevistas, por exemplo) investigar instituições, movimentos sociais, trajetórias de vida e os desdobramentos de determinados fatos históricos com base nas narrativas dos indivíduos, sendo possível, também, o cruzamento das fontes produzidas pelo

¹² Os toques são festas públicas para os orixás, com a presença de dança e música (GUERRA, 2010).

historiador com as fontes documentais e bibliográficas. Ainda que a utilização da História Oral como metodologia ainda seja alvo de intensos debates nas Ciências Humanas, sobretudo no que diz respeito à “veracidade” dos relatos orais, Alberti (2005, p. 19) já pontuou que não devemos considerar essa questão como um fator negativo:

[...] o fato de o depoente distorcer a realidade, ter falhas de memória ou errar em seu relato: o que importa agora é incluir tais ocorrências em uma reflexão mais ampla, perguntando-se por que razão o entrevistado concebe o passado de uma forma e não de outra e por que razão e em que medida a sua concepção difere (ou não) das de outros depoentes.

Ao concordar com tal perspectiva, a premissa foi utilizar a técnica da entrevista semiestruturada, visto que se configura como um dos instrumentos principais de aproximação entre o pesquisador e os relatos orais, pois, segundo a proposição de Fraser e Gordin (2004, p. 139), esse tipo de entrevista se constitui como uma “[...] forma de interação social que valoriza o uso da palavra, símbolo e signo privilegiados das relações humanas, por meio da qual os atores sociais constroem e procuram dar sentido à realidade que os cerca”. Embora siga um roteiro prévio de questionamentos, a entrevista semiestruturada possui certa flexibilidade e por isso pode promover interações coletivas, na qual as subjetividades dos interlocutores e suas vozes são ouvidas e interpretadas de acordo com a análise de dados empregadas pelo pesquisador, a fim de promover o compartilhamento de memórias, conhecimentos e experiências.

Quanto à escolha dos narradores para a pesquisa¹³, as entrevistas foram realizadas junto a membros frequentadores do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá e parentes de Maria Oyá, Mãe Biú e Madrinha Tila. A amostra compreendeu ao todo cinco participantes, sendo eles: Maria do Carmo de Oliveira, a Cacau da Xambá, sobrinha-neta de Mãe Biú e atual iabá do terreiro; Adeildo Paraíso da Silva, o Pai Ivo de Xambá, atual babalorixá da casa, filho consanguíneo de Mãe Biú e sobrinho de Madrinha Tila; Hildo Leal da Rosa, historiador e curador do memorial Severina Paraíso da Silva, iniciado no Candomblé por Madrinha Tila; Juvenal Ramos, sobrinho de Maria Oyá e irmão de Mãe Biú e Madrinha Tila; Maria das Dores da Silva, a Cecinha, filha consanguínea de Mãe Biú, sobrinha de Madrinha Tila e frequentadora da casa. Quanto aos entrevistados, é preciso apontar que, com exceção de Tio Juvenal, ainda criança enquanto Maria Oyá era viva, nenhum outro entrevistado conviveu com essa ialorixá. Conforme foi possível observar por meio das entrevistas, suas narrativas sobre a primeira

¹³ A presente pesquisa foi submetida, via Plataforma Brasil, ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e aprovada em 12 de julho de 2022.

ialorixá do terreiro são frutos das memórias transmitidas oralmente por Mãe Biu e Madrinha Tila.

Dado este cenário, é preciso enfatizar a importância da oralidade para os terreiros de Candomblé, bem como as especificidades das fontes orais. O Candomblé, enquanto religião iniciática que comumente não se baseia em escrituras sagradas para prosseguir em seus ritos, fundamenta-se na transmissão dos conhecimentos e das práticas rituais sobre a religiosidade via oral, o que confere à oralidade grande importância para seus adeptos e sobre suas práticas e história. Sobre a tradição oral nas sociedades africanas, Hampaté Bâ (2010, p. 167) tece considerações fundamentais que nos conduzem a refletir sobre a oralidade enquanto parte constituinte da religiosidade afro-brasileira.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

Segundo Hampaté Bâ (2010), para alguns estudiosos, e aqui incluímos os historiadores, o problema com as fontes orais se restringe a saber se é possível conferir à oralidade a mesma *confiança* conferida à escrita quando tratamos de fatos passados. Como bem aponta o autor o “[...] testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168). As fontes orais, carregadas de subjetividades, possuem a particularidade de apreender esse testemunho humano e que permitem ao historiador compreender as produções da memória sobre dado acontecimento ou indivíduo. Assim, a partir da história oral é possível compreender aspectos da formação enquanto líder religiosa por parte de Maria Oyá, tendo como recurso a memória dos entrevistados sobre aquilo que lhes foi contado sobre a referida ialorixá. Foi empregada ainda, em conjunto com a metodologia da história oral, a pesquisa documental e bibliográfica, como apontado anteriormente, que em muito contribuiu para bem elucidar a problemática de interesse desta pesquisa.

O trabalho com as fontes orais, no entanto, nos reservou outros dilemas. É preciso elucidar que o desenvolvimento desta dissertação teve início em um dos períodos mais conturbados e dolorosos de nossa história recente, a pandemia de COVID-19, que além das perdas humanas, impediu durante meses o desenvolvimento das atividades de diversos pesquisadores e, no caso desta dissertação, também inviabilizou a aproximação com o Terreiro

de Santa Bárbara – Nação Xambá, durante mais de um ano. A morte de Guitinho da Xambá¹⁴ – figura de fundamental importância para o povo do terreiro – no entanto, lançou sobre os xambazeiros um período de luto que os levou a fechar as portas do terreiro durante meses, somando-se ao luto coletivo por aqueles que nos deixaram em decorrência da COVID-19. Nesse cenário, pudemos aprender que o tempo da pesquisa precisava conviver com o tempo do luto, esperar pacientemente que as lágrimas fossem derrubadas e lavassem as almas daqueles que haviam perdido os seus. Também pudemos perceber como cada ser dentro do terreiro é parte constituinte de uma rede de afetos e sociabilidades que, quando atravessadas pelas intercorrências da vida, tal qual a morte, alteram sobremaneira os caminhos dos vivos.

Passados o período de luto e todos os trâmites éticos da pesquisa, deu-se início a pesquisa documental e, posteriormente, a etapa das entrevistas com os narradores. As atividades religiosas do terreiro, no entanto, demandam que os envolvidos despendam partes significativas de seus dias dedicados aos orixás. Diversas foram as vezes que um narrador da pesquisa precisou remarcar a entrevista, pois estava às voltas com algum compromisso com o terreiro e não foram raras as vezes que foi necessário mais tempo do que havia programado à espera dos entrevistados. Os lutos, tanto o de caráter coletivo por aqueles que se foram na pandemia e o do terreiro por Guitinho da Xambá, bem como a espera por aqueles que narrariam as histórias de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila, demonstraram que o tempo no Candomblé, tal qual também afirma Prandi (2001), deriva de uma concepção africana de tempo, que em muito difere daquela a que estamos habituados devido a influência da cultura ocidental.

Se nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, vendido e comprado, nas sociedades africanas tradicionais o tempo precisa ser criado ou produzido (PRANDI, 2001). Como historiadora de formação, foi o trabalho de pesquisa de campo que fez a autora desta dissertação lembrar que diferentes sociedades e culturas possuem concepções próprias a respeito do tempo, e no caso do terreiro, “[...] o tempo será sempre definido pela conclusão das tarefas consideradas necessárias no entender do grupo” (PRANDI, 2001, p. 46). Assim, para além do desenvolver da investigação, o terreiro e os narradores da pesquisa nos impeliram a refletir que o tempo não necessariamente está atrelado aos relógios e calendários, tal qual a cultura ocidental nos leva a crer, mas está “[...] sujeito ao acontecer dos eventos e ao sabor da realização de tarefas necessárias” para o cotidiano daqueles que vivem nos caminhos do axé (PRANDI, 2001, p. 46).

¹⁴ Guitinho foi um dos ogãs do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá. Ele foi também um dos fundadores do grupo musical Bongar, no ano de 2001, sendo um dos nomes mais importantes na divulgação da cultura do povo de Xambá dentro e fora de Pernambuco. Guitinho da Xambá faleceu em fevereiro de 2021.

Vale apontar também que, além dos aprendizados sobre o tempo, os participantes, sobretudo Cacau da Xambá e Hildo Leal da Rosa, colaboraram sobremaneira para o desenvolvimento desta pesquisa, apontando possibilidades de fontes a serem utilizadas e estreitando os laços com os participantes do estudo, além de seus relatos que em muito contribuíram com a história aqui narrada. Ainda que as análises, interpretações e inferências produzidas nesta pesquisa sejam de nossa responsabilidade, é importante mencionar que nos atentamos à compreensão dos sentidos e significados produzidos pelos participantes e prezamos pelo respeito ao modo de viver daqueles que compõem o chão do terreiro, bem como colocamos as transcrições e o texto produzido à disposição dos colaboradores do estudo, com vistas a evitar o extrativismo cultural que ainda impera na academia e desconsidera os participantes das pesquisas como colaboradores de fundamental importância na construção narrativa, sobretudo a de caráter histórico. Para além do papel de fontes, as memórias compartilhadas pelos participantes são vistas, neste estudo, como produtoras de representações sobre a luta pela liberdade religiosa e pela garantia de direitos humanos aos povos de terreiro.

Por fim, essa dissertação foi estruturada em quatro capítulos, além da “Introdução” e das “Considerações finais”. No primeiro, intitulado “Ao encontro das ialorixás: um estudo sobre mulheres”, abordei os caminhos que me levaram ao interesse pela pesquisa acerca da História das Mulheres e empreendi uma análise da literatura acadêmica publicada sobre a trajetória e atuação de mulheres líderes no Candomblé, identificando, neste íterim, os elementos que constituem a formação e a atuação de ialorixás. O segundo capítulo, “Brasil, um país de ambiguidades”, tratei das circunstâncias políticas que envolveram a religiosidade do Candomblé na primeira metade do século XX e que por certo ecoaram nas trajetórias de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila enquanto lideranças religiosas. A ênfase recaiu nas práticas do Estado brasileiro em relação aos ritos afro-religiosos, bem como aos aspectos que interferiram no funcionamento das casas de culto aos orixás em Pernambuco.

No terceiro e quarto capítulos, intitulados, respectivamente, “Maria Oyá e a sobrevivência do axé da Nação Xambá” e “No trono de Oyá: formação de Mãe Biu e Madrinha Tila”, abordei as formações enquanto líderes religiosas das três ialorixás e busquei desvelar as táticas das quais se valeram para manterem a força de seu axé e de seu terreiro. Nas “Considerações finais” estão dispostas as análises que nos permitiram identificar nas trajetórias formativas das referidas ialorixás contribuições para o campo da História da Educação de Mulheres no Brasil e que nos permite apontar como o estudo sobre a formação dessas mulheres influencia a percepção sobre ser mulher.

1 AO ENCONTRO DAS IALORIXÁS: um estudo sobre mulheres

A university can serve as a birthplace of ideas that feed its surrounding community by nurturing the flames of activism, conscientize it about issues of justice, or by transferring knowledge that breeds apathy towards the status quo (COSSA, 2021, p. 34).

Delinear um estudo sobre mulheres e trazer seus nomes a essas páginas torna necessário evidenciar os caminhos que me levaram ao seu encontro. De início, em meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Do engenho para a faculdade de medicina: vida e formação de Maria Amélia Cavalcanti de Albuquerque, primeira médica de Pernambuco”¹⁵, me propus a investigar os percursos de aprendizagem e exercício profissional da primeira médica pernambucana, formada em uma faculdade de medicina brasileira. A investigação histórica a respeito da vida e trajetória formativa de Maria Amélia esteve baseada justamente na proposta de analisar, nas linhas do passado, as experiências de sujeitos femininos que buscaram espaços notadamente dominados por homens.

A análise interpretativa das fontes permitiu a compreensão sobre os caminhos formativos que fizeram uma mulher, nascida em uma sociedade rural no interior de Pernambuco, ser subvencionada pela província para formar-se em medicina no Rio de Janeiro, em 1892. Durante a pesquisa, personagens como Maria Augusta Generoso Estrella, formada médica nos Estados Unidos, também no século XIX, e Marie Josephine Mathilde Durocher, parteira diplomada pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e primeira mulher admitida como membro titular da Academia Imperial de Medicina, davam nomes e rostos às páginas da História da Educação no Brasil em diálogo com as pesquisas que, convencionalmente, denominamos de História das Mulheres.

Foi, entretanto, com os estudos de Michelle Perrot (1988; 2007) que percebi que esse sujeito “mulher”, ainda trilhando os caminhos de formação e profissionalização, tal qual a Maria Amélia que elenquei como objeto de estudo da monografia, não era universal. Considerando o recorte racial e, com isso, a escravização da população negra no Brasil, bem como o processo de Abolição da Escravatura (1888) e a falta de políticas públicas de reparação daí decorrentes, tem-se uma parcela significativa da população feminina alijada de vários espaços da sociedade, inclusive dos lugares de formação institucionalizada. Assim, destaco aqui

¹⁵ A monografia foi fruto da pesquisa de iniciação científica intitulada “Maria Amélia Cavalcanti de Albuquerque: vida e formação da primeira médica de Pernambuco”. A pesquisa descende do Projeto Interinstitucional “A educação de Mulheres no Brasil ao longo dos séculos XIX e XX”, coordenado pela professora do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco, Raylane Andreza Dias Navarro Barreto. O projeto tem como objetivo investigar a educação de mulheres, nos oitocentos e novecentos, em todas as regiões do País.

os grupos de mulheres construindo sua formação profissional, ao mesmo tempo em que é possível perceber as existências daquelas que, mesmo na ausência de uma educação formal, assumiam o sustento de si e dos seus, formadas não em medicina, mas nas artes da resistência cotidiana (PERROT, 1988).

Em meio ao desenvolvimento da monografia, em 2019, acompanhando uma excursão ao Terreiro da Nação Xambá com o grupo escolar que desenvolvia as atividades de estágio obrigatório, me deparei com a história dessas três mulheres de cor negra, em especial, com a trajetória de Mãe Biu, para quem foi erguido o “Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu”, nas dependências do próprio Terreiro de Xambá, em 2002. Entre as imbricações da História das Mulheres com a História da Educação em minha monografia, o encontro com as trajetórias de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila no terreiro, bem como meu próprio entendimento enquanto mulher negra inserida em espaços acadêmicos, imperava os seguintes questionamentos: como se constituíram essas mulheres em meio a uma sociedade racializada e alicerçada em valores patriarcais? Teriam elas frequentado a escola? O que foi preciso para levar adiante uma religião tão vilipendiada em seus direitos? Que tipo de formação é preciso para ser uma ialorixá? Para além dos ambientes de educação institucionalizada dos quais eu usufruía até aquele momento, quais os espaços – concretos e simbólicos – utilizados por elas para prosseguirem em suas funções enquanto líderes religiosas?

Como bem aponta Perrot (2007, p. 11), toda história é, de fato, uma história contemporânea, tendo em vista que:

[...] tem um compromisso com o presente, ou seja, interroga o passado tomando como referência questões que fazem parte de nossa vida, como a existência de desigualdades de gênero, os significados das aparências, as manifestações da sexualidade, a luta por direitos, o papel da família, do Estado e das religiões no cotidiano das pessoas, as dificuldades e possibilidades de acesso à cultura, entre outras.

De modo que foi com o intento de responder às questões do presente que versam sobre gênero feminino, atravessamentos raciais, os papéis do Estado e da religião no cotidiano das mulheres, bem como as possibilidades de formação feminina que interrogamos o passado a partir dos percursos formativos de Maria Oyá, Madrinha Tila e Mãe Biu. Como aponta o próprio Bloch (2002, p. 159), se o objetivo da história é o homem, seja pelos “grandes vestígios sensíveis da paisagem” ou pelos “escritos aparentemente mais insípidos”, esta caça humana que a história fareja só é apreendida pelo historiador se situarmos o homem – e a mulher – no tempo. O diálogo com a História das Mulheres possibilita justamente a reavaliação do quadro de

dominação absoluta sobre o feminino e lança luz sobre as ações, vontades e, sobretudo, os poderes acionados por elas.

Enquanto médicas, parteiras, advogadas, professoras, freiras, ialorixás, dentre tantos outros ofícios que as mulheres assumiram e assumem até os dias de hoje, muitos foram os enfrentamentos necessários para que elas aprendessem e exercessem funções que, por vezes, lhes eram proibidas ou lhes traziam estigmas. Mediante essa profusão de realidades femininas, diversos estudiosos, dentre eles os historiadores, a exemplo de Perrot (1988; 1995; 2005; 2007) e de sua parceria com George Duby (1995), têm deliberado esforços no intuito de contribuir com os estudos empreendidos sob a perspectiva da História das Mulheres. No Brasil, particularmente, os trabalhos de Mary del Priore (2020), Carla Bassan Pinsky (2009) e Margareth Rago (2004; 2020) evidenciam as possibilidades que o diálogo entre o recorte de gênero feminino e a escrita da história nos oferece.

Além do entendimento sobre as mulheres enquanto sujeitas históricas, levamos em consideração as relações raciais que as atravessaram e que ainda atravessam tantas outras, dado observado pelo feminismo negro latino-americano, notadamente na obra de Gonzalez (1984; 1988), Bairos (1995) e Carneiro (2001). O racismo latino-americano possui mecanismos sofisticados de atuação, uma vez que, impregnada pela ideologia do branqueamento, na América Latina negros e indígenas, bem como suas culturas, são relegados a lugares de inferioridade e subordinação, em que os valores do ocidente branco e cristão são tomados como balizadores de crenças e comportamentos (GONZALEZ, 1988, p. 73).

[...] uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça e da própria cultura (GONZALEZ 1988, p. 73).

Gonzalez (1988) aponta que na sociedade brasileira, em que predomina o racismo por denegação, ou racismo “disfarçado”, diferentemente do que acontece em sociedades em que o racismo age de maneira mais incisiva, a resistência se dá, sobretudo, pela agência no meio cultural. A autora critica a ciência moderna enquanto padrão universal para a produção do conhecimento e observa a hierarquização de saberes como um fruto da hierarquização racial. Nesse ínterim, diversas experiências com o conhecimento, formas de ser e fazer são desvalorizados quando tomamos como única base o pensamento moderno ocidental, em que o modelo de conhecimento branco, apegado à ciência moderna, é o único conhecimento válido. Na base dessa hierarquização, que enxerga o modelo eurocêntrico como estruturante para toda a sociedade, está justamente a mulher “negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da

vida”, e segundo Gonzalez (1984), é quem mais sofre com os efeitos do que a autora denomina como “culpabilidade branca”. É a mulher negra que sustenta, concreta e simbolicamente, a si e aos seus, em meio a uma sociedade fundada em valores patriarcais e raciais.

Para Bairros (1995), a colonização das américas imprimiu as marcas do racismo e do sexismo por meio de um sistema de dominação que se caracteriza por opressões que se intersectam, em que a mulher negra “experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual racista e sexista” (p. 461). Isto é, a mulher negra, devido ao seu pertencimento étnico-racial, vivencia um quadro de violências diferente daquele experimentado pela mulher de cor branca, o que modifica, por exemplo, a dinâmica de formação dos seus laços afetivos, a experiência com seu próprio corpo e suas formas de atuação no tecido social. Na mesma perspectiva, Carneiro (2001, p. 1) entende que é preciso considerar essas especificidades das experiências históricas das mulheres negras, pensar no lugar social reservado a elas e como esses espaços foram apropriados ou não por essas mulheres. Para a autora,

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não têm dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar (CARNEIRO, 2011, n.p.).

A escravidão de qualquer mulher, sobretudo, das negras e mulatas, como bem aponta Del Priore (2020, p. 8), aprofundou consideravelmente o abismo na relação entre homens e mulheres, em que misoginia e racismo formaram “o tempero das relações pluriétnicas”. Em seus estudos no campo da história das mulheres, Del Priore (2020, p. 23) aponta que desde a colônia, “trabalhando em casa ou na rua, mulheres ajudavam na sobrevivência de filhos e dependentes”, tornando-se membros destacados na economia informal da época. Para além disso, no caso das mulheres negras especificamente, tradições matrilineares herdadas do Congo e da Angola influenciaram sobremaneira a forma como pardas e negras estabeleceram a organização familiar e de seus negócios (DEL PRIORE, 2020). Como se pode notar, a mulher negra, tão associada à subordinação e escravização, inclusive pelos historiadores, não é um sujeito universal. Investigar as trajetórias das ialorixás nos permitiu demonstrar justamente os

diferentes lugares ocupados por essas mulheres e, assim, desconstruir a visão da mulher negra enquanto sujeito subordinado e resignado que aparece nas páginas da história, comumente, associada ao período da escravização no Brasil.

Percebe-se, com isso, a importância de se atentar aos efeitos da articulação dessas opressões no lugar social ocupados pelas sujeitas não-brancas nas sociedades latino-americanas, em especial, brasileira. Quando tratamos de mulheres negras, é necessário considerar os efeitos violentos da conjunção entre racismo e o sexismo em suas trajetórias e, nessa perspectiva, levar em conta que o processo de construção social e cultural não é o mesmo para todas as mulheres e que o racismo reestrutura suas vivências enquanto sujeitos femininos. Negar esses entrecruzamentos entre as opressões de cunho sexista e racista é negar, também, o histórico de resistências e lutas das quais essas mulheres se configuram como protagonistas, o que nos conduz a pensar, nesta dissertação, nas táticas acionadas por Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila para se contraporem a esse local de subalternidade comumente designada às mulheres, sobretudo as negras, situando-as enquanto sujeitos históricos.

Nesse sentido, é preciso ressaltar que este estudo, para além de ser uma pesquisa construída por uma mulher negra, considera o entendimento da formação das ialorixás como imprescindível à história das mulheres, formação esta que implica a aprendizagem de conhecimentos antigos que descendem dos povos africanos chegados em terras brasileiras, bem como uma atuação social pelo seu terreiro e por sua família de santo. Tal perspectiva dialoga com os estudos empreendidos sob a luz da teoria da afrocentricidade, na medida em que esta pesquisa, ainda que se utilize de diferentes autores – inclusive brancos de origem europeia – constrói uma narrativa histórica que vai de encontro à hegemonia das abordagens epistemológicas eurocêntricas na academia, abordagens que negam outras possibilidades de pensar e produzir conhecimento (REIS, SILVA; ALMEIDA, 2020). A teoria da afrocentricidade perpassa “[...] a restauração, pelas pessoas negras, de uma orientação que siga a agência africana” (p. 137), o que incide em situar o pensamento e a cultura negra como centralidade para a população negra, bem como “[...] acionar, no campo político social e de disputa, os africanos para o centro da história, possibilitando a seu povo em diáspora e no continente se reconhecerem como atores e não coadjuvantes no núcleo de sua historicidade (REIS, SILVA; ALMEIDA, 2020, p. 137), o que deve nos impelir a nos afastarmos das visões eurocêntricas que hierarquizam corpos, mentes e saberes.

A mulher negra e o homem negro na diáspora africana têm suas existências violadas justamente pelo eurocentrismo que centraliza a cultura europeia como superior a todas as outras. Suas vivências e saberes são invalidadas em razão da historicidade do seu corpo, historicidade

esta permeada pela fenotípia – a exemplo da cor da pele, da estrutura do cabelo e do nariz, dentre outros traços corporais – que, aos olhos eurocêtricos, denunciam o pertencimento étnico-racial das pessoas negras, tornando o corpo negro não desejado e passível de ser embranquecido. Pensar nas existências de mulheres negras em diáspora requer refletir tanto sobre as problemáticas de gênero quanto sobre os atravessamentos raciais em todas as esferas de sua vida. Requer compreender como a historicidade de seu corpo, a um só tempo negro e feminino, interfere em suas existências.

Ainda que não sejam sempre mulheres negras, no caso das ialorixás do Candomblé, não se pode obliterar que são mulheres pertencentes a um segmento religioso que desde sua gênese é protagonizado por pessoas negras e que por isso foi – e ainda é – vilipendiado, estigmatizado e perseguido. Quando negras, essas mulheres sofrem no corpo as implicações de seu pertencimento de gênero, étnico-racial e religioso, em uma lógica que amplifica as opressões por elas sofridas, o que torna ainda mais latente a necessidade de conhecer as táticas acionadas por essas mulheres para se fazerem existir e resistir, mesmo diante dessa tríade caracterizada pela discriminação de gênero, pelo preconceito racial e pela intolerância religiosa. Para refletir sobre o lugar ocupado por essas mulheres no contexto de sua religiosidade, notadamente de origem africana, nos valem ainda dos estudos da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), que objetiva demonstrar como o gênero foi construído na sociedade iorubá a partir da colonização, bem como busca evidenciar como isto implicou na configuração do gênero enquanto categoria fundamental nos estudos acadêmicos sobre os povos iorubás, ainda que tenha sido fundamentado na lógica cultural das categorias sociais ocidentais e seu determinismo biológico.

Oyěwùmí (2021) nos incitou a pensar nos papéis de gênero socialmente atribuídos e suas implicações para os estudos sobre os povos africanos e aqui incluímos aqueles em diáspora e os afro-brasileiros. O pensamento ocidental compreende homens e mulheres como categorias opostas em função de seus corpos e, tal pensamento, serve como justificativa para divisões hierárquicas estabelecidas apenas como consequência da observação do que se entende por “masculino” e “feminino”. A autora questiona as categorias de gênero enquanto dados universais e atemporais, presentes em todas as sociedades e em todos os tempos, o que tornaria a subordinação da mulher uma questão universal. Segundo Oyěwùmí (2021, p. 42),

Na sociedade iorubá, pelo contrário, as relações sociais derivam sua legitimidade dos fatos sociais e não da biologia. Os meros fatos biológicos da gravidez e parto importam apenas em relação à procriação, como devem ser. Fatos biológicos não determinam quem pode se tornar monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção autóctone iorubá, essas questões eram

questões propriamente sociais, e não biológicas; portanto, a natureza da anatomia não definia a posição social de uma pessoa. Consequentemente, a ordem social iorubá requer um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que pressupõe a biologia como a base do social.

Assim, partimos da premissa que “mulher” não é uma categoria essencial e universal, caracterizada pela uniformidade social de seus membros e, com base nos estudos da autora, entendemos que “[...] o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser percebido como evidência para a classificação social em todos os tempos” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 19), o que nos ajuda a pensar como, por vezes, as ialorixás – a exemplo de Mãe Biu, como veremos – assumiram papéis que vão de encontro ao lugar comum de subalternidade delegado às mulheres e, mais do que isso, assumiram posições de liderança comumente atribuídos aos homens. De acordo com a autora, se o gênero é construído socialmente, esta categoria não pode se comportar da mesma maneira em todos os tempos e espaços, o que torna fundamental examinar as várias culturas nas quais foi constituído. Tal cenário implica perceber que “[...] culturas diferentes podem construir categorias sociais diferentemente” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 44). No Candomblé, por exemplo, a senioridade com relação ao tempo de iniciação é o agente classificador dos indivíduos e não o gênero, o que dialoga mais uma vez com os estudos da autora para quem “a senioridade é altamente relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 99). No Candomblé, a identidade social não é essencializada e é influenciada conforme os atores sociais interagem uns com os outros.

A autora sustenta, portanto, que as discussões sobre categorias sociais devem ser fundamentadas no meio local, em detrimento da aplicação universal de esquemas, teorias e conhecimentos ocidentais. Com isso, ratificamos a importância da pesquisa que, como apontado anteriormente, embora se inspire teoricamente em diversos autores, inclusive de origem europeia, vai de encontro à hierarquização de saberes e corpos para lançar luz sobre a formação de mulheres negras, mostrando como assumiram papéis de liderança em seus respectivos contextos. A categoria gênero e a subordinação das mulheres daí decorrente não são tomados aqui como universais, passíveis de serem aplicadas indistintamente. Pelo contrário, partimos do entendimento de que essas mulheres se valeram de diferentes ações para ultrapassar as categorias sociais que lhes impunham lugares de inferioridade.

1.1 POPULAÇÃO NEGRA NA HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO

Ao partir do entendimento de que é necessário levar em conta os atravessamentos raciais na vivência de mulheres negras e os efeitos do racismo no lugar social ocupado por essas mulheres, observamos também a relação entre os negros e a educação na historiografia educacional brasileira, nos baseando nos estudos de Fonseca (2016), para quem o binômio negro-escravo na historiografia resultou em um processo que durante décadas, nas narrativas históricas, negou aos negros a condição de sujeitos que modificaram os caminhos da história. Vale ressaltar ainda que, no que diz respeito à historiografia educacional brasileira, as investigações que consideram o recorte racial são relativamente recentes e, ainda que diversas produções acadêmicas tenham se dado sob esse tema, se comparados a outros objetos já consolidados no campo – a exemplo do estudo sobre as ideias pedagógicas e sobre a formação docente –, a história da educação dos negros ainda carece de maior atenção por parte dos historiadores (BASTOS, 2016).

A partir da segunda metade do século XX, críticas foram direcionadas à historiografia que, paulatinamente, veio a comportar investigações que visualizam os negros enquanto sujeitos, dotados de subjetividades, independentemente de sua condição de livre ou cativo. Tal cenário também influenciou o campo da história da educação.

No entanto, ao mesmo tempo em que encontramos um movimento de pesquisa que ampliou a visão em relação à educação dos negros, encontramos também uma reafirmação dos modelos explicativos que os reduziram à escravidão, excluindo-os de qualquer possibilidade de relação com os processos de escolarização (FONSECA, 2016, p. 24).

Em seu estudo, Fonseca (2016, p. 24) problematiza justamente a ideia de que até o século XIX os “negros não frequentaram a escola”, ideia essa que durante décadas de produções científicas esteve enraizada na historiografia educacional brasileira. Para tanto, selecionou manuais reconhecidos como representativos das três correntes constituintes da historiografia educacional brasileira¹⁶, para, então, analisar as formas de estigmatização e exclusão dos negros na História da Educação no Brasil. Na abordagem tradicional da historiografia educacional¹⁷, o historiador aponta para o lugar comum da improcedência de universalizar determinações de algumas províncias às demais regiões do Império, bem como de levar em conta negros e

¹⁶ Reconhecem-se as linhas tradicional, marxista e a que se desenvolveu mais recentemente influenciada pelos aportes teóricos da história cultural.

¹⁷ O autor considera em seu estudo as obras “História da educação brasileira”, de José Antônio Tobias, publicada pela primeira vez no ano de 1972, e “A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil”, de Fernando de Azevedo, publicada pela primeira vez em 1943.

escravos como “[...] uma só coisa, deixando de considerar inúmeras situações que distinguiram seus modos de existência para estas duas condições, tanto na Colônia como no Império” (FONSECA, 2016, p. 30).

Ainda que perfazendo a maioria da população brasileira – e sendo objeto de produções acadêmicas em diversas áreas da ciência humanas –, como bem aponta Barros (2016), a população negra, não esteve entre as preocupações mais latentes entre os estudiosos da história da educação. Regina Pahim Pinto, por exemplo, em seu trabalho intitulado *Raça e educação: uma relação incipiente*, publicado em 1992, já provocava o campo da história da educação ao denunciar a ausência de trabalho sob recortes raciais (BARROS, 2016). Levando em conta a produção da historiografia da educação brasileira tradicional, o que se tem é que “[...] os negros estão alocados em lugares vinculados ao trabalho e à margem do processo de escolarização” (FONSECA, 2016, p. 34), desconsiderando que em quase quatro séculos de escravização, a população negra adentrou em todos os espaços da sociedade, influenciando ainda o que caracteriza o Brasil enquanto nação.

No que tange à corrente influenciada pelas teorias marxistas na historiografia educacional brasileira, ainda que os procedimentos de análise e novas fontes, bem como novos objetos de pesquisa tenham sido significativamente alterados pela influência marxista, há que se considerar que tais implicações não modificaram o utilitarismo comum à corrente tradicional da História da Educação, visto que:

Sob o impacto das teorias marxistas, a história da educação foi transformada em uma *teoria da práxis*, cujo objetivo era o de fixar modelos de ação e conduta que deveriam permitir aos educadores identificar os avanços da educação em direção à própria proposta do marxismo, de realização plena do gênero humano dentro do desenvolvimento da história. A ênfase na noção de classe social deu origem a um padrão de narrativa que privilegiava as abordagens dos fenômenos estruturais, diluindo em seu interior diferentes grupos sociais através da oposição entre dominantes e dominados (FONSECA, 2016, p. 35, grifos do autor).

Sob esse prisma, as obras¹⁸ influenciadas pelo marxismo, segundo o autor, operaram com mecanismos que acabaram por reafirmar a condição da história da educação em sua linha mais tradicional. Essas produções não construíram rupturas na escolha dos objetos de estudos, nas periodizações e nas formas de entender os diferentes tempos históricos, mas ratificaram em muito o “sentido moralizador da educação e da história” (WARDE; CARVALHO, 2000, p. 25 *apud* FONSECA, 2016, p. 36). Não é exagerado dizer que a relação entre os negros e a educação

¹⁸ Em relação às produções influenciadas pelo marxismo, Fonseca (2016) analisa a obra “História da educação brasileira: a organização escolar”, de Maria Luísa Ribeiro, publicado em 1977.

não foi modificada, pelo contrário, reafirmou-se a condição de sujeitos subalternos, alijados dos espaços de educação formal e citados somente quando relacionados ao mundo do trabalho.

Aspectos como mobilização dos negros para obterem acesso à escolarização e enquanto grupo que demandava necessidades específicas em relação aos processos educacionais foram desconsiderados pelas produções influenciadas pelo marxismo, o que afastou os historiadores da educação da discussão sobre relações raciais (BASTOS, 2016), de modo que a ênfase dada às relações entre as classes pelos trabalhos de orientação marxista delegou à população negra a invisibilidade, tão característica das produções oriundas das linhas mais tradicionais da historiografia da educação. Nas palavras de Barros (2016, p. 54), [...] “mesmo quando reconhece a existência negra, o que é raro nessa produção, a tendência foi de não observar a presença negra na escola”.

Para além da abordagem marxista, dentre as justificativas para explicar a ausência da população negra nas páginas da história da educação, figuravam a interdição legal à matrícula e frequência à escola por parte de escravos e negros livres, durante o período de escravização da população negra no Brasil, e uma suposta escassez de fontes disponíveis para a pesquisa histórica sob o recorte racial (BASTOS, 2016). A já mencionada associação entre negro e escravo, ainda que fossem categorias diferentes, foi durante muito tempo tratada como se esses fossem sinônimos, o que também impediu uma análise mais consistente sobre a legislação no período do sistema escravocrata e sobre as possibilidades de formação da população negra, servindo, também, como justificativa para a exclusão dos negros face à história da educação brasileira.

Mediante a influência da História Cultural, especialmente a partir do final do século XX, a história da educação brasileira passou por uma reconfiguração no desenvolvimento de suas narrativas. Podem-se apontar, dentre as questões que passaram a caracterizar as produções do campo em questão, as críticas direcionadas às proposições da historiografia educacional tradicional e aquela influenciada pelas teorias marxistas, sobretudo no que diz respeito ao caráter utilitário das narrativas históricas e à ênfase dadas às ideias pedagógicas. Assim, novos recortes temporais, procedimentos de análise e novos problemas passaram a ampliar o campo investigativo da história da educação. Segundo Fonseca (2016, p. 39),

Os trabalhos produzidos a partir da nova orientação passaram a concorrer diretamente com as outras correntes da historiografia educacional, propiciando mudanças significativas na compreensão dos mais diferentes aspectos da educação. Os avanços seguiram em diversas direções e se refletem na qualidade e quantidade das pesquisas produzidas. Manifesta-se também na presença cada vez mais efetiva da história da educação nos programas de pós-graduação e no processo de estruturação da área.

No entanto, o tratamento dado ao elemento negro na história da educação pouco foi alterado, ainda que as análises sobre diferentes aspectos do processo educacional estivessem na ordem do dia. Fonseca (2016) interpreta como um movimento dúbio no tratamento da relação entre a educação e os negros, visto que “ao mesmo tempo em que cresce a produção que passou a reinterpretar a relação dos negros com os processos educacionais, encontramos também a reativação das ideias tradicionais sobre esse segmento da população” (p. 00). Em outras palavras, manteve-se a ideia de que os negros não ocuparam os bancos escolares antes dos oitocentos, prevalecendo uma história da educação lacunar que privilegiou as interdições da população negra à educação, em detrimento de uma historiografia educacional que leve em consideração as subjetividades, os caminhos formativos e as reivindicações desse segmento da sociedade brasileira.

Por fim, o autor trata da escrita historiográfica da educação brasileira cujas produções¹⁹ estiveram voltadas para temas mais plurais, quando comparadas aos modelos de escritas anteriormente citados. As produções são caracterizadas por abordarem períodos de curta duração e investigações de temas específicos que perpassam, dentre outras áreas, a história da profissão docente, a história da imprensa e dos impressos educacionais, a história da alfabetização, a história das instituições escolares e a história da infância (FONSECA, 2016). Ainda que tratem de temas diversos e se diversifiquem quanto às fontes e aos métodos, nas produções analisadas pelo autor permanece a ideia da escola enquanto instituição não acessível aos escravizados e, em consequência, aos negros de maneira geral. Segundo o autor, resistia o padrão de invisibilidade da população negra, tendo em vista que “[...] continuaram a difundir este tipo de percepção no interior da disciplina e na produção de caráter didático que tem como objetivo formar educadores” (FONSECA, 2016, p. 47).

No campo da historiografia a respeito da escravização dos negros no Brasil, particularmente, imperam também recentes análises que distinguem a figura do negro da figura de escravizado, o que produziu e ainda produz novos apontamentos que consideram as amplas experiências dos negros livres e as formas de atuação da população negra, fosse ela escravizada ou livre. Na própria pesquisa desenvolvida por Fonseca (2016), é oferecido um contraponto aos trabalhos que invisibilizam o sujeito negro nos espaços escolares. De acordo com o autor, na província de Minas Gerais, nos anos de 1830, os negros não só eram componentes dos bancos das escolas elementares, como eram, também, a maioria do alunado.

¹⁹ O autor tem por referência a obra “Histórias e Memórias da Educação no Brasil”, organizada no ano de 2004, pelas historiadoras Maria Sthephanou e Maria Helena Câmara Bastos

Portanto, os dados sobre a província de Minas Gerais revelam que, diferentemente daquilo que vem sendo afirmado pelos historiadores da educação, no século XIX, encontramos uma distinção fundamental entre ser negro e ser escravo, quando fica claro que os negros livres não se comportavam como escravos, muito pelo contrário, procuravam afirmar a sua liberdade. Uma das formas de afirmação se dava através da inserção de crianças nas escolas de instrução elementar, que eram instituições proibidas aos escravos, mas não aos negros de condição livre (FONSECA, 2016, p. 48).

Cenários semelhantes podem ser evidenciados em outras regiões do Brasil e em períodos distintos, o que desvela as formas de protagonismo e de autonomia da população negra, assim como situa a educação enquanto elemento que compunha as estratégias de afirmação dos negros no espaço social (FONSECA, 2016). A evidência de tal perspectiva modifica significativamente as dimensões da história da educação brasileira, no que diz respeito aos negros, ao demonstrar que no século XIX a própria população negra pensou e executou ações no sentido de possibilitar o acesso à educação formal (BASTOS, 2016).

Fonseca (2016) ressalta ainda a necessidade de que tais análises atinjam as produções voltadas à divulgação dos conhecimentos construídos pela história da educação, em especial nos espaços de formação de professores, para que se possa compreender a complexa relação entre os negros e a educação sob uma perspectiva histórica, assim como entender a escola nos dias de hoje. É também na formação de professores que tais produções acadêmicas podem escoar e encontrar terreno fértil para avaliar o alcance das políticas públicas voltadas a dirimir as desigualdades raciais dentro e fora dos âmbitos educacionais. Ainda que seja evidente a existência de lacunas e de aspectos ainda não explorados pela historiografia educacional brasileira sobre a educação da população negra, para além das interdições aos espaços de escolarização, a produção já realizada, segundo Barros (2016), demonstra a busca por instrução protagonizada pela parcela negra de nossa sociedade em diferentes tempos e espaços, bem como revela a crescente preocupação dos historiadores em contemplar segmentos sociais até então marginalizados nas páginas da educação.

Contudo, quando avançamos no recorte temporal para além do período de escravização da população negra, percebe-se uma preocupação dos pesquisadores em apontar os processos de escolarização enquanto valores de fundamental importância para a população negra. De acordo com Carvalho (2021)²⁰, diversas pesquisas produzidas nos últimos anos têm por mérito

²⁰ O artigo em questão teve como objetivo analisar 18 trabalhos discentes, entre teses e dissertações, relativos às seguintes subcategorias: 1) lutas coletivas da população negra e educação; 2) docentes e intelectuais negros(as): trajetórias profissionais e de vida; e 3) outros temas que foram reunidos na categoria 'História da Educação da População Negra' da Pesquisa Educação e relações étnico-raciais: o estado da arte, autoria de Paulo Vinicius Baptista da Silva, Kátia Régis, Shirley Aparecida de Miranda, obra publicada em 2018, que surgiu a partir da proposição do Grupo de Trabalho em Educação e Relações Étnico-raciais (GT 21), da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação (Anped).

a discussão de temas que estiveram esquecidos nas produções educacional e histórica no Brasil. Em sua pesquisa, o autor observa uma disposição significativa por parte de pesquisadores negros em pesquisar e socializar as memórias, histórias e as lutas da população negra, que durante tanto tempo foram invisibilizadas no meio acadêmico.

É válido apontar que a maioria dos trabalhos neste campo se desenvolve mediante o recorte temporal focado no Brasil República, mas que, segundo o autor, são necessários estudos que se voltem para pontos de pautas que marcaram e marcam o movimento negro, a exemplo do período do Regime Civil-Militar (1964-1985) e das exigências do movimento negro em relação à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. As produções educacionais e historiográficas carecem ainda de pesquisas que se voltem para a realidade de estudantes negros e que se atentem aos recortes de gênero, orientação sexual, juventude e população camponesa, bem como pesquisas que se atentem ao estudo histórico e educacional do pensamento negro em educação tanto no Brasil, quanto na África, trabalhos que se dediquem a lançar luz sobre a “[...] sapiência acerca das pedagogias negras que foram propostas ao longo da história” (CARVALHO, 2021, p. 18).

Nesse contexto, ao experimentar o diálogo com a História das Mulheres e mediante o entendimento da importância de relativizarmos o cenário de dominação sobre elas e a população negra, as possibilidades de estudo sobre a atuação e a sapiência desses segmentos sociais em diversos âmbitos da vida em sociedade são viabilizados. Ao passo em que nos aproximamos de uma escrita da história que escapa de análises dualistas entre homens e mulheres, brancos e negros, reforçamos a importância deste estudo, que busca contribuir com o campo da História da Educação, na medida em que tratamos da formação de mulheres, as limitações que eram impostas a elas em suas trajetórias formativas, sobretudo aquelas demarcadas racialmente, assim como as barreiras quebradas por esses sujeitos femininos e que recaem, necessariamente, na noção do ser mulher contemporaneamente. Nesse sentido, longe de uma história de opressores *versus* oprimidas, a presente pesquisa coloca em evidência as experiências dessas mulheres negras ialorixás e vai além da posição de submissão e resignação comumente atribuída às mulheres negras de religião de matriz africana, o que nos afasta, portanto, de “[...] uma história das mulheres vítimas para chegar a uma história das mulheres ativas” (PERROT, 2007, p. 16).

1.2 SOBRE AS LIDERANÇAS FEMININAS NO CANDOMBLÉ NO BRASIL

Nos estudos de Michelle Perrot (2007), particularmente, um aspecto ganha relevância na História das Mulheres: a relação com a religião. Não sem razão, este campo do conhecimento nos revela que muitos dos seus direitos foram vilipendiados em função da religião. As grandes religiões monoteístas e seus livros fundadores – em especial, a Bíblia e o Corão – fizeram da diferença entre os sexos o pilar da desigualdade entre homens e mulheres. Se levarmos em conta o Catolicismo, o culto à virgindade, o casamento enquanto destino elementar das mulheres e o dever feminino para com os filhos são fruto da hierarquização sexual promovida pela Igreja. Contudo, a autora vai além e trata da religião enquanto um poder não apenas *sobre* as mulheres, mas também um poder *das* mulheres.

Sem deixar de evidenciar os discursos que buscaram mostrar a mulher como um mal ou como uma “potência civilizadora”, Perrot destaca, a partir da escrita da História das Mulheres, os espaços de autoria e autonomia feminina. Se de um lado elas foram consideradas figuras maléficas, filhas de Eva, descritas como a “origem do mal e da infelicidade”, foram vistas também enquanto “potências civilizadoras”, filhas da Virgem Maria, detentoras dos “destinos do gênero humano” (PERROT, 1988, p. 168-169). E, neste sentido, a presença, autoridade e centralidade das mulheres nas religiões afro-brasileiras assumem contornos próprios que evidenciam essa relação paradoxal e ambígua entre o feminino e a religiosidade.

Os postos ocupados por mulheres no Candomblé, por exemplo, quando comparados às funções conferidas às mulheres em outros segmentos religiosos como o catolicismo, vão de encontro à ideia de submissão absoluta da mulher na religião, pois conferem a elas a possibilidade de reelaborar os papéis sociais tradicionalmente atribuídos ao gênero feminino na cultura ocidental. Tal perspectiva dialoga com os estudos de Oyěwùmí (2021), quando a autora sustenta que é preciso se atentar à explicação das histórias dessas mulheres e suas construções socioculturais. Por isso que, ao considerar a convergência entre mulheres e religiões afro-brasileiras enquanto espaços de autonomia e liderança feminina, a elegemos como temática deste estudo.

Vale mencionar ainda que o atual cenário brasileiro, permeado por conflitos e incertezas no campo político, social e econômico, tem desvelado a imprescindibilidade do debate sobre os recorrentes casos de discriminação étnico-racial, a necessidade de uma educação antirracista e a importância de manter-se vigilante em relação às posturas de intolerância afro-religiosa. Nesse sentido, pode-se dizer que a turva visibilidade de pessoas negras nas esferas de poder, o não-reconhecimento e a ausência do Estado nas demarcações de

terras para as comunidades quilombolas em favor da ganância do latifúndio, em consonância com a agenda neoconservadora no Brasil, têm agravado o cenário de despojo, marginalização e racismo que a população negra enfrenta cotidianamente.

Ao considerar a importância de levar em conta aportes teóricos e metodológicos que abordem as problemáticas educacionais decorrentes da escravização e do histórico de ausências das políticas de reparação até meados dos anos 2000²¹, bem como tratar da resistência ao apagamento da cultura ancestral afro-brasileira e da necessidade de um processo de ensino-aprendizagem que considere a diversidade da cultura afro-brasileira, nos atentamos para as pesquisas que tratam da atuação de mulheres líderes no candomblé e com isso, revelam as potencialidades de suas histórias de vidas para o estudo da formação enquanto líderes religiosas de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila. Nesse sentido, o objetivo perseguido neste capítulo foi o de identificar elementos/categorias de análise que constituem a formação e a atuação de ialorixás que auxiliem na investigação acerca das trajetórias formativas das mulheres que são objetos desta dissertação. Para tanto, recorreremos à pesquisa de literatura do tipo sistemática, uma vez que ela permite o emprego de

[...] uma metodologia de pesquisa com rigor científico e de grande transparência, cujo objetivo visa minimizar o enviesamento da literatura, na medida em que é feita uma recolha exaustiva dos textos publicados sobre o tema em questão [...] A credibilidade da pesquisa será, desta forma, proporcional ao grau de como se estabelecem as regras, pela possibilidade de replicação do processo por um outro indivíduo, na medida em que aquilo que não é verificável pelos pares, não é científico [...] (RAMOS; FARIA; FARIA, 2014, p. 22).

A revisão de literatura do tipo sistemático, especificamente, se difere de outros tipos de pesquisa bibliográfica, na medida em que seus procedimentos metodológicos devem ser expostos de maneira clara ao leitor e devem ser passíveis de replicação por outros pesquisadores. Composta por objetivos bem delimitados, guiada por seus próprios problemas de pesquisa e mediante metodologias definidas, a revisão sistemática da literatura é uma pesquisa científica que não se caracteriza, especificamente, por ser uma introdução a uma pesquisa maior, mas possui protocolos mínimos a serem adotados para auxiliar na seleção, verificação e análise dos dados.

²¹ O início dos anos 2000 foi de fundamental importância para a política nacional, visto que se deu a implementação de ações afirmativas em 2003, com a lei 10.639, que estabelece o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica. Em 2012, houve ainda a aprovação da Lei nº 12.711 para programas de cotas em universidades para pretos e pardos, tendo como premissa a diminuição das lacunas na formação das pessoas negras ao longo da história do País.

No bojo que configura a proposta dessa investigação e com o intento de cumprir com o objetivo aqui disposto, é de fundamental importância explicitar o percurso delineado antes de seguir para a disposição dos resultados das pesquisas levantadas. Nesse sentido, utilizou-se nesta pesquisa a revisão da literatura do tipo sistemática, que pode ser entendida como uma modalidade de pesquisa bibliográfica com etapas e critérios específicos a serem seguidos pelo pesquisador. A revisão sistemática de literatura possibilita à comunidade científica um estudo crítico sobre as pesquisas realizadas em determinado campo do conhecimento, podendo ser tanto uma etapa fundamental de um projeto de pesquisa, quanto “constituir-se, em si mesma, como projeto de investigação” (CARDOSO; ALARCÃO; CELORICO, 2013).

Para fins de realização dessa modalidade de investigação científica, Ramos, Faria e Faria (2014) esquematizam os passos seguidos em sua pesquisa e que podem, assim, ser sumarizados: i) definição da problemática a estudar, sintetizada numa questão-problema; ii) escolha das expressões ou palavras a serem utilizadas nas buscas; iii) escolha da base de dados e variantes intrínsecas; iv) definição dos critérios de inclusão; v) definição dos critérios de exclusão; vi) critérios de validade metodológica; vii) registro dos resultados; viii) filtragem e análise crítica dos resultados.

Seguindo as proposições dos autores supracitados, a pergunta que norteou a busca bibliográfica possui caráter qualitativo, com o intuito de compreender o que dizem as teses e dissertações acadêmicas sobre as trajetórias de lideranças femininas dos terreiros de Candomblé. No que tange aos descritores, foram utilizadas as palavras “ialorixa”, “yadorixa”, “iyalorixa” e “mae de santo”²², todas com aspas duplas e letras minúsculas, com o intuito de mapear exaustivamente as pesquisas que priorizam as histórias de vida das sacerdotisas. Quanto ao *lôcus* da pesquisa, ou seja, a base de dados, a escolha do Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) se justifica por ser um sistema de busca bibliográfica que reúne registros desde 1987 e que tem como meio de agregar pesquisas a Plataforma Sucupira²³.

A forma de pesquisa disponível no catálogo é simples e não dispõe de mecanismos para busca avançada²⁴. A escolha pelo referido Catálogo deu-se, sobretudo, pela possibilidade de obter o texto completo das teses e dissertações ou de direcionamento virtual via *hiperlink*

²² Empregaram-se na busca sistemática as quatro variações, neste estudo, porém, opta-se comumente pelo uso de “ialorixá” e “mãe de santo” para denominar as religiosas, tendo em vista que foram os termos mais utilizados pelos autores das teses e dissertações.

²³ Sistema de coleta de informações utilizado como base padrão para o Sistema Nacional de Pós-graduação brasileiro.

²⁴ Existe, no entanto, a possibilidade de refinar as pesquisas por ano de publicação, programa de pós-graduação e autores, por exemplo.

para os repositórios dos programas de pós-graduação. Há que se ressaltar que a base de dados da Capes permite aos programas de pós-graduação brasileiros a inserção do texto completo das pesquisas realizadas, ainda que apenas alguns programas utilizem essa função atualmente.

Quanto aos critérios de inclusão e exclusão, segundo Ramos, Faria e Faria (2014), estes resumem-se à função de aceitar ou excluir os trabalhos no contexto da investigação de caráter sistemático. No que tange aos critérios de inclusão, assim podem ser elencados: a) trabalhos resultantes de mestrado acadêmico e doutorado; b) pesquisas que versam sobre a trajetória das sacerdotisas ou que as utilizem como mote para o estudo de questões relacionadas aos terreiros que lideraram/lideram; e c) ialorixás de terreiros de Candomblé localizados no Brasil.

A respeito dos critérios de exclusão, estes foram: a) pesquisas em que as trajetórias das ialorixás não são o objeto de pesquisa ou não estão relacionadas diretamente ao objetivo da investigação; b) sacerdotisas de outras denominações religiosas que não o Candomblé; c) produções *lato sensu* e de mestrado profissional; d) produções cujos textos completos não estavam disponíveis na rede mundial de computadores. Em seguida, têm-se os critérios de validade metodológica, com base na adaptação dos critérios utilizados no estudo de Ramos, Faria e Faria (2014), que dizem respeito à observação rigorosa e verificação dos critérios de inclusão e exclusão.

Ao seguir os procedimentos metodológicos, o levantamento das teses e dissertações foi realizado entre os dias 13 e 25 de novembro de 2021. Reconhece-se que a pesquisa em questão é provisória, tendo em vista que as investigações continuam a ser produzidas. Nesse sentido, delimitamos o ano de 2021 para determinar o período final da pesquisa. Optou-se por desenvolver a revisão sistemática com o uso dos descritores com aspas duplas no início e ao final de cada palavra, todas em letras minúsculas, de modo a afunilar os resultados. Não foram utilizados mecanismos de busca avançada ou os filtros disponíveis no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes. Com a execução da chamada “equação de pesquisa”, conforme denomina Ramos, Faria e Faria (2014), o resultado parcial foi de 77 ocorrências. Foram encontrados 4 trabalhos duplicados, portanto comuns a um ou mais descritores, tendo o número reduzido para 73.

Na primeira etapa da análise, procedeu-se com a leitura do título, dos resumos e da identificação dos programas de pós-graduação. Com base nos critérios de inclusão e exclusão, assim como mediante a leitura dos resumos, foram selecionados 18 trabalhos com potencial interesse para a revisão, visto que, de início, abordavam as trajetórias de ialorixás ou suas atuações nos terreiros, conforme demonstra o Quadro 2.

Quadro 2 - Resultados das ocorrências observadas

Descritor	Nº de ocorrências	Nº de pesquisas selecionadas
“ialorixa”	16	5
“yalorixa”	9	3
“iyalorisa”	4	1
“mae de santo”	44	9
Total	73	18

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

A seguir, deu-se a busca pelos textos completos das teses e dissertações. Nesta etapa da investigação, foi possível perceber que nenhuma das pesquisas selecionadas estava indexada ao catálogo da Capes. Com isso, tornou-se necessário recorrer à busca manual dos textos completos nos bancos de teses e dissertações dos próprios programas de pós-graduação. Nesse sentido, os repositórios *on-line* das pesquisas *stricto sensu* serviram a esta investigação enquanto bases de dados complementares ao Catálogo de Teses e Dissertações da Capes. Neste caso, apenas um texto completo não foi encontrado, reduzindo o *corpus* documental da pesquisa a 17 trabalhos, tendo em vista a observação do critério de exclusão, qual seja, a não obtenção do texto completo.

Na etapa seguinte, o trabalho de seleção exigiu um grau de refinamento dos dados ainda maior, na medida em que algumas pesquisas não se enquadraram nos critérios iniciais. Assim, foram realizadas as leituras dos capítulos introdutórios de cada produção acadêmica pré-selecionada, o que resultou na exclusão de duas pesquisas, devido ao fato de que as sacerdotisas estudadas eram líderes de terreiros de outras denominações religiosas.

No total, foram selecionadas 15 pesquisas pertinentes à temática proposta, sistematizadas no Quadro 3 por autor e ano, tipo da pesquisa, área e programa de pós-graduação, nome e terreiro das religiosas pesquisadas. Para composição do quadro, optou-se por utilizar os nomes pelos quais as líderes ficaram conhecidas, bem como a última localização do terreiro sob a liderança dessas mulheres. Quando mencionados, os anos de nascimento e/ou morte das sacerdotisas estão dispostos conforme as informações disponíveis nas teses e dissertações.

Quadro 3 - Pesquisas selecionadas na busca sistemática de literatura (continua)

Autor e ano	Orientador	Tipo, área e programa de pós-graduação	Ialorixá e terreiro
SILVA, 2008	Roberto Luís Torres Conduru	Dissertação - Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro	Mãe Beata de Yemonjá (1931), Ilê Omiojuaro, Nova Iguaçu (RJ)
VAZ, 2009	Zuleica Dantas Pereira Campos	Dissertação - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco	Mãe Mércia (?), Ilê Asé Oxum Opará, Recife (PE)

Quadro 4 - Pesquisas selecionadas na busca sistemática de literatura (continua)

Autor e ano	Orientador	Tipo, área e programa de pós-graduação	Ialorixá e terreiro
BASTOS, 2011	Antônio Giovanni Boaes Gonçalves	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba	Mãe Renilda (1955), Terreiro Tata do Axé, Cruz das Almas (BA)
GOMES, 2012	Mary Lucy Murray Del Priore	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira	Mãe Regina Bamboxê (1914-2009), Axé Ilê Yamim, Duque de Caxias (RJ)
JESUS, 2012	Hippolyte Brice Sogbossi	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe	Mãe Tassitaôô (1957), Ilê Axé Oloia Tassitôô, Aracaju (SE)
RODRIGUES, 2012	Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia	Dona Joana (?), Terreiro de Oxossi, Baía (?), Terreiro de Odé e Mãe Balbina/Bina de Iansã ²⁵ (?-?), Salvador (BA)
BARBOSA, 2015	Maria Gabriela Hita	Tese - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia	Mãe Dulce (?) ²⁶ , Ilê Asé Ogum Omimkayê, Salvador (BA)
LEANDRO, 2015	Stela Guedes Caputo	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro	Mãe Beata de Yemonjá (1931 ²⁷), Ilê Omiojuaro, Nova Iguaçu (RJ)
PASSOS, 2016	Luis Nicolau Parés	Tese - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade Federal da Bahia	Mãe Zulmira de Zumbá (1934), Terreiro Unzó Tumbenci, Lauro de Freiras (BA)
COSTA JR., 2017	Maria Betânia Barbosa Albuquerque	Tese - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará	Mãe Rita (?) ²⁸ , Templo da Religião Africana Ilê Àsé Iyá Ogunté, Ananindeua (PA)
PEREIRA, 2017	Claudia Alves	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro	Mãe Meninazinha de Oxum (?), Ilê Omolu e Oxum, São João de Meriti (RJ)

²⁵ O nome do terreiro de Mãe Balbina é desconhecido. Rodrigues (2012) afirma que após a morte dessa ialorixá, uma de suas filhas consanguíneas, de nome Madalena, assumiu a casa. O terreiro foi fechado com a morte de Madalena, tendo em vista a falta de sucessoras para mantê-lo em funcionamento.

²⁶ O ano de nascimento de Mãe Dulce não é mencionado na tese, contudo, o autor pontua que, na altura da constituição da tese, a ialorixá tinha 68 anos de idade.

²⁷ O falecimento da sacerdotisa veio a ocorrer em 2017, dois anos após a defesa da pesquisa de Leandro (2015). Também é a mesma ialorixá estudada por Silva (2008).

²⁸ Em relato registrado na pesquisa, a ialorixá afirma ter 52 anos de idade (COSTA JR., 2017).

Quadro 5 - Pesquisas selecionadas na busca sistemática de literatura (conclusão)

Autor e ano	Orientador	Tipo, área e programa de pós-graduação	Ialorixá e terreiro
FERREIRA, 2018	Amailton Magno Azevedo	Dissertação - Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	Dona Santa (1877-1962), Terreiro de Xangô de Dona Santa ²⁹ , Recife ³⁰ (PE)
ALVES, 2019	Josivaldo Pires de Oliveira	Dissertação – Programa de Pós-Graduação em História regional e local da Universidade do Estado da Bahia	Mãe Matamba (1927-2009), Terreiro K'atspero de Oyá Matamba, Alagoinhas (BA)
NOGUEIRA, 2019	Tânia Mara Campos de Almeida	Tese - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília	Mãe Mabeji (1936), Terreiro Kupapa Unsaba, Rio de Janeiro (RJ)
PEREIRA, 2019	Edlaine de Campos Gomes	Tese - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense	Mãe Nilza de Odé (1944), Ylê Axé de Oxóssi e Oxum, Codó (MA)

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

1.2.1 Sobre as teses e dissertações

Antes de apresentar as análises dos dados obtidos com a busca sistemática, se faz necessário tecer algumas considerações iniciais sobre as teses e dissertações acadêmicas que serviram de base para esta investigação. Levando em conta a dimensão geográfica dos dados dispostos no quadro 3, é relevante destacar que as regiões Sudeste e Nordeste detêm a maioria das produções acadêmicas *stricto sensu* sobre a trajetória de mulheres ialorixás. Com sete trabalhos entre dissertações e teses cada uma, se afunilarmos em nível estadual, a concentração de pesquisas se torna ainda mais evidente, visto que há uma predominância dos programas de pós-graduação das instituições de ensino do Rio de Janeiro (SILVA, 2008; GOMES, 2012; LEANDRO, 2015; PEREIRA, 2017; PEREIRA, 2019) e da Bahia (RODRIGUES, 2012; BARBOSA, 2015; PASSOS, 2016; ALVES, 2019).

Com apenas uma pesquisa, São Paulo (FERREIRA, 2018) complementa o cenário acadêmico do Sudeste, enquanto a produção nordestina se compõe com trabalhos oriundos dos programas de pós-graduação de instituições da Paraíba (BASTOS, 2011), Pernambuco (VAZ, 2009) e Sergipe (JESUS, 2012). A região Norte resguarda uma produção acadêmica *stricto*

²⁹ O nome do terreiro não é mencionado pela autora, contudo, é assim referido na pesquisa. Sobre o uso do termo “Xangô”, por sua vez, é válido ressaltar que não se refere diretamente ao orixá que rege a casa. Em algumas pesquisas, sobretudo naquelas que estudam ou mencionam o Candomblé em Pernambuco, a exemplo do trabalho de Bastos (2011), “terreiro de xangô” é entendido como expressão para nomear a cultura religiosa de origem afro-brasileira em Pernambuco.

³⁰ Atualmente localizado na cidade de Olinda (PE).

sensu oriunda de uma instituição de ensino do Pará (COSTA JR., 2017), assim como a região Centro-Oeste, também com uma pesquisa, oriunda de instituição de ensino de Brasília (NOGUEIRA, 2019). A região Sul não apresentou ocorrências de trabalhos com os descritores usados na busca.

Tal distribuição parece ter relação com dois fatores: as possibilidades da aproximação entre o pesquisador e o objeto de pesquisa e a formação histórica do Candomblé nos estados da Bahia e do Rio de Janeiro. Relativo ao primeiro fator, das 15 pesquisas dispostas na quadro 3, 11 elegeram como *locus* da investigação terreiros localizados no mesmo estado das instituições de ensino as quais se vinculam. Aqui é preciso reiterar que todos os trabalhos estão situados na grande área do conhecimento das Ciências Humanas, sobretudo nos campos da Antropologia, Educação, História e Sociologia, bem como citam ou podem ser classificados como pesquisas qualitativas. O caráter qualitativo das pesquisas, tão caro às Ciências Humanas, parece ter influído na escolha dos objetos e locais de pesquisa, visto que a proximidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento é um aspecto metodológico fundamental da metodologia qualitativa (SILVEIRA; CÓRDOVA, 2009).

Sobre o segundo fator, na Bahia do século XIX, conforme Verger (1987), deu-se um aumento na formação de quilombos e terreiros religiosos do que hoje denomina-se como Candomblé. As trocas simbólicas e materiais proporcionadas pela dinâmica urbana das ruas de Salvador fomentaram certa mobilidade e autonomia por parte dos escravizados e negros libertos, os principais adeptos da religião, contribuindo com as possibilidades de mobilidade e autonomia também em suas práticas religiosas. Junto a esse cenário, segundo Parés (2007), a proibição do tráfico de escravizados no século XIX ocasionou um decréscimo significativo da vinda de africanos no Brasil, o que conduz a um decréscimo também das diferenças étnicas entre a população negra africana no País.

O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana. Como bem notou Lima, o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco de santo, decorrente de processos iniciáticos (PARÉS, 2007, p. 102).

Nesse contexto, o Candomblé baiano e suas casas angariaram atenção dos pesquisadores no século XX, justamente por serem consideradas de “maior pureza” em relação a essa africanidade que, em princípio, permitiria “entender o negro brasileiro através de seus

cultos” (PRANDI, 1991, p. 16). O Candomblé baiano, em especial o jeje-nagô³¹, passou a representar, segundo Prandi (1991, p. 17) o “modelo típico de candomblé no Brasil”, bem como a produção etnográfica de seus terreiros vieram a oferecer uma espécie de exemplar “[...] legitimamente puros da religião dos orixás para aquelas casas de criação mais recente, ou de origem de memória perdida” (p. 18).

Nesse duplo movimento entre o aumento de pesquisas sobre o Candomblé baiano e a extensão de sua influência aos terreiros de outros estados, Prandi (1991) demonstra que a própria pesquisa sobre a origem religiosa de muitas casas de Candomblé fluminenses revela intrínsecas relações com a Bahia da primeira metade do século XX. Além disso, muitos pais e mães-de-santo baianos passaram parte de suas vidas religiosas no Rio de Janeiro, fomentando uma rede de trocas e influências entre os terreiros dos dois estados. A constituição religiosa do Candomblé da Bahia e sua influência nas casas de culto no Rio de Janeiro sugerem, nesse contexto, um aumento na produção acadêmica e científica sobre os terreiros e suas lideranças das quais as teses e dissertações aqui elencadas também são frutos.

No que tange ao ponto de vista cronológico, os dados contidos na quadro 3 sugerem ainda que o tema investigado é recente na academia. Os estudos acadêmicos que enfocam a trajetórias das ialorixás surgem com maior expressividade somente ao final da primeira década do século XXI (SILVA, 2008; VAZ, 2009) e mantêm um fluxo relativamente regular de produções, exceto pelos anos de 2013 e 2014, bem como os anos pandêmicos de 2020 e 2021. Isso mostra que a área, ainda que em expansão, ainda carece de estudos que tenham como objetos centrais de suas pesquisas as trajetórias e papéis das sacerdotisas no Candomblé, sobretudo se considerarmos que, como já alertava Prandi (1991), desde o início do século XX diversos estudiosos, dentre eles médicos, etnólogos, historiadores, antropólogos e sociólogos, se debruçam sobre as práticas e hierarquias do Candomblé. Ou seja, ainda que diversos debates e pesquisas abordem diferentes aspectos dos povos que cultuam os orixás, a centralidade das mulheres nessa religião ainda é marginalizada academicamente.

A respeito das metodologias aplicadas na pesquisa, como era de se esperar, a diversidade de áreas do conhecimento dos programas de pós-graduação e as especificidades dos objetivos das pesquisas demandaram também um escopo maior de metodologias e técnicas diversas de coletas de dados. Contudo, dois elementos metodológicos merecem destaque, devido à recorrência nos trabalhos e às especificidades da pesquisa com sujeitos que vivenciam o Candomblé: a metodologia da história oral e a observação participante. Quanto à técnica das

³¹ Segundo Prandi (1991), é uma das nações de Candomblé em que predomina a mescla de elementos de origem iorubana (nagôs) e ewe-fons (jejes).

entrevistas, esta esteve presente em todas as pesquisas selecionadas, exceto no trabalho de Nogueira (2019) que, embora não tenha optado pelo uso das entrevistas, se baseou nos diálogos livres em suas incursões ao campo.

Como pode ser observado na Quadro 4, as modalidades de entrevistas também são um aspecto a ser considerado, ainda que 9 pesquisas não tenham especificado a tipologia.

Quadro 6 - Objetivos e metodologias das pesquisas (continua)

Autor e ano	Objetivo	Metodologia
Silva, 2008	Compreender como se deu, para Mãe Beata de Yemonjá, o processo criativo de apropriação, contação e escritura dos contos míticos	Pesquisa bibliográfica; análise documental; metodologia da história oral; entrevistas
Vaz, 2009	Estudar duas lideranças atuais de terreiros da religião Candomblé, respectivamente um pai e uma mãe de santo, de nome Mércia e Carlito, com ênfase no estudo de suas habilidades	Estudo comparativo; pesquisa de campo; entrevistas
Bastos, 2011	A partir da trajetória e história de vida de uma mãe de santo do Candomblé, avaliar como ela lida com o poder, como a comunidade do terreiro a representa, as divisões do trabalho religioso e a inserção na sociedade mais ampla a partir de relações com a religião	Observação participante; entrevistas semiestruturadas
Gomes, 2012	Analisar o Candomblé no eixo Salvador-Rio de Janeiro, de nação ketu (origem iorubá), dentro do axé Bamboxê	Análise documental; história oral; entrevistas
Jesus, 2012	Analisar o modo como a liderança feminina no Candomblé agencia processos identitários da mulher	Observação participante; entrevista biográfica; entrevista etnográfica
Rodrigues, 2012	Realizar um estudo etnográfico em Praia Grande, cuja memória estaria sob o risco de apagamento invisível aos olhos da cultura oficial	Observação participante; história oral; entrevistas
Barbosa, 2015	Analisar a constituição e exercício de diferentes tipos de relações de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê	Estudo de caso; observação participante; entrevistas semiestruturadas.
Leandro, 2015	Analisar o projeto cultural OriRe e a participação do terreiro no projeto A Cor da Cultura do Ilê Omiojuaró, terreiro de Candomblé da Baixada Fluminense (RJ), liderado por Mãe Beata de Iyémonjá	Observação participante; análise documental; entrevistas
Passos, 2016	Analisar a coexistência de três nações sendo praticadas, abertamente, em um terreiro congoangola	Diário de campo; entrevistas semiestruturadas
Costa Jr., 2017	Analisar as práticas educativas e os saberes transmitidos dentro de uma casa de Candomblé, de nome Templo da Religião Africana Ilê Àsé Iyá Ogunté de Mãe Rita.	Estudo de caso; história de vida; observação participante; entrevista narrativa; registros fotográficos e filmagens
Pereira, 2017	Compreender a formação da coleção de objetos sagrados do museu da polícia e analisar o processo de tombamento da coleção	Análise documental; entrevistas
Ferreira, 2018	Analisar o papel social de protagonismo cultural de Maria Júlia do Nascimento, mais conhecida como Dona Santa	Análise documental; história oral; entrevistas
Alves, 2019	Construir uma história social da prática do Candomblé na cidade de Alagoinhas, a partir da trajetória da ialorixá Durvalina Maria da Conceição, Mãe Matamba	História de vida; observação; análise documental; história oral; entrevistas
Nogueira, 2019	Mostrar como, a partir da percepção das mães de santo, em particular de mãe Mabeji, o IPHAN é significado pelas comunidades de terreiro	Pesquisa de campo; diálogo livre; observação

Quadro 7 - Objetivos e metodologias das pesquisas (conclusão)

Autor e ano	Objetivo	Metodologia
Pereira, 2019	Compreender os processos históricos que envolveram os grupos raciais pertencentes às religiões afro-brasileiras, especialmente as mulheres, em Codó, Maranhão, através da história de vida da Mãe de Santo, Nilza de Odé	História de vida; história oral; entrevistas

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

A composição da quadro sugere que a produção de sentidos e ressignificação das memórias por parte dos entrevistados foram de fundamental importância para a constituição dos trabalhos. Isto porque a linguagem assume o caráter de “eixo fundamental de toda a cultura e das religiões de origem africana na diáspora, guarda certa identificação com as raízes” (MUNANGA 2004, p. 157). Assim, o pesquisador que pretende compreender qualquer aspecto da religiosidade afro-brasileira deve levar em conta a palavra daqueles que vivenciam o cotidiano do Candomblé enquanto elemento que preserva, recria e transmite a memória dos povos de terreiros.

A exemplo do trabalho de Silva (2008, p. 20), outros cinco autores (GOMES, 2012; RODRIGUES, 2012; FERREIRA, 2018; ALVES, 2019; PEREIRA, 2019) seguiram com as entrevistas levando em conta o diálogo com a metodologia da história oral, isto porque, segundo o autor, os depoentes se tornam “sujeitos e não objetos da pesquisa, portanto suas presenças são fundamentais no processo de construção do conhecimento a que se propõe a pesquisa” (p. 20). Para Alberti (2005), como já sinalizado na introdução deste trabalho, a metodologia da História Oral se configura como um método de pesquisa – utilizado em estudos históricos, antropológicos e sociológicos, sobretudo – que utiliza diversas técnicas para a coleta e análise de dados, tendo como foco apreender e interpretar os acontecimentos históricos a partir das memórias e narrativas daqueles que os vivenciaram. Tem-se, assim, a possibilidade de perceber as formas como os sujeitos participantes da pesquisa interpretam a experiência vivida e os contextos em que estiveram inseridos (ALBERTI, 2005).

A História Oral é também uma produtora de fontes, sendo possível a partir dela investigar instituições, movimentos sociais, trajetórias de vida e os desdobramentos de determinados fatos históricos com base nas narrativas dos indivíduos, sendo possível também o cruzamento das fontes produzidas com as fontes documentais e bibliográficas. Em contrapartida, os documentos e a pesquisa bibliográfica tiveram uma atenção menor nas pesquisas, tendo em vista que a análise documental esteve presente em 6 produções acadêmicas (SILVA, 2008; GOMES, 2012; LEANDRO, 2015; PEREIRA, 2017; FERREIRA, 2018;

ALVES, 2019) e a busca bibliográfica foi destacada como parte metodológica da pesquisa somente em uma investigação (SILVA, 2008).

A técnica de observação também é evidenciada pelo seu emprego em oito pesquisas (BASTOS, 2011; JESUS, 2012; RODRIGUES, 2012; BARBOSA, 2015; LEANDRO, 2015; COSTA JR., 2017; ALVES, 2019; NOGUEIRA 2019). Aqui é necessário reiterar que a linguagem, no caso da religiosidade afro-brasileira, não se restringe à palavra falada, mas se inscreve no que Munanga (2004) denomina como “linguagem dos gestos”. Assim, o uso da técnica de observação sugere o esforço por parte dos pesquisadores em perceber a linguagem corporal, suas gestualidades e a impressão da estética e da religiosidade do Candomblé nos corpos daqueles que a vivenciam.

Por fim, é válido pontuar que, nas investigações em que as trajetórias das sacerdotisas dividem o esforço da pesquisa com a trajetória de sacerdotes do Candomblé, seja da mesma casa ou de outro terreiro (VAZ, 2009; GOMES, 2012), a narrativa sobre a mulher aparece como elemento secundário, utilizado como fio condutor para entender a agência do elemento masculino ou como continuidade de seu legado. O mesmo não ocorre quando uma sacerdotisa divide espaço na tessitura da pesquisa com outras mulheres (RODRIGUES, 2012; PEREIRA, 2017; PEREIRA, 2019). Pelo contrário, o que se observa, sobretudo na pesquisa de Rodrigues (2012), é o esforço em evidenciar o terreiro como espaço de exercício do poder por parte das ialorixás, bem como as redes de sociabilidade que tecem com outras mulheres.

1.2.2 Lideranças femininas no Candomblé em perspectiva: o que dizem as pesquisas?

A leitura analítica do trabalho permitiu identificar elementos comuns/categorias de análise entre os trabalhos, a saber: a) relação ancestralidade-autoridade; b) indissociabilidade entre atuação religiosa e comunitária; c) mobilidade religiosa; d) o terreiro enquanto espaço de autonomia da mulher. No que diz respeito à ancestralidade, esta é um dos pilares que sustentam as práticas religiosas do Candomblé. Conforme afirma Oliveira (2012, p. 42), a cosmovisão africana está amalgamada à ancestralidade e se constitui em uma epistemologia que,

[...] por ser absolutamente singular e absolutamente contemporânea, partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade. Fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. Experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência.

As heranças ancestrais se destacam nos trabalhos de Gomes (2012), Rodrigues (2012), Barbosa (2015), Leandro (2015), Passos (2016), Pereira (2017) e Pereira (2019). Dentre os papéis que assumem a ancestralidade nos contextos das ialorixás, dois assumem contornos mais específicos nas pesquisas: a ancestralidade enquanto legitimadora da posição sacerdotal da ialorixá e enquanto mobilizadora do fazer político. Sobre o primeiro, trata-se de uma legitimidade de herança ancestral, expressa também na linhagem familiar, personificada na figura sacerdotal das líderes do terreiro (RODRIGUES, 2012; BARBOSA, 2015). O mais alto cargo da hierarquia dentro do Candomblé parece conferir legitimidade às ialorixás estudadas sem, com isso, abonar a necessidade de saber gerenciar os recursos de seus terreiros, o que pode ser descrito como a confluência entre funções sagradas e materiais.

Enquanto símbolo máximo de poder, a cadeira marca o lugar de onde fala a autoridade, o ponto mais alto da comunidade, o centro de tudo, o lugar de onde parte a circulação da força simbólica circulante para além dos muros do terreiro. E a sucessão de uma nova cadeira será sempre o centro do novo poder (BARBOSA, 2015, p. 225).

As pesquisas de Leandro (2015) e Pereira (2017), ainda que não neguem o papel da ancestralidade em relação ao sacerdócio no Candomblé, evidenciam discursos outros que relacionam a ancestralidade e a atuação política das mães de santo. Leandro (2015), ao eleger como objeto de estudo as práticas cotidianas do terreiro de Mãe Beata de Yemonjá, baiana que estabeleceu seu terreiro em Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, trata da liderança religiosa dessa mulher e seu ativismo como representantes de reivindicações pela visibilidade e preservação das religiosidades que prestam culto aos orixás.

A atuação de Mãe Beata no terreiro, segundo o autor, contribui com a reflexão por parte de seus filhos de santo sobre questões políticas e sociais, bem como discute estratégias de luta e resistência pela dignidade do povo de santo enquanto legados da ancestralidade narrada nos *Ítàn*³². Parafraseando Oliveira (2012), Mãe Beata parece produzir sua própria África, explodindo com o conceito de raça e, ao mesmo tempo, ratificando-o como força ancestral. A partir de seus contos, a ialorixá ressignifica o terreiro e demonstra seu ativismo que objetiva, sobretudo, manter vivas as tradições de sua casa de culto de Candomblé, garantindo a preservação da memória e da noção de ancestralidade por meio de sua obra literária.

Se Mãe Beata de Yemonjá se mostra ativista por meio de seus contos e recheia suas histórias com seus ancestrais no intuito de fazer ver sua cultura, seus valores e crenças, entre as falas de Mãe Meninazinha de Oxum, na pesquisa de Pereira (2017), o diálogo entre ativismo e

³² Palavra iorubá que significa “história” ou “qualquer história”, podendo ser também um conto. Pode ser entendida como narrativas míticas do sistema nagô de consultas às divindades.

ancestralidade é ainda mais perceptível. A análise da pesquisa de Pereira permite perceber o ativismo de Mãe Meninazinha de Oxum que busca resgatar dos acervos de museus do Rio de Janeiro objetos sagrados que carregam consigo a marca de sua ancestralidade. A importância ancestral dos objetos sagrados que compõem a coleção no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro é mobilizada como justificativa para embasar o pedido de repatriação desses objetos por parte de lideranças religiosas do Candomblé, dentre elas, Mãe Meninazinha. A importância da herança ancestral – evidenciada nas trocas semânticas do “eu” pelo “nós” em diversos momentos das entrevistas por parte da mãe de santo – adquire caráter político no pedido de repatriação dos objetos sagrados que é feito em prol de sua comunidade religiosa. Ao falar pelo “nós”, a ialorixá se investe de uma postura política que representa a busca do terreiro do qual é líder pela reparação das violências simbólicas e concretas cometidas contra os povos de santo no Rio de Janeiro.

Em sua fala, a ialorixá ressignifica a palavra “roubo” para se referir a posse dos objetos sagrados, pelo Estado. Pereira (2017, p. 54) dialoga com a ideia de que o fazer político da ialorixá estudada é agenciado por sua ligação com seus ancestrais. Na medida em que o autor aponta o século XX como o tempo em que os objetos reivindicados pela mãe de santo foram classificados pelo Estado como provas do crime de prática da magia, nos dias atuais, para os adeptos do terreiro são “[...] provas do crime cometido pelo Estado contra as religiões afro-brasileiras” (p. 54). Dessa forma, é possível afirmar que a ação de Mãe Meninazinha de Oxum em prol da repatriação dos símbolos materiais de sua linhagem, alocados hoje no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, é motivada por sua ligação com a ancestralidade.

O que nos conduz ao segundo elemento de análise: a indissociabilidade entre atuação religiosa e comunitária. A mãe de santo enquanto liderança religiosa e comunitária é recorrente nos estudos de Vaz (2009), Bastos (2011), Jesus (2012), Rodrigues (2012), Pereira (2017), Ferreira (2018) e Nogueira (2019), quando tratam dos papéis dessas mulheres na religião. De um lado, a ialorixá é responsável pela circulação da Força-Vital, denominada de “Asé”; do outro, as funções religiosas parecem influir no agir da líder religiosa no cotidiano das pessoas que procuram sua casa. Na medida em que acolhem e aconselham os frequentadores do terreiro, bem como direcionam as práticas religiosas dos iniciados, mães de santo se tornam líderes comunitárias de grande importância e, por meio de sua tradição afro-religiosa, passam a ocupar um papel social de destaque não apenas como guardiãs, intérpretes e condutoras do *asé*, mas como lideranças locais que suscitam e organizam as demandas da comunidade (NOGUEIRA, 2019).

Na pesquisa de Jesus (2012), Mãe Tassita²⁰ ilustra essa dinâmica. O poder conferido a Ialorixá lhe investe da responsabilidade de atuar como agente sociocomunitária, realizando atividades na comunidade onde seu terreiro está inserido. Nesse contexto, as redes de sociabilidade tecidas no cotidiano permitem que essa mulher sirva de parâmetro, sobretudo para suas filhas de santo, segundo o autor, na construção dos modos de pensar e ser mulher. Em um sentido semelhante, uma das sacerdotisas estudadas por Rodrigues (2012), a parteira e curandeira Mãe Balbina, exercia a medicina popular onde a carência do sistema público de saúde se fazia presente na Ilha de Maré (BA). Ou seja, a relevância de sua atuação na comunidade enquanto líder dialogou também com sua legitimidade enquanto agente na saúde comunitária das mulheres da região. Segundo o autor, a capacidade de negociação dessa líder religiosa tem ecos até os dias atuais, como referência de sabedoria e de práticas da medicina popular, atuação comunitária e capacidade de negociação.

Por seu turno, Dona Santa, cuja vida foi investigada por Ferreira (2018), conhecida como a mais importante rainha do maracatu pernambucano, arregimentou a simpatia e o reconhecimento de intelectuais e políticos recifenses, fomentando o estudo das culturas negras na cidade, em tempos em que era necessário pedir licença para fazer um terreiro de Candomblé funcionar, precisamente entre os anos de 1950-1960, principal recorte temporal da pesquisa de Ferreira (2018), mediante também a ação da polícia, que realizava batidas aos terreiros e estigmatizava as manifestações físicas dos adeptos do Candomblé em cerimônias religiosas.

Foi também mediadora cultural, na medida em que soube circular entre a comunidade de maracatu e a sociedade intelectual recifense, bem como dialogou com o Estado e a imprensa. Dona Santa também utilizou sua posição social para fundar troças carnavalescas, com o intento de disfarçar os toques feitos aos orixás no terreiro aos olhos da polícia, e manter em curso as práticas religiosas de culto aos orixás em seu terreiro, sobretudo nos anos de 1930 e 1940, época da repressão do Estado Novo (1937-1945) contra os terreiros em Pernambuco. Vale evidenciar ainda o papel ativo das comunidades no arranjo comunitário-religioso. Seja na aquisição dos terrenos para assentar seus terreiros (VAZ, 2009; GOMES, 2012) ou nos momentos de privação financeira (ALVES, 2019; NOGUEIRA, 2019), as comunidades foram e ainda são espaços agregadores na própria dinâmica religiosa do Candomblé, acolhendo – não sem conflitos ou relutância por parte de alguns membros – os terreiros e suas líderes.

A literatura analisada ajuda na compreensão dos processos de agenciamento de recursos materiais e das redes afetivas para prover o sustento de si e construir suas casas de culto aos orixás e que recaem, necessariamente, no estudo das lutas de resistência dessas mulheres e em seus movimentos de recriação das tradições africanas, assim como na defesa de

posições em favor do povo de santo. Demonstram também que suas trajetórias são indissociáveis do estudo da formação do Candomblé, sobretudo em suas permanências e rupturas, o que conduziu a investigação ao terceiro elemento, o da mobilidade religiosa.

As pesquisas analisadas evidenciam ainda a recorrência de transições de uma religião a outra por parte das ialorixás, bem como a mescla de diferentes ritos e nações nesses movimentos. Bastos (2011), Passos (2016), Costa (2017) e Pereira (2019) tratam dos desafios e os produtos desses trânsitos por parte das ialorixás. Mãe Renilda do Terreiro Tata do Axé, Cruz das Almas (BA), objeto da pesquisa de Bastos (2011), por exemplo, iniciou-se ainda criança na Umbanda. Anos mais tarde, descobriu no jogo dos búzios que deveria migrar para o Candomblé e exercer os ofícios sacerdotais (BASTOS, 2011). A mescla de elementos das nações congo-angola, ketu, e jeje³³ particulariza o sacerdócio de Mãe Zulmira e exemplifica a plasticidade religiosa no plano interno do Candomblé, assim como reflete as continuidades e rupturas culturais com relação à ancestralidade africana em um contexto de diáspora negra.

Mãe Rita do Templo da Religião Africana Ilê Àsé Iyá Ogunté, em Ananindeua (PA), presente na pesquisa de Costa Jr. (2017), por sua vez, também saiu da Umbanda para o Candomblé, contudo, manteve os laços com sua mentora espiritual, uma entidade cabocla³⁴ que lhe acompanhava em sua passagem pela Umbanda. A cabocla, segundo consta na pesquisa de Costa Jr. (2017), operava junto a Mãe Rita como tratadora de problemas espirituais e de saúde na comunidade do terreiro. Assim como Mãe Rita, Mãe Nilza, da pesquisa desenvolvida por Pereira (2019), ao ser chamada pelas entidades, fez o mesmo trânsito da Umbanda para o Candomblé e viu-se diante das dificuldades em conhecer os fundamentos de sua nova religião, visto que em sua cidade, Codó (MA), onde a Umbanda é uma das religiões predominantes, o Candomblé era inexistente. Nesse contexto, a pesquisa se debruça sobre esse trânsito da Umbanda para o Candomblé, bem como os desafios de ser líder de um segmento religioso em um recorte geográfico em que o Candomblé era desconhecido e, por vezes, estigmatizado.

Há que se considerar ainda que, para além das questões que envolvem o sagrado nessas trajetórias a partir dos anos de 1960, Prandi (1991, 1995) evidencia uma transição significativa de umbandistas para o Candomblé, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Segundo o autor, há um movimento intencional de parte dos afro-religiosos, na segunda metade do século XX, no sentido de retomar as raízes de caráter Nagô, vindas das casas de Candomblé baianas.

³³ Denominações para se referir à nações de Candomblé. Parés afirma que no século XIX ocorreu uma transição do que se denomina de “nação étnica” para “nação de Candomblé”, que levou a um processo em que a herança ancestral africana em comum ganhou relevância e novas leituras sobre essa ancestralidade se deram entre os descendente dos negros africanos.

³⁴ Entidades que, na umbanda, operam com as forças da natureza e os saberes ancestrais dos povos originários.

Isto é, ao se deslocarem para outros espaços geográficos, essas mulheres se viram envolvidas em um contexto que demandou um retorno às raízes candomblecistas.

No desenrolar das trajetórias espirituais de Mãe Renilda, Mãe Zulmira, Mãe Rita e Mãe Nilza são mesclados justamente os elementos de religiões distintas que tencionam os discursos que insistem em uma pretensa pureza do ritual por parte de determinadas nações do Candomblé, tal qual alguns estudiosos do século XX afirmavam existir, a exemplo do médico psiquiatra e antropólogo Nina Rodrigues. Por intermédio das histórias de vida dessas mulheres, é possível perceber que o trânsito entre religiões possibilita o acúmulo de repertórios culturais que permitem essas mulheres reelaborarem suas práticas religiosas. Ao transitar nas fronteiras religiosas e as possibilidades de diálogos entre vertentes religiosas que se diferenciam no que diz respeito às suas origens, preceitos e doutrinas, essas mulheres demonstram habilidades em manejar esses conhecimentos e em lidar com a responsabilidade de “sincretizar elementos” (PEREIRA, 2019).

No entanto, esses conhecimentos não são adquiridos facilmente. Foi possível perceber na literatura acadêmica que se faz necessária uma série de (re)aprendizados que vão desde os fundamentos da casa até as proibições que acompanharão essas mulheres até o fim de suas vidas. Requer criar e alimentar uma rede de relacionamento com os filhos de santo, ao mesmo tempo em que cuidam de suas famílias consanguíneas. Demanda o trato com a clientela que busca nas entidades o atendimento de suas necessidades ou o conforto nos momentos de aflição. Necessita de conhecimento das dinâmicas de seu terreiro para escolher e iniciar novos membros. Por fim, foram/são forçadas a passarem pela repressão, o preconceito religioso e os atravessamentos de gênero – muitas vezes associados ao elemento racial/étnico – de uma sociedade marcadamente patriarcal e cristã.

Aqui situamos o último elemento da análise e que nos ajuda a entender as diversas faces do papel da ialorixá no Candomblé: o terreiro enquanto espaço de autonomia da mulher. Silva (2008), Vaz (2009), Bastos (2011), Jesus (2012), Ferreira (2018) e Alves (2019) possuem abordagens semelhantes sobre esse prisma. Percebe-se que o *status* de líderes religiosas, bem como a carga ancestral de suas posições, parecem estimular a aproximação dessas mulheres com as atividades políticas, sociais e acadêmicas. A exemplo das trajetórias de Mãe Beata de Yemonjá, objeto de estudos de Silva (2008) e Leandro (2015), e Mãe Meninazinha de Oxum, objeto de estudos de Pereira (2017), a liderança religiosa aproximou essas mulheres de suas atuações enquanto ativistas que observam em sua prática política a sua ancestralidade. Com isso, buscam evidenciar a luta por ações de reparação relativas ao histórico de silenciamento e despojo da cultura afro-brasileira.

Se consideramos a trajetória da baiana Mãe Renilda, do Terreiro Tata do Axé, cuja atuação até os dias de hoje, por exemplo, situa essa mulher enquanto uma radialista, membro de diversos movimentos sociais e cofundadora da Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros da Paraíba (Ficab), – data de fundação em 16 de março e data de registro 23 de abril de 1997 – é um cenário que contrasta com a menina de 8 anos que lavava roupas para ajudar no orçamento doméstico, conforme indica Bastos (2011). Sua atuação enquanto ialorixá modificou seus caminhos no sentido de pensar não somente na liberdade de culto, mas na articulação de lutas em prol do povo negro e das mulheres, tornando-se produtora e mobilizadora da organização social.

Mãe Tassitàò, líder do Ilê Axé Oloíá Tassitàò, em Aracaju (SE), composto majoritariamente por mulheres, estende sua influência religiosa as suas filhas de santo que, por sua vez, incorporam aprendizados em suas ações políticas, o que torna a ialorixá referência para sua família de santo (JESUS, 2012). A atuação de Dona Santa, cujo terreiro levou seu nome até o ano de sua morte, em 1962, também contribui com o entendimento do terreiro enquanto espaço de autonomia das mulheres. Segundo Ferreira (2018), tanto no cortejo do maracatu quanto no culto aos orixás dentro do terreiro, a ialorixá e rainha do tradicional Maracatu Elefante, Dona Santa, logrou êxito em estabelecer mudanças sociais nos papéis assumidos pelas mulheres dentro dos maracatus, uma vez que, por meio de sua liderança, conseguiu conferir visibilidade ao lugar da rainha no cortejo, lugar este que durante os séculos XIX e início do XX era secundário, se comparado ao lugar do rei no maracatu.

O terreiro de Mãe Matamba – que permaneceu na liderança do K’atspero de Oyá Matamba, em Alagoinhas (BA), até o ano de seu falecimento, em 2009 – assumiu para ela uma função econômica, visto que passou a se sustentar financeiramente a partir do que conseguia arrecadar com as atividades religiosas de seu terreiro. Tal dado corrobora com a ideia de que o terreiro permitiu à ialorixá o alcance da autonomia financeira por ser sua fonte de sustento, na análise de Alves (2019). A literatura analisada indica ainda que o poder de mãe de santo dá a ela, enquanto mulher e, por vezes, negra e pobre “[...] a única “entrada” na sociedade dominante” (BARBOSA, 2015, p. 173) e, por meio das funções enquanto mãe de santo – mediante o atendimento às almas e corpos acometidos por desordens espirituais e físicas, iniciação dos filhos e filhas de santo, por exemplo – elas estabelecem “[...] um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes, recursos que ela redistribui em maior ou menor medida a seu grupo” (BARBOSA, 2015, p. 173).

É certo que a influência do mundo patriarcal em que se encontram, ainda que nas religiões de base matriarcal, não pode ser desconsiderada. Entretanto, levando em conta as

especificidades do Candomblé, que enxerga no papel feminino outras funções que contrastam com as religiões patriarcais, “[...] as mulheres engendram uma identidade compartilhada, calcada em representações contidas nos mitos africanos, que se contrapõe, em muitos aspectos, a cultura ocidental” (SANTOS, 2012, n.p.). Ou seja, tem-se nos mitos, nos valores e nos costumes próprios do Candomblé a possibilidade de as mulheres irem de encontro aos lugares comumente delegados a elas nas religiões de base patriarcal. Elas se valem da esfera doméstica da família-de-santo e o poder que nela exerce para arregimentarem os recursos necessários para manterem vivos os seus terreiros.

Por isso, o argumento aqui construído é que é por meio do legado ancestral, de suas posições enquanto líderes religiosas e comunitárias que essas mulheres agenciam em torno de si uma rede complexa e diversa de pessoas e subjetividades, constroem suas autonomias na legitimidade de seus cargos e com o trabalho diário para o terreiro e no terreiro. A obediência ao orixá circunscreve sua mente e seu corpo a uma série de regras que as submetem ao sagrado, ao passo que também elaboram suas vias de emancipação no mundo profano. Com base no exposto, ainda que não seja o objetivo desta dissertação, é preciso reafirmar que ainda há uma carência de estudos acadêmicos que levem em conta as subjetividades dessas líderes religiosas e os motes que impulsionaram suas caminhadas nos ritos sagrados, assim como os desdobramentos desses caminhos que forjaram essas mulheres. A revisão sistemática aqui empregada trouxe elementos para que a pesquisa aqui proposta possa ser construída a respeito das condições em que se deram a construção das lideranças religiosas de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila, no sentido de evidenciar, também, as suas formas de protagonismo e resistência cotidiana.

Além disso, colocou em perspectiva as experiências dessas personagens, destacando suas relações com a ancestralidade, assim como situou o trabalho religioso como exercício do poder por parte de mulheres e meio de oposição à submissão e resignação comumente atribuídas ao feminino ao longo da história. Ainda que as pesquisas aqui elencadas tenham oferecido contribuições necessárias para compreender elementos dos processos históricos e a ambiência sociocultural em que as ialorixás estavam e estão inseridas, a relação entre o Candomblé e o feminino não se esgota com as teses e dissertações até aqui defendidas. Pelo contrário, ainda oferece inúmeras possibilidades para estudos sobre a autonomia e participação feminina no espaço público, a carga simbólica dos ritos iniciáticos e os papéis próprios das mulheres e aqueles que lhes são interditados nas religiões.

Os resultados mostram que a discussão sobre o tema está em ascensão, com expressivo número de pesquisas nos últimos 10 anos, em diálogo também com os debates atuais, sobretudo

aqueles promovidos pelos movimentos feminista e negro no Brasil. São estudos que colocam em evidência um grupo de mulheres que resistem à toda sorte de marginalização e apagamento. Retomando a epígrafe que inicia este capítulo, tais estudos evidenciam justamente o papel da universidade em suscitar ideias que possam alimentar o ativismo em prol da justiça e da igualdade social. Há um universo de atividades lideradas por elas, obrigações, autorizações e necessidades que suas posições hierárquicas resguardam e que em muito podem contribuir com diversos campos do conhecimento científico, a exemplo da História da Educação, na medida em que consideramos os processos formativos em que se deram a composição de suas lideranças religiosas. Por fim, afirma-se que a revisão sistemática da literatura, de fato, apontou para a concentração geográfica das pesquisas e a carência das investigações, evidenciando a necessidade de avolumar e expandir territorialmente o tema, mas também demonstrou os esforços de uma gama de estudiosos que tematizam diversos aspectos do ser mulher e ialorixá, iniciando os caminhos no estudo da relação mulher-sagrado no contexto afro-brasileiro.

2 BRASIL, O PAÍS DAS AMBIGUIDADES RELIGIOSAS

Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, às exigências da ordem pública e dos bons costume” (BRASIL, 1937, n.p.).

Entretanto, surge incontinenti a parte que nos revolta: imagens de santos da Igreja Catholica, verdadeira profanação aos sentimentos religiosos do nosso povo, emblemas da hecatia, custodia rosários, enfim, invocação do nome de Deus para a pratica de um culto em que a selvageria predomina, a superstição sobressalta, para suggestionar o espirito dos fracos e servir de vehiculo para casos degradantes, em que a moral desaparece e tudo se justifica à sombra das rigorosas determinações do tal PAE DE TERREIRO (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938, p. 8).

Com a abolição do sistema escravocrata no Brasil, em 13 de maio de 1888, diversos setores da sociedade oitocentista se propuseram a pensar e especular os encaminhamentos da população negra pós-abolição. Os ideias em torno do pós-abolição eram inseparáveis “[...] de uma inquietação mais profunda, a qual ia além da extinção da escravidão e se refletia na própria reelaboração das relações sociais de poder” (SILVA, D., 2011, p. 277). Ainda que o triunfo da liberdade pudesse, enfim, ser vislumbrado, propostas mais progressistas direcionadas à promoção da educação e exercício pleno da cidadania não demoraram a serem frustradas e outras configurações sociais, baseadas em novas formas de marginalização da população negra, começaram a ser delineadas.

Na esteira da modernidade e com a nova conjuntura republicana trazida pelos anos de 1890, as concepções concernentes ao exercício da cidadania e participação popular começaram a tomar forma, contudo, ainda moviam-se nas estreitas curvas da marginalidade os ex-escravizados e os que, embora tivessem nascido livres, foram maculados pela maldição de Cam. Para Denilson Silva (2011, p. 277),

[...] feita a abolição e instaurado o regime republicano, passaram a transitar no terreno movediço da liberdade, inaugurada no plano jurídico e legal, mas vivenciada de forma virtual e ambígua em práticas sociais que remodelavam, em seu bojo, os vínculos de sujeição (SILVA, D., 2011, p. 277).

Após a abolição, os temores, as previsões e, sobretudo, os preconceitos direcionados à massa de cor escura do Brasil povoaram o pensamento da sociedade brasileira do século XIX, o que resvalou, no início do século XX, em políticas de caráter eugênico que visaram branquear o País, buscando, com isso, eliminar a parcela negra da população e qualquer elemento a ela relacionado. Como bem apontam Schwarcz e Starling (2015), recaiu sobre os libertos e seus descendentes “um fardo pesado”, que consistia em carregar o peso dos modelos deterministas

de interpretação social. Mais do que isso, a falta de “sucesso” e de perspectiva de melhoras relativas à vida profissional de negros e mestiços, assim como determinados padrões de condutas, passaram a ser explicados pelo ponto de vista da biologia.

No início do século XX, o “insucesso” profissional e as supostas tendências à vadiagem, atribuídos à população negra, segundo a interpretação dos eugenistas, passaram a ser relacionados ao fator racial. A vadiagem e a ausência de intelectualidade passaram, então, a ser associadas aos setores negros e mestiços da sociedade brasileira. Assim, de um lado “[...] destacava-se a inferioridade presente no componente negro e mestiço da população”, do outro “[...] tentava-se escamotear o passado escravocrata e sua influência na situação atual do país” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 417).

O mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais, encerra, para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a inconstância seriam dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro. A mestiçagem simbólica traduz, assim, a realidade inferiorizada do elemento mestiço concreto [...] (ORTIZ, 2003, p.21).

Se na ciência a questão racial tomava contornos bem definidos, no campo do trabalho, o século XX não ficou para trás. É preciso considerar que com o fim do sistema escravista “e a consequente desorganização momentânea do sistema de mão de obra, uma série de esforços foi feita no sentido de atrair imigrantes, sobretudo europeus, para o Brasil” SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 389). Ainda que tal incentivo imigratório tenha suas raízes no Império, foi na Primeira República que tivemos seu desenvolvimento de forma acentuada. Segundo Schwarcz e Starling (2015, p. 389),

Enganados por uma propaganda ilusória, poloneses, alemães, espanhóis, italianos, portugueses e, mais tarde (a partir dos últimos anos da década de 1910), japoneses foram tomados por uma febre imigratória. O mito da abundância dos trópicos casou-se bem com uma Europa que expelia sua população pobre e seus pequenos proprietários endividados. Por fim, o considerável aumento populacional em escala mundial, coadunado com a melhoria dos transportes, acabou por colocar à disposição grandes grupos de camponeses desempregados. Estima-se que mais de 50 milhões de europeus abandonaram seu continente de origem em busca da tão desejada “liberdade”, que vinha sob a forma de propriedade e emprego

Desde o princípio, os processos imigratórios assumiram características específicas e de acordo com a região do Brasil que recebia o fluxo de imigrantes. Ao sul do País, mediante a enorme quantidade de áreas não cultivadas, alocou-se um sistema baseado na policultura, em que a terra era vendida a prazo, se concentrando nas regiões mais próximas aos cursos d’água, conforme apontam Schwarcz e Starling (2015). Ao sudeste, sobretudo em São Paulo, o que vigorou foi o trabalho nos cafezais. O próprio Estado, bem como os proprietários de terra

estimularam e subvencionaram a vinda de trabalhadores europeus para terras brasileiras. É válido enfatizar que se desenvolveu no País um sistema de mão de obra composta por uma massa significativa de imigrantes³⁵ que, quando aqui chegavam, precisavam lidar com exploradores de toda sorte, taxas e dívidas referentes à transporte e hospedagem, bem como precisavam se adaptar a uma nova cultura e hábitos alimentares estranhos às suas dietas.

Ao investigar os processos escolares de imigrantes na parte mais ao sul do Brasil, precisamente no Rio Grande do Sul, Luchese (2007, p. 91) destaca que a colonização foi consideravelmente rápida, mediante a ocupação de recém-chegados de países como a Itália e a Polônia, bem como por meio da ocupação por parte dos filhos de imigrantes estabelecidos há mais tempo e que buscavam a posse de novas terras. A família, numerosa e patriarcal, era formada, em grande parte, por católicos que trouxeram consigo “[...] uma religiosidade com práticas e valores diferenciados daqueles aqui vivenciados” (p. 91). Mesmo diante das adversidades enfrentadas inicialmente e dos contrastes culturais, esses grupos de imigrantes conseguiram, em tempo relativamente curto, criar e expandir seus espaços de sociabilidade e convivência, sobretudo a partir de sociedades de mútuo socorro, cujos direcionamentos recaíam, na maioria das vezes, em proteger os imigrantes, assim como em assuntos relativos à escolarização (LUCHESE, 2007).

Tal dinâmica migratória também afetou o mundo do trabalho da população negra e mestiça. Ainda que a abolição tenha sinalizado o final do sistema escravocrata, ela não trouxe o que hoje denominamos de políticas sociais de inclusão, o que em muito dificultou o acesso de negros e mestiços aos postos de trabalho, agora ocupados por brancos, fossem eles brasileiros ou imigrantes. Particularmente entre os anos de 1914 e 1918, período da Primeira Guerra Mundial, o Brasil experimentou uma série de novidades que modificou a dinâmica de trabalho do campo e da cidade, o que afetou sobremaneira a vida da população negra. Nesse período, deu-se a crise da economia baseada na exportação agrária devido às sucessivas secas e à flutuação do preço do café. Não é exagerado salientar que, para além desse cenário, a malha urbana experimentou um crescimento substancial no País com o fluxo de imigrantes e o crescimento do grupo de profissionais liberais que buscavam se distanciar das lavouras, o que conduziu a uma expansão do comércio e da indústria nas cidades (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Era justamente nessas cidades que se agrupava, nos aludidos cortiços de Aluísio Azevedo e nos mucambos de Gilberto Freyre, um grande contingente da população pobre brasileira, composta majoritariamente pela “massa de cor”.

³⁵ Entre os anos de 1877 e 1903, chegaram ao Brasil cerca de 71 mil imigrantes por ano (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Com o fim da década de 1920, a Primeira República – caracterizada pelo voto de cabresto, pela condicionada participação política aos mandos dos coronéis e a perpetuação da exclusão de mulheres e analfabetos, de maioria negra e mestiça, dos processos eleitorais – foi se esgotando, mas não sem deixar heranças. Por um lado, ficou conhecida como os tempos da imigração e do desenvolvimento urbano, por outro, deixou um legado de práticas e discursos preconceituosos. Contudo, é mister destacar que essa República também encabeçou o processo de democratização das instituições políticas, bem como trouxe para os diferentes poderes “[...] uma forja definida, ensaiaram-se novos processos eleitorais e se rascunharam os primeiros passos no sentido de constituir uma sociedade cidadã com modelos de participação” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 425). Além disso, o fim dos anos de 1920 trouxe a necessidade de conhecer os diferentes e intocados “brasis”, de buscar na história do País as projeções de seu futuro e traçar modelos de identidade nacional com base em algo que pouco tempo atrás era tido como um mal desnecessário: a mestiçagem.

Assim, foi na virada dos anos de 1920 para 1930, que houve uma guinada que levou o Estado a entender a mestiçagem como um bem cultural ao invés de um mal biológico, tal qual afiançavam os eugenistas. O triunfo dessa brasilidade, por sua vez, tomou contornos mais definidos somente no governo de Getúlio Vargas (1930-1945), sobretudo no período do Estado Novo (1937-1945), caracterizado pelo nacionalismo e pelo autoritarismo, bem como pela centralização do poder,

O Estado Novo forneceu régua e compasso a esse esforço de construção de uma nacionalidade triunfante, sustentada, numa ponta, pela crença na autenticidade da cultura popular e, na outra, pela mistura heterogênea de elementos culturais originários de várias regiões do país. Um turbante de baiana aqui, ali um pandeiro ou um tamborim pinçados do morro carioca, acolá um toque de berimbau e um passo de capoeira, mais adiante um mulato de voz macia que resume todos os brasileiros — ao sul do equador nada é puro, e **tudo estaria misturado** [...] (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 461, grifo nosso).

Diversos elementos populares da culinária, da dança e do esporte tornaram-se símbolos da identidade brasileira no governo getulista, a exemplo da feijoada e do samba, bem como do futebol e, especialmente, da capoeira que, de prática subversiva realizada por vadios, tornou-se modalidade esportiva nacional. Conforme afirma Ortiz (2003, p. 41),

O mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambiguidades das teorias racistas, ao serem reelaboradas pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional.

Entretanto, se de um lado temos uma valorização do carnaval e do samba como elementos da identidade brasileira – elementos estes relacionados à parcela negra da população –, do outro há um movimento de “desafricanização” desses símbolos, segundo Schwarcz e Starling (2015). O samba, por exemplo, desceu o morro e se firmou no asfalto, ao passo em que compositores negros vendiam suas músicas às grandes rádios para serem cantadas por intérpretes brancos, na chamada “era de ouro do rádio”, desencadeando, em meados dos anos de 1930, um processo de embranquecimento do gênero musical que tornava o ritmo tanto mais comerciável, quanto mais palatável às elites. Isto porque a cultura brasileira, formada historicamente por brancos, indígenas e negros é caracterizada tanto pelo choque cultural, quanto pela apropriação e controle das produções culturais por parte dos grupos colonizadores. Sendo assim, tais produções, ainda que possam pertencer aos grupos ditos “colonizados”, precisavam passar pelo crivo branco – e branqueador – para serem aprovadas e legitimadas enquanto parte da cultura brasileira, tendo em vista o racismo estrutural que se não impede, dificulta ainda nos dias de hoje que negros e negras ascendam enquanto agentes criadores e disseminadores no meio cultural.

Portanto, têm-se no período de governo de Getúlio Vargas uma série de ações estatais, especialmente com o advento do Estado Novo, que buscou negar e silenciar componentes da cultura afro-brasileira. A questão da afro-religiosidade, por seu turno, foi um desses elementos. Vistas como práticas religiosas associadas ao charlatanismo e ao curandeirismo pelo governo getulista, a repressão aos praticantes de religiões afro-brasileiras, como a Umbanda³⁶ e o Candomblé, bem como a invasão dos terreiros tornaram-se práticas comuns entre o corpo policial de diversos estados (GUERRA, 2010).

As invasões se davam por diversos pretextos, sendo a manutenção da ordem pública e da higiene os principais elementos justificadores das incursões policiais. Vale ressaltar que, para além das práticas de cuidado da alma e do corpo serem vistas como práticas charlatãs e exercício ilegal da medicina, no que tange à ordem pública, costumeiramente, os ritos e festividades do Candomblé ocorriam no período da noite, ao som dos “atabaques”³⁷, o que os levava a serem denunciados pelas comunidades no entorno do terreiro, enquanto os ebós³⁸ se tornaram alvo dos olhares vigilantes dos médicos e sanitaristas, pelo uso de sacrifício animal (DIAS, 2019). Prevalencia ainda uma aura de medo em torno das religiões afro-brasileiras, vistas

³⁶ Religião brasileira que reúne influências dos cultos de origem africana e indígena, bem como do catolicismo e do espiritismo.

³⁷ Instrumento musical de percussão africano, utilizado para convocar entidades em religiões como a Umbanda e o Candomblé.

³⁸ Ritual de base africana que, no Candomblé, é oferecido às divindades afro-brasileiras.

como capazes de produzirem efeitos negativos na vida de um indivíduo ou como expressões de crendices diabólicas, o que ratificava a necessidade de combate dessas práticas religiosas.

Assim, o Brasil passou pelos anos de 1930 mergulhado na euforia do samba negro e da mestiçagem enquanto símbolos nacionais, ao passo que mal disfarçava o preconceito e as hierarquias sociais, frutos da discriminação e dos discursos eugênicos do começo do século. O país que se orgulhava de sua feijoada também era o país que invadia os terreiros, designava o candomblé como uma selvageria, submetia seus praticantes à fiscalização da polícia e prendia seus líderes. O projeto modernizador, empreendido pelas elites brancas do País, buscava a homogeneidade e, com isso, não vacilava em desconsiderar e silenciar os *divergentes* culturais. Segundo Velloso (1990, p. 208),

Cidade sertaneja, aldeamento indígena, feira africana foram expressões utilizadas pelas nossas elites, referindo-se aos espaços da cidade que pretendiam excluir do imaginário urbano. Dessa forma, a República não consegue oferecer as bases integrativas capazes de unificar a sociedade. Imigrantes nordestinos, índios, ciganos e negros são vistos como elementos indesejáveis, incapazes de serem absorvidos pela “cidade moderna”.

O Estado, que tanto buscou sua brasilidade, parecia ainda alicerçado aos moldes da civilização europeia, buscando a imposição de condutas, padrões e valores culturais embranquecidos em uma sociedade que há muito “tudo estava misturado”. Em um plano ideal, buscava-se a uniformidade da identidade dos brasileiros; no plano real, tinha-se uma gama de sujeitos esquecidos que buscaram criar seus próprios canais de integração nas margens da vida política tradicional (VELLOSO, 1990). É justamente nesses tempos de preconceitos nem sempre velado, de brasilidade seletiva, de marginalização da população negra e das selvas urbanas incapazes de absorverem as cidadanias obliteradas que se situam as mulheres que são personagens deste estudo.

Não sem razão, as epígrafes que iniciam essas páginas foram escolhidas por apresentarem a ambiguidade com que foi tratado o elemento afro-brasileiro na cultura e na história do governo getulista, período que perpassa o recorte temporal desta pesquisa. A primeira epígrafe diz respeito ao 4º parágrafo do Artigo 122 da Constituição do Brasil, promulgada em 10 de novembro de 1937. A Constituição, que inaugurou o golpe de Estado por parte de Vargas e instaurou o Estado Novo, também assegurava a “todos os indivíduos e confissões religiosas” o exercício público e livre de seu culto. Contudo, segundo Ribeiro (2001), a questão “da ordem e dos bons costumes” que acompanha o restante do parágrafo abria precedentes contra a liberdade religiosa e construiu brechas para que as engrenagens estatais pudessem refrear a liberdade de culto com respaldo legal. Ainda que aparente nas linhas

constitucionais, a liberdade de determinados segmentos religiosos, por vezes, era negada, a exemplo do Candomblé, o que nos leva à segunda epígrafe.

O fragmento seguinte compõe uma matéria do periódico *Diário da Manhã* – fundado em 1927 e circulante na capital pernambucana em meados da década de 1930 – cuja reportagem tratava da invasão e apreensão de objetos sagrados de terreiros localizados no subúrbio do Recife (PE). Segundo o periódico *Diário da Manhã* (1938, p. 8), os objetos apreendidos se configuravam enquanto uma “verdadeira profanação aos sentimentos catholicos do nosso povo” e o culto praticado nesses locais poderiam ser entendidos como verdadeira “selvageria”, em que a moral e os bons costumes eram frequentemente ameaçados.

Na lista dos terreiros invadidos estava o terreiro de Maria Oyá, uma das personagens deste estudo, que anos mais tarde seria sucedida por Mãe Biu e Madrinha Tila. É válido ressaltar que as religiões afro-brasileiras, sobretudo o Candomblé na primeira metade do século XX, eram vistas de acordo com as noções de “poluição social” e “crendice”, uma leitura carregada de hostilidades em relação às práticas religiosas de origem africana, mediante uma sociedade em que a base do modelo de religiosidade era aos moldes cristãos (DIAS, 2019). Nesse contexto, se desenvolveu um intenso processo de marginalização – e não é exagerado dizer “criminalização” – social que visava eliminar o elemento afro-religioso da sociedade moderna brasileira, visto que diversos terreiros de Candomblé precisaram se submeter às Secretarias de Segurança Pública (SSP) e à autorização de culto pela polícia da jurisdição para manterem-se funcionando.

Parés (2007) aponta para a existência de jornais mantidos pela própria população negra, que denunciavam os lugares de ritos e celebrações do Candomblé, incitando a perseguição aos terreiros, que se intensificou nas três primeiras décadas do século XX, especialmente durante o governo getulista. Há também relatos orais e pesquisas documentais que abordam os episódios em que rituais Candomblecistas eram interrompidos pelo corpo policial nos estados do Rio de Janeiro, Sergipe e Pernambuco, além do número significativo de apreensões de objetos rituais, detenção de participantes das celebrações, destruição de altares e proibição de menores nos cultos (DIAS, 2019). O próprio histórico da chamada “lei do silêncio” resguarda alguns indícios do cenário de perseguição às religiões afro-brasileiras, visto que

[...] com base na lei do silêncio, eram perseguidos todos os que estivessem fora de casa a partir das 22 horas, estando enquadrados na lei, por intenção clara, as prostitutas, os bêbados, e os “**macumbeiros**”, o coletivo dos “marginais” e desestabilizadores da ordem pública. Uma vez que as celebrações do Candomblé ocorrem, historicamente, desde a escravatura, de noite, correspondendo ao período pós-laboral, a lei do silêncio permitia

combater a existência destas religiões, contornando a liberdade religiosa oficial (DIAS, 2019, p. 45, grifos nossos).

Sob a alcunha de “macumbeiros”³⁹, diversos adeptos do Candomblé foram perseguidos ou marginalizados durante a primeira metade do século XX. As associações, feitas pelo aparato estatal e pelo corpo policial entre charlatanismo e as práticas religiosas do Candomblé, eram frequentes, o que conduzia a um cenário em que as religiões de origem afro-brasileiras eram vistas como primitivas e insalubres. Nesse contexto, a religiosidade negra era tida como um problema, marca do passado que deveria ser extinta, dado que moldou a relação entre o Estado e os terreiros, bem como modificou a dinâmica de funcionamento das casas de culto, inclusive na cidade do Recife.

2.1 O RECIFE NO COMEÇO DO SÉCULO XX: o desejo pela modernidade entre a lama dos mangues e toques dos terreiros

A relação entre a cidade do Recife e a modernidade ganhou contornos mais significativos nos oitocentos, anos de intensa atividade econômica, social, cultural e política no Brasil. Tal efervescência em terras tupiniquins possui estreita relação com o cenário oitocentista do Velho Mundo. Encabeçada pela Grã-Bretanha, tem-se uma Europa que, paulatinamente, avançava pelos mares da Era Industrial, o que alterou significativamente os modos de pensar a produção e o consumo. As guerras napoleônicas, por sua vez, redesenhavam as fronteiras europeias, acendendo o alerta de grandes potências da época, a exemplo de Portugal, que enviou a família Bragança, no ano de 1808, em direção a sua colônia, o Brasil, dado que modificou a vida nos trópicos (DEL PRIORE, 2016).

Dentre os Bragança vindos ao Brasil estava o monarca português, D. João VI. Com sua Corte instalada no Rio de Janeiro, tido por Alencastro (1997, p. 13) como o “único refúgio da legalidade monárquica no Novo Mundo”, as terras brasileiras viram um incremento substancial nos campos da cultura, da arte e da educação, dentre as quais podem ser citadas a criação das Academias Régias e das primeiras faculdades de medicina fundadas, respectivamente, na Bahia e no Rio de Janeiro, bem como tipografias que foram erguidas, fomentando a circulação de livros e periódicos entre a elite letrada brasileira. Em meio a essa ambiência cultural, o Brasil, até então colônia portuguesa, tornou-se Reino Unido de Portugal,

³⁹ Um “macumbeiro” seria o indivíduo que toca o instrumento de percussão “macumba”, contudo, o termo é utilizado, por vezes, em tom pejorativo, para designar o praticante de alguns cultos afro-brasileiros, a exemplo do Candomblé.

Brasil e Algarves, em 1815. Dividida entre duas moradas, a Coroa não passou despercebida pelos lusitanos que, com Napoleão Bonaparte fora de cena, passaram a pleitear a volta de D. João VI para Portugal. O monarca atendeu às reivindicações portuguesas e deixou os trópicos, enquanto D. Pedro, seu filho, ficou como regente do Brasil.

Após uma série de disputas com os lisboetas, – que também passaram a exigir a volta de D. Pedro para Portugal – em 1822, os laços com a metrópole foram definitivamente estremecidos, quando o até então regente declarou-se imperador do Brasil. Em 1824, o Império do Brasil viu sua primeira Constituição ser outorgada e com ela o “poder moderador” que assegurava a supremacia do Imperador frente aos outros poderes. Das províncias vinham as contestações ao poder monárquico, o que repercutiu em uma repressão violenta e dispendiosa para a economia da Coroa. Em meio a sua impopularidade, D. Pedro, no ano de 1831, renunciou à coroa, deixando o Império na mão dos regentes. Para del Priore (2016), a abdicação teve como corolário a transferência de poder para as mãos das elites regionais e a contestação aos regentes de forma sistemática, o que só foi abrandado com a coroação de Dom Pedro II, em 1841, sob o amplo apoio de movimentos conservadores no Brasil. A coroação permitiu ainda a construção de um projeto nacional que manteve intactas as fronteiras construídas no período anterior.

Mediante essa ebulição cultural, política e social, o Brasil recebeu diversas influências da Europa, importou e aprimorou valores, costumes, códigos e hábitos do Velho Mundo. Em meio a essas mudanças, o passado colonial passou a ser visto como o espelho da barbárie e do atraso, ao passo em que os auspícios da modernidade inspiravam nas elites brasileiras o desejo por uma nação civilizada, tal qual as sociedades europeias. De acordo com esse projeto civilizador, nos dizeres de Norbert Elias, a modernidade se daria pelo reordenamento urbano, pela salubridade dos espaços públicos e privados, bem como pelo controle eficiente da malha citadina. Nesse ínterim, a própria instrução pública e, sobretudo, o campo da medicina assumiram a responsabilidade de colocar em execução a caminhada do Brasil rumo ao rol de nações civilizadas. Como bem aponta Arraes (2017, p. 117):

Cidades como Rio de Janeiro e São Paulo transformavam-se e adquiriam uma nova imagem, mais limpa e eficiente. No entanto, não apenas o ardil estético movia o espírito reformista. Adequar-se aos novos tempos, atingir os ideais de civilização, ordem e progresso do momento requeria também novos instrumentos de controle. Para tanto, entra em cena a medicina social com o discurso higienista, construindo novas redes de esgotos, ditando normas e padrões sanitários e expurgando dos grandes centros urbanos instalações inadequadas à saúde e ao bem-estar.

Enquanto o desejo pelo novo e pela civilidade se espargia pela parte sul do Brasil, os turbulentos anos do século XIX atravessavam Pernambuco e agitavam suas terras com diversas

revoltas⁴⁰ que, em sua maioria, reverberou para além de seus limites territoriais. Em meio à movimentação política, o afã pela modernidade não se restringiu ao âmbito da Corte, ao contrário, irradiou-se pelos principais centros urbanos do Brasil, a exemplo da cidade do Recife que, desde as primeiras décadas dos oitocentos, já demonstrava seu apreço pelo reordenamento dos hábitos e dos costumes, assim como dos espaços públicos e privados, no sentido de dar a ver o desejo pela modernidade também ao norte da nação. Além da influência exercida pela Corte, o contato constante com estrangeiros, sobretudo os franceses, incitaram parte dos membros das classes dominantes recifenses a buscarem “adequação e equiparação ao novo contexto social europeu baseado na sociedade parisiense e seus conceitos de civilização e modernidade” (SILVA, S., 2011, p 2016). Dessa forma, o termo “moderno” se tornou um talismã, assumiu diferentes significados e passou a balizar o ritmo das mudanças que se empreendiam até então (REZENDE, 1997).

O Código de Posturas de Recife, criado em 1831 pra determinar o uso dos espaços públicos e privados, pode ser entendido como parte desse processo de alçar a cidade ao *status* de civilizada. Proposto pela Câmara Municipal e aprovado pela Assembleia Provincial de Pernambuco, os 17 títulos⁴¹ do código visavam incutir na população bons hábitos no uso dos espaços da cidade. A salubridade do espaço citadino foi uma preocupação presente em praticamente todos os seus capítulos, perpassando as praças, as edificações, os mercados, as ruas, os açougues e os cemitérios do município (SANTOS, 2009). Em outras palavras, acompanhando os discursos sobre a questão da higiene que tomavam a ordem do dia nacional, o debate sobre a reorganização urbanística da cidade tornou-se um dos passos a ser dado rumo à civilidade almejada. Com a criação da Repartição das Obras Públicas (ROP), as ações de modificação na estrutura urbana começaram a se desenvolver com maior afinco, principalmente

⁴⁰ Dentre as quais podemos citar a Revolução de 1817; a Confederação do Equador (1824); a Setembrada (1831); a Novembrada (1831); a Abrilada (1832); a Guerra dos Cabanos (1833-1836) e a Revolução Praieira (1848-1850).

⁴¹ Com base na pesquisa de Santos (2009), os 17 títulos a saber: Título 1º - Saúde Pública; Título 2º - Sobre os boticários e droguistas e vendas de remédios relativos; Título 3º - Esgotamento de pântanos e águas infectas e tapamento de terrenos abertos, calçadas e limpezas públicas; Título 4º - Do asseio, regularidade dos matadouros, açougues públicos e, particulares e vendas de carnes; Título 5º - Sobre hospitais, segurança de sanidade, doentes contagiosos e loucos que vagam; Título 6º - Sobre colocação de curtumes, salgadeiras de couro, estabelecimento de fábricas e depósitos de imundícies que possam corromper o ar atmosférico; Título 7º - Sobre diferentes objetos que prejudicam ao público; Título 8º - Sobre o alinhamento das ruas e edificações; Título 9º - Sobre edifícios ruinosos, escavações, armações e quaisquer precipícios de varandas ou ruas que prejudiquem o público; Título 10º - sobre desempachamento das ruas, praças e providências contra a divagação de embriagados e de animais que podem incomodar o público; Título 11º - Sobre vozerias, injúrias, indecências e palavras obscenas nas ruas, contra a modéstia pública e polícia sobre os pretos; Título 12º - Sobre estradas, plantações de árvores e outros objetos relativos a comodidade pública. Título 13º - Sobre a polícia dos mercados, Portos de embarque, pescarias, padarias; Título 14º - Sobre diversos meios de comodidade, e de manter a segurança e sossego dos habitantes; Título 15º - Sobre vacina e expostos; Título 16º - Disposições gerais para pronta execução do município; Título 17º - Sobre adiconamentos.

entre os anos de 1830 e 1850. Com base nos modelos urbanísticos franceses, diversos projetos foram realizados envolvendo o tema da salubridade, iluminação pública, reformas das principais vias de transporte e das estruturas das moradias, assim como obras para abastecimento de água e para o aterro das áreas de mangue que circundavam a cidade.

Indo desde a via pública até a disposição das casas, os ideais de civilização do progresso permearam não só a esfera do público, mas também do privado, dado que envolveu o ambiente familiar em novas funções. Colocado em meio aos discursos modernizantes como parte essencial da construção desse novo modelo de civilidade, o objetivo principal da habitação familiar era tornar-se suficientemente convidativa, salubre e aconchegante, capaz de conservar os perigos da rua e dos maus hábitos longe do âmbito doméstico e, assim, converter o gosto pela disciplina e a ordem. Contudo, o Recife das primeiras décadas do século XX ainda se parecia com o Recife oitocentista. Durante os primeiros anos dos noventa, pouco havia sido feito no sentido de urbanizar a cidade, que padecia de diversos problemas estruturais. Além disso, rodeada por mares e rios, o espaço físico era escasso, necessitando ser *criado* a partir dos sucessivos aterramentos das áreas enlameadas dos mangues recifenses. Urbanistas e modernizadores se viram envolvidos ainda em uma disputa acirrada com as camadas populares inseridas nos bairros da cidade que, com os problemas habitacionais, construíam de forma improvisada os seus mocambos, vistos pela elite e pelos higienistas como problemáticos para os bons ares do Recife que se planejava moderno e salubre. Assim, os laços com o passado colonial que se queria apagar ainda permaneciam profundamente imbricados no processo modernizador que mesmo a passos lentos se dava na cidade.

Nesse contexto, o bonde puxado por mulas transitava junto aos carros de aluguel ocupados pelos viajantes que desembarcavam no movimentado Cais do Porto do Recife e, enquanto a moda parisiense da *belle époque* ganhava popularidade entre as moças de famílias recifenses abastadas, as saias das negras continuavam a se arrastar pelos mercados no trato com a lida cotidiana. Circulavam na cidade duas paisagens que, embora parecessem distintas, dialogavam intimamente entre os becos e ruelas dos principais bairros da “colônia Veneza Americana”, nos dizeres do médico higienista e fundador da Faculdade de Medicina do Recife, José Octávio de Freitas (DUARTE, 2018). Em um plano mais externo, vale ressaltar, Pernambuco estava situado em um contexto em que – com a concentração econômica no Sul do País e a queda paulatina da indústria açucareira no Norte – o Nordeste passou a ser visto como menos favorecido do ponto de vista econômico, caracterizado pelo atraso e pela permanência de laços arcaicos. Em oposição, o Sul do País, representado pelo Rio de Janeiro, era a referência para suas congêneres brasileiras.

É nesse movimento que os intelectuais recifenses, a exemplo de Gilberto Freyre, passaram a revisitar os elementos tradicionais da cultura pernambucana e a revesti-los de poesia e positividade, segundo Arraes (2017). Entre as casas-grandes e as senzalas, bem como a partir dos sobrados e dos mocambos, tais intelectuais, detentores de um importante papel sociocultural, além de certo prestígio social, participaram ativamente da constituição da modernidade brasileira e, por extensão, recifense (ARRAES, 2017). O poder público, por sua vez, também atuou nessa construção moderna. Empreendeu-se, então, uma série de reformas urbanas para enquadrar o Recife nos moldes civilizados, com a firme intenção de *salvá-lo* do atraso e da barbárie na qual se encontrava. Na administração de Sérgio Loreto (1922-1926)⁴², em especial, concretizou-se a construção de praças, parques, avenidas e ruas que, para além de remodelar a cidade, soterravam os mangues, as áreas alagadiças e os cortiços, considerados responsáveis pela situação de insalubridade do Recife, de acordo com os preceitos higienistas. Assim, pelo ideal de modernidade, entre o colonial e a *belle époque*, por meio dos escritos dos intelectuais e da ação estatal, Recife irrompeu o século XX com seus bondes puxados por mulas para empreender um projeto que estrangulou os mangues e empurrou as camadas mais pobres para fora do centro da cidade que flertava entre Veneza e Paris⁴³.

Na ânsia pela modernidade, a elite pernambucana, em particular a recifense, desenvolveu um projeto de remodelação dos espaços urbanos, fossem eles públicos ou privados. O centro do Recife assistiu as estradas de terras, sem iluminação e inviáveis para o trânsito dos carros cederem lugar para as avenidas bem iluminadas em que a circulação dos carros se avolumava com espantosa rapidez. Aos mocambos foi empreendida uma ação sem precedentes, que enviou para os subúrbios – e para longe dos olhos das elites da cidade – as camadas populares e suas formas de suprir os problemas de habitação característicos do período. Para os lares, foram elaboradas estratégias para tornar o ambiente doméstico salubre e atrativo, sobretudo para a população mais pobre, considerada à época como mais propensa aos perigos e aos vícios da rua. No entanto, como bem apontado, a empreitada da modernização demandou não apenas as reformas citadinas, mas, também, a readequação dos costumes e hábitos. É justamente nesse contexto que inserimos a repressão aos terreiros pernambucanos nas primeiras décadas do século XX.

⁴² Sérgio Teixeira Lins de Barros Loreto foi um político brasileiro e magistrado, formado em Ciências Jurídicas e Sociais, pela Faculdade de Direito do Recife. Como governador de Pernambuco, se destacou pelas reformas que empreendeu, pela dragagem do porto e ampliação do cais do Porto do Recife.

⁴³ Com as transformações urbanas empreendidas sob a administração de Haussmann, no século XIX, Paris passou a figurar como símbolo da modernidade e modelo a ser seguido por outras cidades, fenômeno que não se restringiu à Europa, servindo de inspiração também aos centros urbanos de maior efervescência cultural no Brasil, o que inclui a cidade do Recife.

As razões para a ocorrência desse contexto repressivo foram diversas e, dentre as principais alegações, versavam aquelas que diziam respeito à necessidade de deixar no passado as práticas que, de algum modo, fossem consideradas primitivas, atrasadas e provinciais, visto que a civilização do progresso era a ordem do dia. Legalmente, é preciso considerar que a repressão às práticas religiosas afro-brasileiras, o que incluía a religiosidade do Candomblé, encontravam no Código Penal de 1890 um aliado, visto que nos artigos 156, 157 e 158 estava vedado o exercício de curas alternativas à medicina acadêmica, bem como a prática do espiritismo, da magia e qualquer segmento que perturbasse a credulidade pública, dados que em muito eram associados à afro-religiosidade no período.

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para facilitar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158 – Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro (BRASIL, 1890, n.p.).

Com a institucionalização e consolidação do campo médico no Brasil, ainda nos oitocentos, assim como o considerável prestígio adquirido pelo corpo médico e o combate cada vez mais incisivo às práticas consideradas irracionais e atrasadas no século XX, as técnicas e procedimentos envolvidos nas artes de curar as enfermidades que acometem o corpo humano tornaram-se responsabilidade de profissionais habilitados por um saber médico organizado e acadêmico. Levando em consideração os artigos 156 e 158, pode-se inferir que curandeiros, rezadeiras, boticários e outros ofícios sem registros, sob essa ótica, estavam infringindo a lei e por isso se tornaram passíveis de serem punidos de acordo com o código penal. Além disso, o artigo 157 também servia de base para o combate aos afro-religiosos, uma vez que nele havia a proibição acerca de práticas mágicas e de espiritismo, genericamente vinculadas às religiosidades afro-brasileiras.

De acordo com Maggie (1992), o estado tomou para si a responsabilidade de intervir nos assuntos da magia e a combater os chamados “feiticeiros”, criando instituições diversas e cada vez mais especializadas que visavam identificar, acusar e punir os praticantes de malefícios. Entre os anos de 1890 e 1940, em particular, o aparato jurídico foi institucionalizado, corpos policiais especializados foram criados e usados com mais intensidade enquanto instrumentos de combate à feitiçaria e seus adeptos (MAGGIE, 1992). Desde o

período colonial, mas de modo muito mais incisivo e preparado no período da República com o Código Penal de 1940, o Estado procurou intervir nesses sistemas de crença, desenvolvendo ainda uma série de aparelhos reguladores, no sentido de coibir a mágico-religiosidade (RAFAEL, 2012). O caso da “Operação Xangô”, que deu início à perseguição das casas de culto afro-brasileiro em Alagoas, no ano de 1912, exemplifica essa problemática.

Liderada pelo que Rafael (2012) denomina enquanto “misto de guarda civil e milícia particular”, a Liga dos Republicanos Combatentes, a aludida operação no mês de fevereiro de 1912 protagonizou a invasão de diversas casas de culto, agressão física e moral de inúmeros afro-religiosos, bem como apreensão e quebra de objetos sagrados, o que rendeu à operação a alcunha de “O Quebra” ou “Quebra-Quebra”. A operação se deu no contexto das disputas políticas entre oligarquias alagoanas no período da Primeira República, em que a Liga dos Republicanos Combatentes foi criada em favor de Clodoaldo da Fonseca⁴⁴ e contra seu adversário, o até então governador Euclides Malta⁴⁵. A ação empreendida contra as casas de Xangô, se deu mediante a alegação de que o governador, para além de ser tolerante com essas práticas, vistas como perniciosas, era adepto religioso do Xangô, o que trouxe os holofotes da disputa para os terreiros.

As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs, os quais continuaram a ser desenvolvidos pelos poucos remanescentes daquelas antigas casas, que insistiram em permanecer no local, mantendo suas atividades religiosas; mas por temerem as punições dos orixás que as das autoridades policiais. Resultou daí essa nova modalidade de rito mais discreta, reservada e sem a exuberância de outrora, a qual se convencionou chamar de “Xangô rezado baixo”, assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas (RAFAEL, 2012, p. 42-43).

Pode-se argumentar que os cultos aos orixás sobreviveram às escondidas no estado de Alagoas, em que a resistência se fez presente mediante o acionamento de táticas – dentre elas a realização de cerimônias religiosas mais discretas – por parte dos praticantes para continuarem em seus ritos religiosos. Contudo, como já apontado nesta dissertação, tal repressão sofrida pelos cultos afro-brasileiros fez com que parte das lideranças religiosas alagoanas, junto a outros adeptos, buscasse refúgio nos estados vizinhos, sobretudo nos estados da Bahia e em Pernambuco. Em oposição a sua irmã nordestina, as décadas de 1920 e 1930 em Pernambuco⁴⁶,

⁴⁴ Militar e político brasileiro, sobrinho de Deodoro da Fonseca e primo de Hermes da Fonseca, presidente do Brasil entre 1910 e 1914. Foi governador do estado de Alagoas entre os anos de 1912 e 1915.

⁴⁵ Magistrado e político brasileiro, foi governador do estado de Alagoas por duas vezes entre os anos de 1906 e 1912.

⁴⁶ A exemplo da criação do Centro Regionalista do Nordeste em 1924, fundado por Gilberto Freyre no Recife, e da realização do I Congresso Regionalista do Recife em 1926, diversas foram as iniciativas e discussões a

em particular, foram marcadas por uma ambiência política e cultural em que o elemento afro-brasileiro era considerado como parte constituinte da cultura pernambucana, demonstrativo da riqueza do folclore nordestino, o que fomentou a visão de que a cultura afro-brasileira e sua religiosidade contribuíam, deste modo, com a construção de uma identidade regional.

Foi nesse contexto que o culto Xambá foi trazido de Alagoas para Pernambuco, pelo babalorixá Artur Rosendo. Nascido no bairro de Jaraguá, em Maceió, filho de Orixalá e iniciado por Mestre Inácio⁴⁷, Rosendo chegou à capital pernambucana por volta de 1918⁴⁸, tendo como morada a Rua da Regeneração, no bairro de Água Fria, Zona Norte da cidade do Recife, onde também fundou seu terreiro, denominado Seita Africana São João. Ainda que a década de 1920 tenha sido apontada em outros estudos como o início dos anos em que os xangôs pernambucanos gozaram de certo prestígio no estado, devido aos traços culturais africanos que carregavam a identidade nordestina de originalidade, as notícias sobre as batidas policiais aos terreiros, inclusive ao de Artur Rosendo, que iniciou e formou diversos filhos e filhas de santo nas práticas da Nação Xambá – dentre estes, Maria Oyá – nos oferece elementos para tecer algumas considerações a respeito do contexto de práticas opressivas por parte do Estado já nos anos de 1920 em Pernambuco.

respeito das tradições regionais em Pernambuco que, na década de 1920, buscaram refletir também sobre as contribuições africanas para a cultura nordestina.

⁴⁷ Tradicional Babalorixá alagoano, que residia também no bairro do Jaraguá em Maceió (COSTA, 2008).

⁴⁸ Segundo Costa (2009), Artur Rosendo teria chegado em Pernambuco por volta de 1923. Contudo, mediante as pesquisas realizadas com os periódicos, foi possível encontrar uma lista de viajantes que havia chegado de Maceió no jornal *A Província* de 1918, edição 155, em que consta o nome de “Arthur Rozendo Fereira” entre os recém-chegados a Pernambuco, dado que permite inferir a chegada de Rosendo a Pernambuco em data anterior àquela apontada pela autora.

Figura 1 – Fotografia de Artur Rosendo



Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

Como já apontado neste estudo, a afro-religiosidade foi tratada com ambiguidade pelo Estado brasileiro, ambiguidade esta presente, também, entre os anos de prestígio dos terreiros frente os estudiosos pernambucanos. Retrocedendo o recorte temporal deste estudo, em uma das edições do periódico *Jornal Pequeno* (1907), as práticas religiosas de origens africanas, genericamente denominadas como “catimbó” pelo aludido periódico, eram associadas à ignorância e à realização de rituais tidos como macabros. As mulheres Benedita de Jesus, Maria de Jesus e Maria Pereira, ditas como conhecidas feiticeiras de catimbó do povoado de Ribeirão, foram apontadas pelo periódico como exploradoras da credulidade pública, praticantes de “cousas ridículas, á semelhanças das que os pretos africanos executam em suas aldeias” e, devido a recorrência de suas práticas religiosas, sintomáticas de loucura. Em meio a descrição de rituais de canibalismo, as mulheres foram apontadas como loucas e ignorantes pelo periódico, bem como foram descritas como alvos de investigações que resultaram na confissão dos supostos crimes e prisão das chamadas feiticeiras.

Anos mais tarde, também no Jornal Pequeno (1926), o próprio Artur Rosendo também seria descrito como um desses catimbozeiros praticantes de “magia negra”, exploradores da credence popular. No dia 21 de setembro de 1926, recebeu o subdelegado do Arruda, de nome Julio Ramos, reclamações de que Rosendo estava a perturbar a ordem pública e a extorquir dinheiro dos incautos, como bem aponta a edição. A autoridade policial em questão ordenou a prisão não só de Artur Rosendo, como de todos os que se encontrassem em sua casa. O periódico Diário de Pernambuco (1926) também não deixou de fazer referência ao episódio na casa do babalorixá. Ao apontar que há muito funcionava uma “animada sessão de catimbau” na casa do líder religioso, também destaca o caráter explorador dos incautos por parte das práticas do “catimbozeiro”. Nesta edição, é possível inferir que outras denúncias haviam sido feitas e que a polícia era assídua nas batidas policiais ao referido terreiro, uma vez que o relato do jornal destaca que “quando incomodados pela policia, conseguiam sempre fugir” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1926, p. 4).

Sobre a incursão policial, foi descrita como um cerco desenvolvido no momento em que se davam os ritos religiosos, motivo pelo qual daquela vez não havia sido possível fugir. Mais uma vez, é possível perceber que os adeptos da afro-religiosidade, para além de serem enquadrados sob a alcunha genérica e homogeneizadora de *catimbozeiros*, eram descritos pelos periódicos como criminosos exploradores de pessoas ignorantes, desagregadores da ordem pública e passíveis de serem presos e investigados – comumente nesta ordem. Ao final da notícia veiculada por ambos os jornais, seguiu-se não somente a exposição das identidades dos que foram presos em companhia de Artur Rosendo, como também a série de objetos apreendidos na casa do babalorixá, o que nos permite apontar indícios de uma cultura policial de silenciamento dos praticantes e de apagamento dos *rastros* do dito “catimbó”, bem como uma cultura de exposição dos “catimbozeiros”, no sentido de dar a ver os supostos criminosos.

No periódico A Província (1923), por sua vez, o Xangô foi descrito como uma dança que a polícia deveria proibir terminantemente, entretanto, um dado chama atenção na chamada “Columnas do Povo”: a benevolência da polícia em relação ao culto indicada pelo jornal. Relatada como “assistida e aprovada pela policia local” da localidade do Pina, a dança do xangô, ao que indica a notícia, recebia visitas frequentes do subdelegado João Guedes, bem como participação assídua de outros membros do destacamento (A PROVÍNCIA, 1923a, p. 3). Além de frequentador do xangô, o subdelegado detinha uma caricatura sua emoldurada em uma das paredes do terreiro sob os dizeres “Cel. João Fernandes Guedes – socio bemfeitor”. A coluna relembra ainda que o mesmo xangô, em data próxima, havia sido cercado pelo delegado Enéas de Lucena que na ocasião prendeu todos os que se encontravam no terreiro. Em

contraponto, desdenha do subdelegado Guedes enquanto autoridade máxima do Pina. Em outra edição do jornal *A Província* (1923b), o subdelegado João Guedes e sua relação com os xangôs é novamente assunto das “*Columnas do Povo*”. Uma das cartas recebidas pelo periódico a respeito do referido xangô do Pina, relatava que o terreiro, desta vez já suspenso por Guedes de acordo com esta edição, novamente se encontrava de portas abertas, funcionando durante as primeiras horas do dia, indicando outra vez certa complacência da autoridade face ao funcionamento do xangô.

É válido ressaltar que o fato de ser supostamente um protetor do terreiro, ao que indica as edições citadas, interferia na visão do redator da coluna em relação a autoridade do subdelegado Guedes. A relação com o Xangô não foi ignorada pelo jornal, pelo contrário, foi apontada como dado que desabonava a conduta desta autoridade. Em uma análise mais detida das edições do periódico, o subdelegado, até então apresentado como tolerante para com o terreiro, possivelmente devido à pressão exercida pelas constantes denúncias, suspendeu as atividades da casa de culto – que volta a funcionar, não se sabe se fruto da indulgência policial ou da resistência da fé nos orixás. Ambas as edições permitem inferir que membros do corpo policial precisam ser analisados para além da função de repressores, visto que muitos eram, também, adeptos do Candomblé, o que por vezes poderia facilitar o funcionamento de casas das quais eram frequentadores.

Em edição do *Diário da Manhã* (1929), esse veio da relação entre policiais e terreiros pode ser melhor evidenciada. A notícia tem início com um sugestivo título⁴⁹, que faz alusão à periculosidade do Candomblé e ao fato de que a polícia não ignorava as práticas que se davam no terreiro. A casa do estivador Ascendino Pirapote, na mesma localidade do Pina, é descrita como um reduto de exploradores que perpetuava “ciganagens” contra pessoas inexperientes e incautas. Uma longa descrição das atividades do terreiro foi feita no jornal, bem como os nomes dos praticantes foram divulgados, como evidenciado nas edições analisadas até aqui.

Desde o quitandeiro ao suineiro ali se encontram homens e mulheres rendendo culto ao deus Xnagô. O pior é que as autoridades do 3º districto não ignoram o facto, afirmando-se cooperar alguns elementos da polícia para o bom êxito das explorações de Ascendino (DIÁRIO DA MANHÃ, 1929, p. 5).

As notícias até aqui apresentadas demonstram estruturas semelhantes: apontam a existência de denúncias por parte da população sobre um determinado terreiro que está incomodando a vizinhança e pedem medidas das autoridades para resolver o impasse.

⁴⁹ “Um ‘candomblé’ perigoso e a policia do 3º districto não ignora a evocação dos deuses do Xangô” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1929, p. 5).

Apresentam, ainda, os espaços de culto aos orixás como redutos que perturbam a ordem pública e permanecem até altas horas da madrugada a produzirem batuques, descritos muitas vezes como macabros e satânicos. Contudo, os periódicos denotam a participação de membros da polícia nas práticas religiosas do Candomblé e o trecho transcrito indica o fato de que muitos adotavam uma postura de cooperação com os terreiros que, ao funcionarem durante o período da noite, eram alvos de denúncias constantes da população por perturbarem o silêncio noturno. Assim, uma rede de solidariedade era tecida entre os membros dos terreiros que, quando ligados à polícia, se valiam de sua posição para continuarem com suas práticas religiosas.

Em concordância ao estudo de Campos (2009), nos parece que as descrições detalhadas dos objetos apreendidos, a divulgação das identidades dos detidos nos terreiros e a exposição dos ritos desenvolvidos nas casas de cultos eram formas de fazer ver essas práticas religiosas sob os olhos da ilegalidade. A polícia, ao que indicam as descrições minuciosas nas páginas dos jornais, parecia conhecer bem os materiais propiciatórios para os rituais e eram os próprios policiais os incumbidos de determinar se os objetos serviam para a práticas de malefícios e exploração dos incautos, bem como para a prática ilegal da medicina. Pode-se dizer ainda que membros do corpo policial, quando vistos como frequentadores dos terreiros, sofriam represálias por parte da população e tinham suas condutas questionadas nos jornais, sendo descreditados enquanto capazes de zelar pela ordem pública.

Na década de 1930, sob o governo de Getúlio Vargas, tais práticas ganharam força e o aparato repressivo foi sucessivamente adaptado para dar conta das – nem tão novas – necessidades de ordenamento dos espaços públicos, o que modificou o trato com os terreiros e com os adeptos afro-religiosos. Em contrapartida, como já mencionado neste estudo, há ainda no começo dos anos de 1930 a valorização da identidade nacional, que via nas parcelas negras e mestiças grandes contribuintes para essa formação identitária, o que fez com que alguns terreiros gozassem de significativo prestígio frente aos estudiosos que se lançaram nos estudos afro-brasileiros, dentre eles a casa de Artur Rosendo e, em particular, o terreiro de Maria Oyá.

2.2 O TERREIRO DE SANTA BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ: entre o Brasil de Vargas e o Recife dos terreiros

O Candomblé de que trata o presente estudo é a religião dos orixás formada inicialmente na Bahia, no decurso do século XIX, por meio das influências das tradições dos povos iorubás, também conhecidos como nagôs, assim como de grupos fons, também denominados jejes, e outros grupos africanos minoritários (PRANDI, 2001). O Candomblé reúne desde sua formação nos oitocentos aspectos culturais oriundos de diferentes cidades iorubanas, o que fomentou em terras brasileiras a origem de diferentes ritos religiosos, inseridos em uma diversidade de nações de Candomblé, entendidas neste estudo como linhagens de cultos caracterizadas pelas tradições de cidades ou regiões africanas que também lhes emprestaram o nome, a exemplo do que ocorreu com as nações queto, ijexá e efã⁵⁰. No Brasil se destacam as nações de Candomblé Kêtu-Nagô (yorubá); Congo (bantu); Angola (bantu); Angola-Congo (bantu); Jeje (fon) (LODY, 2006). As nações de Candomblé assim se identificam por reconhecerem que possuem repertórios culturais e linguísticos em comum com algumas etnias africanas, o que influencia nas variações dos cultos e organização das casas de culto afro-brasileiras. Como bem aponta Lody (2006, p. 16):

A identidade do candomblé segue soluções étnicas chamadas de nações de candomblé. Não são, em momento algum, transculturações puras ou simples: são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturados intra- e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira.

Essa religião de matriz africana surgiu como consequência da constante reelaboração cultural ocorrida pelo contato entre as diversas etnias da costa ocidental da África que se encontraram no Brasil devido ao tráfico de negros escravizados. Em Pernambuco, o Candomblé é comumente denominado de “xangô” e se faz predominante a nação Nagô. Contudo, assim como em outras regiões brasileiras, a religiosidade do Candomblé é formada por diversas nações, dado exemplificado pela existência de terreiros que se identificam com diferentes linhagens de culto, como o Sítio de Pai Adão⁵¹, de nação Nagô, e o próprio terreiro da nação Xambá. Em seus estudos a respeito das religiões afro-brasileiras, o antropólogo René Ribeiro

⁵⁰ A título de ilustração, Queto, atualmente, é uma região do Benim, localizada ao redor da cidade de Queto, considerada também uma das mais antigas capitais dos iorubás; Ijexá pode ser entendido como um ritmo originado da cidade de Ilexá, no sudoeste da Nigéria, como também o nome de um estado histórico centrado em torno da referida cidade; por fim, Efã, também denominado Efom ou Efon, é uma Área de Governo Local do estado de Equiti, localizado também ao sudoeste da Nigéria.

⁵¹ O Ilê Obá Ogunté, também denominado Sítio de Pai Adão é considerado o primeiro terreiro de Pernambuco e o terceiro do País. Atualmente está localizado na Estrada Velha de Água Fria, no bairro de Água Fria, cidade do Recife (DOMEZI, 2015).

(1952) já identificava a existência de diferentes nações coexistindo em terras pernambucanas, a exemplo dos grupos Gege (dos povos Ewe-Fon), Nagôs (iorubás), Chamba e Congo. Mesmo diante dessa diversidade de nações que compõem a religião dos orixás, é preciso destacar que as sociedades candomblecistas seguem modelos hierárquicos específicos, com regras a serem seguidas pelos religiosos, o que não impede que sejam identificadas como pertencentes a um mesmo segmento religioso, em que são compartilhadas visões de mundos semelhantes, concepções de vida e de morte, bem como crenças e práticas rituais que os caracterizam enquanto povo de santo (PRANDI, 2001).

Os rituais acontecem comumente no espaço físico denominado “terreiro”, “casa de candomblé”, “barracão”, entre outras denominações. Em seus cultos se dão os transes rituais, por meio dos quais os orixás se manifestam ao som do ritmo dos instrumentos de percussão, seguindo também as especificidades de outros fatores ritualísticos, muitos dos quais compreensíveis apenas ao iniciado. No salão, quando realizadas as festas públicas, também chamadas em Pernambuco de “toques”, narrativas míticas são reencenadas mediante uma performance em que se combinam o canto, a percussão e a dança. As festividades públicas, por seu turno, são precedidas ainda de uma série de ritos específicos que envolvem desde a coleta de ervas e flores para o enfeite do terreiro e para os ritos religiosos, como também o sacrifício de animais, perpassando a feitura das comidas rituais que serão oferecidas aos orixás, até o preparo das carnes para a posterior refeição que acontece entre os membros presentes (PRANDI, 2005).

É nesse encontro realizado no terreiro que o passado remoto, de narrativa mítica, se torna coletivo e é passado de geração a geração, por meio da oralidade, do canto e da dança. É esse passado que embasa a identidade grupal, que orienta as normas e os valores que regem os adeptos e, como bem aponta Prandi (2001, p. 49), a religião “[...] é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, através de símbolos e encenações ritualizadas, desse passado que garante a identidade do grupo”. No Candomblé, quando o iniciado entra em transe no ritual, incorpora um orixá e assume sua identidade a partir do canto e da dança que o caracteriza, o passado coletivo se torna vivo por meio do corpo do filho-de-santo, “numa representação em carne e osso da memória coletiva” (PRANDI, 2001, p. 49).

Os filhos de santo, por sua vez, são classificados em duas grandes categorias que se referem à idade iniciática, sendo eles os iaôs – os iniciados há pouco tempo – e os ebômis – grupo de iniciados há mais tempo e que estão aptos a realizar, com relativa autonomia, atividades rituais mais complexas (PRANDI, 2001). Tal classificação remonta diretamente à concepção africana de tempo, que influenciou sobremaneira a formação do Candomblé. Nesta

concepção, o tempo está intimamente relacionado às ideias de aprendizado, saber e competência, em que o conhecimento humano é entendido como o resultado do decorrer da vida, da experiência construída ao longo da biografia do sujeito, segundo Prandi (2001). Ou seja, para os africanos tradicionais, aquele que sabe mais é justamente aquele que viveu mais, dado verificável também nas sociedades candomblecistas. A aprendizagem se dá na medida em que se vive a vida, em um processo dialógico entre o indivíduo e os meios em que está e esteve inserido. Dessa forma, no Candomblé, a idade biológica difere da idade iniciática, de tal modo que uma pessoa de idade biológica mais jovem, iniciada há mais tempo, pode ser o ebômi e deter mais autoridade em relação a um iaô que tenha idade biológica mais elevada.

O tempo de iniciação transformou-se no tempo que realmente conta [...] O reconhecimento por parte do grupo de sua capacidade e competência na realização de atribuições rituais complexas era resultado natural do fazer dessas atribuições, combinado com a dedicação religiosa expressa por meio de sucessivas obrigações rituais a que se submetia a devota. Cuidar de seu orixá pessoal, oferecendo-lhe os necessários sacrifícios periódicos, e trabalhar com autonomia em benefício do grupo eram as condições que indicavam maturidade, competência nos ritos, capacidade de liderança, saber e autoridade (PRANDI, 2001, 54).

Além da vontade dos orixás, pode-se entender que, em termos de autoridade e hierarquia religiosa, a experiência de vida em muito contribui para o reconhecimento e sustentação da organização religiosa no Candomblé. Tempo, aprendizado e saber se associam intimamente na religião dos orixás, algo que é passível de ser observado também nas sociedades tradicionais africanas. Ainda que o calendário secular, devido às necessidades de nossos tempos, norteie a vida dos afro-religiosos em suas vidas cotidianas e, embora as grandes festas do Candomblé tenham sofrido influência do calendário festivo dos católicos, por via do sincretismo, no terreiro é a força do orixá que é festejada. A exemplo do que sustenta Prandi (2001), a chegada de um novo *odum*, ou ano novo, é celebrada em meio a rituais religiosos que visam saber qual o orixá regente do novo ano que se desenha. Dias da semana são dedicados particularmente a cada orixá, o que determina o dia propício para a realização de tarefas específicas na vida dos filhos de santo – se em dada nação, a quarta-feira for dia de Xangô, este se torna um dia propício para justiça, exemplificativamente.

Nesse contexto, o aprendizado não é entendido da mesma forma que em outros ambientes tidos como formais. Cadernos, livros e bancas escolares cedem lugar ao aprendizado construído por meio do ver e ouvir, em um constante convívio entre os “mais novos” com os “mais velhos”. Assim, o tempo determina o saber, saber este que se torna poder e dita a “[...] proximidade maior com os deuses e seus mistérios” (PRANDI, 2001, p. 55). No entanto, por estar inserido em uma sociedade em que o transcorrer inexorável do calendário dita o ritmo da

vida, o Candomblé, em meados do século XX, passou a mensurar em anos o tempo de aprendizagem de um iaô. Após a submissão rigorosa aos ritos iniciáticos, sobretudo a chamada feitura do orixá, bem como uma série de ritos que se dão ao longo de toda a vida do iniciado, o iaô pode ascender enquanto ebômi, período que dura no mínimo sete anos após a iniciação.

Comumente denominado “deca”, o tempo da senioridade, é quando o iniciado recebe a autoridade para assumir tarefas mais prestigiosas dentro do terreiro, podendo, inclusive, iniciar filhos de santo e abrir a sua própria casa de culto aos orixás. Em alguns casos, como veremos com Maria Oyá, esse tempo mínimo pode ser encurtado ou estendido de acordo com a vontade dos orixás e as necessidades da lida cotidiana. Assim, pode-se entender os terreiros enquanto lugares que, para além de locais de culto, são também espaços de resistência das heranças que os negros africanos escravizados trouxeram de suas nações em África (LODY, 2006). Foram e são espaços de aprendizagem onde a visão e audição são acionadas como principais meios de construção do conhecimento.

A respeito das origens da nação Xambá em terras pernambucanas, de acordo com Costa (2010), em consonância com os estudos de Parés (2006), ainda que grupos étnicos como os chamba possam ser encontrados nas reelaborações das religiões de matriz africana em território brasileiro, especialmente nos cultos aos orixás, os registros obtidos por meio do tráfico negreiro no Recife apresentam uma espécie de lacuna na identidade xambá, – também grafada como tchamba ou chamba – tendo em vista que não mostram relações entre a aludida etnia e a população de cativos que foram trazidos para a cidade (COSTA, 2010). Ainda segundo a autora, situar geograficamente os chambas, no entanto, pode ser uma tarefa difícil, visto que diversos autores costumam localizá-los em diferentes regiões africanas. Entretanto, há certo consenso sobre a vivência desses povos na parte ocidental da África, mais comumente nas regiões entre o rio Benué e os montes Adamawa, como também na região do Mapeo, atualmente Nigéria e Camarões, e ao noroeste de Daomé. René Ribeiro (1952), por sua vez, apontava em seus estudos que os povos chambas estavam situados na região ao norte do antigo Império Ashanti, atualmente Gana, como também na margem esquerda do rio Benué, nos limites da atual Nigéria com a República dos Camarões, sendo, portanto, de origens yorubanas (MENEZES, 2005).

No Brasil, os números demográficos da etnia chamba são pouco expressivos e surgem a partir do século XVIII no Recôncavo Baiano, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro (COSTA, 2010). Já na região Nordeste, os registros que dão conta dos africanos chambas circunscrevem-se às narrativas de praticantes dos cultos aos orixás e a elementos encontrados nas práticas religiosas dos povos do Mapeo (Nigéria e Camarões) e Yeli (Togo). Ainda que tais lacunas

possam ser evidenciadas, é possível encontrar no terreiro da Nação Xambá, traços da configuração étnico-religiosa dos grupos chamba. De acordo com a autora,

Há nesse espaço sinais diacríticos que nos remetem a possíveis reelaborações de certas práticas rituais dos chambas da região do Mapeo – atual Nigéria e Camarões –, a exemplo do ritual Mama Tchambá e o Jup matrikin – rituais femininos, cujas características podem ser identificadas com algumas cerimônias do Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá, a exemplo da Louvação de Oyá. O culto a Afrekête ou Averekete, vodu daomeano que no Terreiro Santa Bárbara é considerado um orixá feminino, é outro elemento de interface entre esses dois lados do Atlântico (COSTA, 2010, p. 160).

Atualmente, os povos chambas estariam assentados nas regiões que compreendem os atuais territórios de países como Nigéria, Camarões e Togo – onde se localiza o território em que se predomina a língua chamba leko e etnia chamba das regiões do Mapeo e do Yeli, o que Costa (2010) denomina de “chambaland” – vivendo à base da agricultura e agrupados em pequenas comunidades familiares praticantes da mesma religião (ALVES, 2007; COSTA, 2010). Segundo dados obtidos por Guerra (2010, p. 39), por meio do dossiê “Arte, religión y vida cotidiana en África Occidental” da Fundació Arquelógica Clos⁵²:

La religión chamba se basa en la interacción constante entre todas las fuerzas que pueblan el cosmos, las del mundo material y las del mundo espiritual: Dios, los difuntos, los seres del mundo salvaje (elmatorral) y los humanos (los “hijos de los hombres”). Los muertos (wurumbu) habitan bajo la tierra em un mundo igual al de los vivos en todos los aspectos: viven en casas, cuidan del ganado, acuden al mercado, ... La diferencia es que son más ricos y poderosos que los vivos. Éstos no pueden verlos, excepto las “personas con ojos”, los videntes, los únicos capaces de conocer qué ocurre en este mundo subterráneo.

É possível perceber, nesse ínterim, que mesmo diante da imprecisão geográfica em relação aos territórios africanos e dos baixos números demográficos dos chambas no Brasil, há registros de elementos religiosos desses povos em terras nordestinas que se desdobram, nos dias de hoje, em ritos e crenças do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá. É perceptível a presença das forças do cosmos nos ritos e crenças da Nação Xambá a partir do culto aos orixás Exu, Ogum, Odé, Nanã, Bêji, Obaluaiê, Ewá, Obá, Xangô, Oyá/Iansã, Afrekête, Oxum, Yemanjá e Orixalá⁵³, orixás que congregam as forças naturais e zelam pelos “filhos dos

⁵² Localizada em Madri, Espanha.

⁵³ Exu é o guardião dos templos, das casas, das pessoas e dos caminhos, assim como das porteiras e das encruzilhadas, servindo também como intermediário entre os homens e os demais orixás; Ogum é o orixá dos metais, principalmente do ferro, por isso é conhecido como o protetor dos metais, da tecnologia e daqueles que dela se valem; Odé é o orixá ligado às matas, à caça, à inteligência e à fartura; Nanã é o orixá da sabedoria por ser o mais velho, está ligada à natureza, a partir do barro e da lama e dos manguezais; Bêji são orixás trigêmeos na forma de crianças; Obaluaiê é o orixá da varíola, da doença e da cura, é também o dono dos ebós; Ewá é o orixá feminino associado a beleza; Obá é um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos, representa também as águas revoltas dos rios; Xangô é o orixá da justiça, dos raios, das pedras e do trovão; Oyá/Iansã é o orixá feminino dos ventos, das tempestades e do rio Níger, e também é capaz de enfrentar e dominar os eguns, os espíritos dos mortos; Afrekête é um vodum de origem daomeana, incorporado

homens”. Como bem colocado por Costa (2010), há ainda elementos presentes nos rituais que podem ser lidos ou interpretados como continuidades de práticas religiosas do Mapeo reelaboradas entre os xambás do Recife, sendo, também, traços da continuidade de práticas religiosas africanas que, ao conservar alguns de seus principais fundamentos, conseguiram sobreviver ao processo de escravização da população negra no Brasil (COSTA, 2010).

No que diz respeito ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, sua história tem início na década de 1920, em que o Babalorixá Artur Rosendo Pereira (? – 1950) veio para Recife após ter deixado Maceió (Alagoas) devido à repressão policial promovida às casas de culto afro-brasileiro. Iniciada no ano de 1912, a chamada “Operação Xangô”, em Alagoas, como bem apontamos, foi caracterizada pela invasão de terreiros, agressão de afro-religiosos e confisco de bens sagrados, o que conduziu parte significativa das lideranças religiosas dos terreiros alagoanos a se refugiarem nos estados vizinhos (RAFAEL, 2004). Dentre os destinos mais comuns das lideranças afro-religiosas destacaram-se Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, sendo este último o destino tomado por Rosendo para a retomada de suas atividades de culto aos orixás.

No caso de Pernambuco, os debates em torno de temas como regionalismo e modernismo chegavam à capital pernambucana e, com isso, os discursos acerca do papel da identidade regional fomentaram certo protagonismo da cultura afro-brasileira na esteira desses debates, favorecendo o reconhecimento das tradições regionais que conservavam traços do continente africano. Sendo assim,

Em contrapartida ao modelo alagoano, a década de 20 em Pernambuco é marcada pela efervescência política-cultural. Exemplificado pela criação do Centro Regionalista do Nordeste em 1924, fundado por Gilberto Freyre no Recife, culminando dois anos depois na realização do I Congresso Regionalista do Recife (GUERRA, 2010, p. 41).

Guerra (2010) aponta que, embora não seja possível confirmar a veracidade devido à escassez de fontes, a linhagem de culto aos orixás da qual Artur Rosendo tomou parte possui relação com sua estadia na Costa da África onde, segundo a autora, aprendeu durante quatro anos com “Tio Antônio”⁵⁴ os ritos que mais tarde iriam compor a nação Xambá em terras pernambucanas. Rosendo iniciou muitos filhos de santo e nas décadas seguintes, muitos desses

como orixá pelos iorubanos, sendo cultuado em Pernambuco apenas na Nação Xambá, tido nesta Casa como orixá feminino; Oxum é o orixá feminino do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu, popularmente associada à beleza e à vaidade; Yemanjá é o orixá feminino das águas dos mares, oceanos ou do encontro do rios e mares; Orixalá é orixá mais velho, considerado pai da maioria dos orixás e representa a paz (XAMBÁ, 2022).

⁵⁴ Tio Antônio é descrito por Guerra (2010) como um “feiticeiro vendedor de painéis no Mercado de Dakar”, atualmente na região do Senegal, que teria ensinado a Rosendo o culto aos orixás, segundo os conhecimentos dos povos Xambá/Chambá.

filhos se tornaram sacerdotes e sacerdotisas no Candomblé, a exemplo de Maria Oyá, iniciada em 1927. Em 1930, ela inaugurou seu próprio terreiro no bairro de Campo Grande, no Recife, sob o nome de “Seita Africana Santa Bárbara” (MENEZES, 2005). No ano de 1932, junto a Artur Rosendo, Maria Oyá iniciou Donatila Paraíso, que no ano seguinte a sua iniciação, tornou-se a “Mãe Pequena” do terreiro, a segunda pessoa mais importante dentro da hierarquia da casa. Com o Estado Novo (1937- 1945) – caracterizado pelo autoritarismo, pela censura e pelo nacionalismo – no entanto, tem início em Pernambuco uma série de restrições impostas aos terreiros, tais como incursões policiais e confiscos de bens religiosos, situação semelhante àquela vivenciada em Alagoas. Ainda que esse cenário de perseguições não tenha começado com o Estado Novo, é válido ressaltar que nesse período as temáticas da cultura negra e do negro na sociedade brasileira foram tratadas com bastante ambiguidade pelo Estado (OLIVEIRA, 2015).

Como já apontamos, enquanto de um lado determinados elementos da mestiçagem eram exaltados, de outro, segmentos religiosos afro-brasileiros eram perseguidos e estigmatizados. Em Pernambuco esse cenário não foi diferente, especialmente sob o governo de Agamenon Magalhães, nomeado interventor do estado por Getúlio Vargas durante o Estado novo, e tido por Guerra (2010, p. 48) como o “doutrinador mais fiel e ortodoxo do novo governo”. Nas páginas do periódico *Folha da Manhã*, assim como nas ondas da Rádio Clube – meios de comunicação tutelados por Agamenon Magalhães e utilizados como forma de promover as ações do governo – eram noticiadas as ações empreendidas pelo corpo policial aos terreiros de Candomblé, descritos como “baixo espiritismo” (RAFAEL, 2004).

Segundo Campos (2001, p. 231), “[...] essas ações eram divulgadas, pelo jornal, repetidamente” e tinham o propósito “de doutrinar, educar, alertar a sociedade para o mal dessas práticas, apresentadas como perniciosas e criminosas”. Esse cenário de repressão também atingiu o Terreiro de Santa Bárbara, fechado no ano de 1938 durante uma invasão policial. Contrariando os pedidos de Madrinha Tila, para quem era necessário ter “mais cuidado” – ser “mais discretos” nas atividades do terreiro devido à repressão policial –, Maria Oyá acreditava que sob a orientação de seus orixás, a casa não seria fechada, segundo os relatos que chegavam aos seus ouvidos à época (GUERRA, 2010). Ainda que Maria Oyá tenha se mantido resistente durante os anos em que foi líder religiosa, muitos xambazeiros acreditam que o fechamento de sua casa em 1938, junto a sua detenção e à destruição de muitos dos bens de seu terreiro, conduziram a Ialorixá a uma profunda depressão que, no ano seguinte à invasão de sua casa, a levou ao seu falecimento. Após a morte de Maria Oyá, Madrinha Tila – que havia conseguido esconder alguns bens importantes para a casa, a exemplo da espada de Iansã e a pedra de Exu

(GUERRA, 2010) – ajudou a sua irmã, Severina Paraíso, na época com 25 anos, a assumir a liderança do terreiro.

Com a alcunha de “Mãe Biu”, 12 anos após o fechamento da casa de Maria Oyá, Severina Paraíso transferiu o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá para um lugar mais distante dos olhos policiais, precisamente no antigo bairro de Santa Clara onde morava, periferia de Olinda e onde atualmente está localizado o bairro de Dois Unidos. Junto a Madrinha Tila, Mãe Biu “subverteu” a ordem vigente e continuou, ainda que de forma clandestina, a cultuar os orixás e a fornecer o espaço para formar e iniciar filhos de santo nos ritos do Candomblé conforme o legado de Maria Oyá. Anos mais tarde, e depois de articular a comunidade do terreiro, Severina Paraíso angariou recursos financeiros suficientes para comprar um terreno em um bairro próximo ao de Santa Clara, bem como articulou sua família de santo com o intento de erigir seu terreiro. Como veremos ao longo destas páginas, por meio de sua rede de influência, Mãe Biu e Madrinha Tila movimentaram toda uma rede comunitária pela manutenção de sua tradição religiosa, mobilizando recursos financeiros e humanos para reabrir o terreiro, fechado – oficialmente – durante mais de uma década, precisamente entre a morte de Maria Oyá, em 1939, e a reabertura do terreiro em 1950.

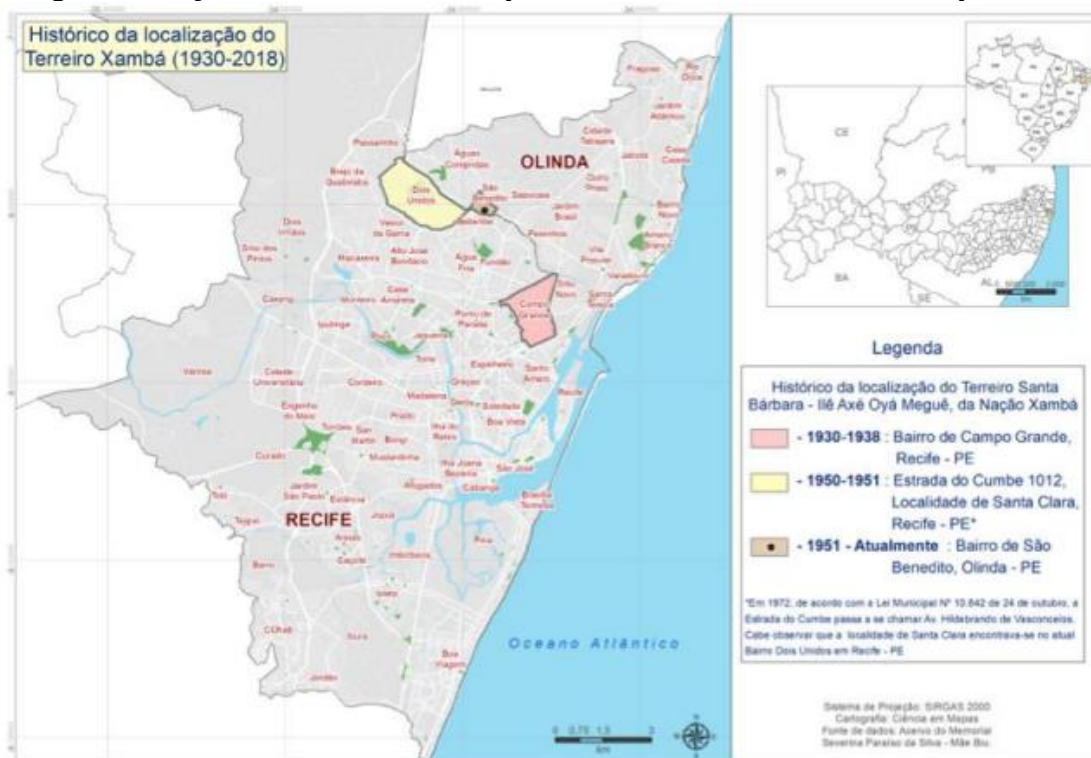
Tal mudança de endereço também merece atenção, visto que possui imbricações diretas com a própria configuração dos centros urbanos pernambucanos da primeira metade do século XX,

No início do século, os terreiros dedicados aos cultos dos orixás em Pernambuco estavam localizados nos bairros de São José e Santo Antonio, divergindo dos terreiros baianos, que eram frequentemente instalados longe do centro da cidade. Com o crescimento da população e a extensão dos novos bairros, as casas de culto foram progressivamente incluídas na zona urbana [...] As autoridades pernambucanas desejavam exibir uma face moderna do Recife, portanto não admitiam expor suas misérias, eles aspiravam romper com o passado colonial, que era expresso pelo “primitivismo” das religiões de origem africana e pela arquitetura singular dos mocambos do centro da cidade, em sua maioria habitados por negros (GUERRA, 2010, p. 51).

Ao receber o chamado do Orixá para que reabrisse o terreiro de Maria Oyá, Mãe Biu reestabeleceu o terreiro no bairro de Santa Clara, nas imediações da cidade de Olinda, em 1950, a pouco mais de 5km do bairro de Campo Grande. Contudo, foi na comunidade chamada de “Portão do Gelo”, localizada no bairro de São Benedito, também um bairro periférico da cidade de Olinda e próximo de Santa Clara, que Mãe Biu fixou o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá no ano de 1951, permanecendo como dirigente da casa até 1993, ocasião de seu

falecimento, aos 78 anos de idade. Após a morte dessa matriarca, Madrinha Tila⁵⁵, que até então era a madrinha, ou mãe pequena, do terreiro⁵⁶, assumiu as obrigações da casa, onde permaneceu cultuando os orixás até o seu falecimento, no ano de 2003 (GUERRA, 2010).

Figura 2 – Mapa do histórico de localização do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá



Fonte: Hostensky (2020)

Passado o período de repressão promovido pelo governo getulista e resguardadas na periferia do bairro de Olinda, essas mulheres puderam seguir com suas práticas religiosas, onde o terreiro até hoje se encontra assentado. É válido pontuar que entre a fundação do terreiro por Maria Oyá, no bairro de Campo Grande, e a atuação de Madrinha Tila e Mãe Biu no estabelecimento do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá em Olinda, se inserem uma série de elementos que tangenciam gênero feminino, raça, classe, credos, visões de mundo e experiências formativas. Têm-se também a transição de governos e mudanças nos discursos a respeito dos cultos afro-brasileiros que, ora calcados na permissividade, ora na repressão, mas sempre opressivos, guardam máculas de uma sociedade que durante séculos negou as identidades e os conhecimentos dos povos de santo. As trajetórias formativas de Maria Oyá,

⁵⁵ Junto a Madrinha Tila, assumiu a liderança da casa, enquanto babalorixá, o filho mais novo de Mãe Biu, o senhor Adeildo Paraíso da Silva, mais conhecido como Ivo do Xambá (XAMBÁ, 2022).

⁵⁶ A mãe pequena, também chamada de “iaquequerê” ou “ya kekere”, na hierarquia de uma casa afro-religiosa, é a segunda pessoa depois da ialorixá. Sua principal função é auxiliar a sacerdotisa nos rituais da religião e responder por ela em caso de ausência da ialorixá (COSTA, 2007).

Mãe Biu e Madrinha Tila resguardam justamente o ver e ouvir que tanto caracterizam os meios de aprendizado no terreiro que não necessariamente estão atrelados à escola, mas, sim, a processos formativos baseados nas experiências. Os conhecimentos construídos na lida religiosa sustentaram o ser e o fazer dessas mulheres, ao servirem de alicerce para que pudessem resistir diante das opressões que interferiram em suas vidas enquanto mulheres, negras e lideranças religiosas do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá.

Enfatizamos que as considerações aqui tecidas não buscaram apontar informações que remontem a uma possível pureza ou íntima ligação dos cultos afro-brasileiros, particularmente da Nação Xambá, em relação aos cultos que se dão em África – prática comum entre os estudiosos da afro-religiosidade até meados do século XX (GUERRA, 2010) –, mas situar as origens do culto Xambá em terras brasileiras para, então, analisarmos os percursos formativos das líderes religiosas Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila, considerando ainda o cenário de repressão aos afro-religiosos levada a cabo pelo Estado brasileiro. Assim, torna-se fundamental compreender as táticas dessas ialorixás, como se formaram essas mulheres e, mais do que isso, como essa formação impulsionou o posicionamento delas enquanto partícipes desse processo de sobrevivência dos cultos afro-brasileiros.

3 MARIA OYÁ E A SOBREVIVÊNCIA DO AXÉ DA NAÇÃO XAMBÁ

Oyá, Oyá, Oyá eô! Ê Matamba, dona da minha nação. Filha do amanhecer, carregada no dendê. Sou eu Mangueira, sou eu a flecha da evolução. Levo a cor, meu ilú é o tambor que tremeu Salvador, Bahia. Áfricas que recriei, resistir é lei, arte é rebeldia. Coroada pelos cucumbis do quilombo às embaixadas. Com ganzás e xequerês fundei o meu país. Pelo som dos atabaques canta meu país (LEQUINHO; FIONDA, J.; MACHADO, G.; SÁ, G.; BANDOLIM, P., 2022).

Maria das Dores da Silva, que ficou mais conhecida como Maria Oyá, nascida em 1900, era natural do município de São Lourenço da Mata, região metropolitana do Recife, filha dos senhores Juvenal da Silva e Inocência. Veio para Recife ainda jovem, passando a residir no bairro de Campo Grande, Zona Norte do Recife, na Rua do Limão, junto à irmã Maria do Carmo Paraíso, que mais tarde – devido ao seu matrimônio com o pai de Mãe Biu e Madrinha Tila, o senhor José Francelino do Paraíso – ficaria conhecida como “Madrasta”.

Figura 3 – Fotografia de Maria das Dores da Silva, Maria Oyá



Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

Segundo o relato do senhor Hildo Leal da Rosa, Maria do Carmo teve uma filha antes de seu matrimônio com José Francelino, e que também dividia a casa com a mãe e a tia Maria das Dores. Mesmo considerando o contexto eminentemente patriarcal do início dos noventa, percebe-se que desde muito cedo Maria das Dores foi uma das responsáveis pelo sustento de sua família, composta por mulheres que à época poderiam ser consideradas desonradas e desamparadas devido à ausência de um homem que assumisse a posição de chefe da família, sobretudo se levarmos em conta o contexto de sua irmã antes de se casar com José Francelino.

Observamos ainda alguns elementos que foram de fundamental importância na formação enquanto liderança religiosa por parte de Maria Oyá, a saber: os ofícios que assumiu para manter seu terreiro funcionando – notadamente os de parteira e lavadeira –, as circunstâncias em que se deram a sua iniciação no Candomblé, sua atuação diante de seus filhos de santo, sua atuação política junto aos médicos e intelectuais da época, e os conhecimentos jurídicos que acionou na manutenção de sua casa de culto. Dentre os ofícios assumidos por ela, os relatos dos senhores Hildo Leal da Rosa e Juvenal Ramos revelam que a futura ialorixá exercia a função de lavadeira como principal meio de sustento de sua casa, bem como fazia as vezes de parteira diante da necessidade de alguma mulher no momento de partear.

[...] do ponto de vista de fonte de renda, pra viver, a gente sabe que ela era parteira, mas acredito que ela não vivia disso, e era lavadeira. Ela vivia das roupas que lavava. É tanto que, quando a polícia levou ela pra Delegacia do Espinheiro, teve gente de casa que foi chamar um cidadão que morava lá em Campo Grande, pra quem ela trabalhava também, e essa pessoa foi lá saber, na delegacia, o que era que estava acontecendo (ROSA, 2022, n.p.).

No que eles dizem, era uma pessoa bastante firme nos seus propósitos, acolhedora, uma mãe que abraçava todos os seus filhos. Como parteira, que naquele tempo valia mais a experiência do que um diploma, foi ela quem fez o parto da irmã, a minha mãe, Maria do Carmo. Chamavam ela de “madrasta”, madrastra porque ela criou, então eu nasci das mãos dela (RAMOS, 2022, n.p.).

O ofício de lavadeira era o principal meio de sustento de Maria das Dores e sua família, e fez com que ela conhecesse e ganhasse a admiração de pessoas que, no momento que foi levada à delegacia, em 1938, devido ao fechamento dos terreiros em Pernambuco, foram ajudá-la. A profissão de lavadeira constitui-se na prática de lavar a roupa de outras casas, para além da sua, utilizando, geralmente, os lavadouros públicos ou as margens dos rios. O público atendido, essencialmente, eram as famílias mais abastadas, contudo, eram atendidas também as famílias com menos recursos, quando residentes em locais onde a água para a lavagem da roupa era escassa. Segundo Monteleone (2019), o pagamento em troca de determinadas tarefas, a exemplo da lavagem de roupas, foi se profissionalizando ao longo do século XIX e se estendeu por todo o século XX, ainda que os pagamentos fossem parcos. Considerado um trabalho de

mulheres, muitas acumulavam funções de limpeza e costura das roupas em um trabalho pesado que ocupava muitos dias da semana (MONTELEONE, 2019). Entre lavar as roupas, colocá-las para secar e fazer os reparos de costura necessários, muitas mulheres cuidavam de suas próprias casas e, no caso de Maria Oyá, também de seu terreiro, o que fez com que as tarefas do âmbito doméstico se tornassem para elas um meio de subsistência.

Enquanto parteira, aponta-se que ela aprendeu a auxiliar outras mulheres nas artes do partejar, mediante a observação daquelas que exerciam o mesmo ofício, prática comum no início do século XX, em decorrência da pequena quantidade de médicos à disposição das mulheres mais pobres. Ainda que ela não tenha sido mãe consanguínea ou sequer tenha contraído matrimônio, a futura ialorixá assumia o sustento de si e dos seus realizando tarefas que iam desde o cuidado com a casa, a exemplo da lavagem de roupas, até colocar uma criança no mundo, auxiliando os partos, inclusive, de sua irmã, Maria do Carmo, dado relatado pelo senhor Juvenal Ramos. Também era considerada uma mulher acolhedora, mas determinada e que, quando necessário, amparava as pessoas em sua casa, trazendo-lhes conforto.

A prática de auxiliar outras mulheres nos partos é um dos elementos da trajetória formativa de Maria das Dores que merece atenção. Assim como Mãe Balbina, uma das ialorixás estudadas por Rodrigues (2012) e já citada nesta dissertação, Maria das Dores era reconhecidamente uma parteira em sua comunidade, oferecendo seu auxílio onde o poder público não conseguia chegar. Auxiliando outras mulheres que se encontrava longe do centro da cidade do Recife e residentes em pequenos casebres de taipa, pode-se inferir que antes mesmo de se tornar ialorixá, Maria das Dores teve uma atuação relevante em sua comunidade, tornando-se aquela a quem outras mulheres podiam recorrer no momento dos partos. O senhor Juvenal Ramos nos contou ainda que no momento de seu nascimento, Maria das Dores – que à época já havia assumido o posto de ialorixá – prescreveu banhos a serem dados no rebento e jogou os búzios para saber qual seria o seu orixá regente. Assim, percebemos também a recorrência de recomendações oriundas da medicina popular, visto que Maria das Dores, para além do parto, também recomendava banhos de ervas, observação aos desígnios dos orixás para a saúde do recém-nascido e outras ações de cuidado com o rebento que acabara de nascer.

Com isso, é preciso elencar que a formação de Maria Oyá é indissociável de sua relação com o Candomblé, visto que até mesmo no ofício de parteira, a ialorixá demonstrava a observação rigorosa à vontade dos orixás. Sobre o contato dela com a nação Xambá, por sua vez, este se deu em meados da década de 1920, com o terreiro de Artur Rosendo vindo às terras pernambucanas, como já ressaltado, devido às perseguições empreendidas pela polícia aos terreiros alagoanos. Conforme nos relatou o senhor Hildo Leal da Rosa (2022, n.p.):

Olhe, a gente sabe que ela teve contato com o Xambá em meados da década de 20, no terreiro de Artur Rosendo, que veio embora de Alagoas fugindo ao Quebra que aconteceu em Maceió, em 1912. Cerca de uma década depois, ele já estava estabelecido com o terreiro aqui em Pernambuco [...] Eu acho que foi 27 ou 28 quando ela fez a sua iniciação. Nesse período, a gente sabe que a casa de Artur Rosendo estava sendo fechada pela polícia, ou seja, ele meio que tava foragido [faz sinal de aspas com a mão]. Ele faz a iniciação no terreiro dele, mas a saída de iaô, que é o momento que o iniciado sai ao salão pra seu orixá, ou pra pessoa ou o seu orixá dançar enquanto se toca e se canta, não se tocou. Cantou-se baixinho pra não chamar atenção da vizinhança que podia denunciar que ele estava ali. É tanto que ele fez a iniciação de Maria Oyá na casa dele, no terreiro dele, mas ela foi cumprir o resguardo, que é de pouco mais de um mês, na casa dela.

A feitura do orixá, ou seja, a iniciação de Maria Oyá, começou em fevereiro de 1927, no terreiro de Rosendo, em Água Fria, região conhecida em Recife pelas casas de culto aos orixás e próxima às imediações de Campo Grande⁵⁷. Não se sabe ao certo como se deu a aproximação entre Maria das Dores e o terreiro de Artur Rosendo, para além de a ialorixá residir em bairro próximo – dado que por si só não explica a frequência dela à casa de culto aos orixás de Rosendo, visto que existiam terreiros mais próximos de sua casa, em Campo Grande. Contudo, o fato é que na década de 1920, a mulher que ficaria conhecida como Maria Oyá já havia sido iniciada nos ritos do Candomblé da nação Xambá, tendo por babalorixá Artur Rosendo. Nesse período, como já mencionamos neste estudo e como pode ser evidenciado no relato do senhor Hildo Leal, a casa do babalorixá havia sido fechada pela polícia sob a alegação de que o referido babalorixá estava a explorar a credence popular, dado que modificou a dinâmica de formação de Maria das Dores.

A iniciação de Maria Oyá foi realizada ainda no terreiro de Rosendo. Segundo Machado (2012), o processo de iniciação pode ser considerado como um rito de passagem que tem por finalidade estabelecer um elo do sujeito com o seu orixá e com o terreiro do qual se tornará membro. Para tanto, a pessoa deve passar por um tempo de recolhimento que pode variar de acordo com o terreiro. Neste período de reclusão, procura-se estabelecer uma ligação com as divindades, de acordo com o autor. Nesse processo de recolhimento, a alimentação passa a ser regrada, o indivíduo dorme e se senta apenas em uma esteira de palha, bem como se veste de branco todos os dias e interage rapidamente com outros filhos de santo que já passaram pela iniciação e com outros indivíduos que também possam estar passando pelo período de recolhimento. Passado o período de recolhimento e feitas as cerimônias internas no terreiro, é

⁵⁷ A título de exemplificação, na década de 1930, o núcleo composto pelos bairros de Água Fria, Encruzilhada e Campo Grande, todos pertencentes a Zona Norte do Recife, abrigavam boa parte das 16 das casas de culto aos orixás registradas pelo Serviço de Higiene Mental (SHM), do qual falaremos mais adiante, e como pode ser visto no quadro 5.

realizada uma festividade pública para celebrar o nascimento de um novo filho de santo. Nesta festa, chamada pelos xambazeiros de “saída de iaô”, o orixá se apresenta para a comunidade, dança e revela seu nome diante dos presentes, em uma cerimônia que torna pública a devoção do novo membro do terreiro (MACHADO, 2012).

No entanto, o cumprimento do resguardo de pouco mais de um mês para os xambazeiros – resguardo este que deve ser realizado nas dependências do terreiro onde a pessoa estar a ser iniciada e que é necessário até a saída de iaô –, da futura ialorixá, se cumpriu em sua própria casa, na Rua do Limão, em Campo Grande. A saída de iaô de Maria Oyá foi feita às escondidas dos olhos da vizinhança, que poderia denunciar os ritos realizados por Artur Rosendo de forma clandestina. Desde os primeiros passos em sua formação nos ritos do Candomblé, percebemos que Maria Oyá precisou acionar táticas para continuar cultuando os orixás, dentre elas cumprir o tempo de reclusão em sua própria casa e realizar a cerimônia de saída de iaô cantando e tocando baixo para não alertar a vizinhança. Assim, pode-se afirmar que a força do axé circulava às escondidas e com ela se davam os primeiros passos de Maria das Dores rumo à liderança de sua casa de culto aos orixás.

Em carta contida no acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) – cuja autoria e datação são imprecisas (ver Anexo A) –, conta-se que Artur Rosendo voltou para Maceió devido ao fechamento de sua casa de culto em Pernambuco, ficando Maria das Dores recebendo as instruções do que deveria ser feito em sua reclusão por meio da incorporação de sua orixá regente, Oyá⁵⁸. De acordo com a narrativa do senhor Hildo Leal da Rosa, Madrinha Tila auxiliou a futura ialorixá em seu período de resguardo, ouvindo os chamados “recados” do orixá e repassando-os a Maria das Dores que, devido ao transe ritualístico, não poderia recordar o que a orixá Oyá havia lhe dito. Nesse sentido, percebe-se que Donatila Paraíso era uma pessoa de confiança de Maria Oyá e que esteve junto a ela no período de aprendizado dos ritos que anos mais tarde iriam reger tanto a liderança religiosa de Maria das Dores, quanto de Mãe Biu e a sua própria frente ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá.

Após esse período de reclusão, Maria Oyá, como passou a ser reconhecida após seus primeiros passos dentro do Candomblé, permaneceu cultuando os orixás em outro endereço, à rua da Mangueira, nº 137, também em Campo Grande, inaugurando seu próprio terreiro no mês de junho de 1930. Segundo o senhor Hildo Leal da Rosa (2022, n.p.):

Mais alguns anos depois, em 1930, ela inaugura o terreiro. Ela abre uma casa de culto, embora ela só vá começar a fazer iniciações a partir de 1932, quando

⁵⁸ Oyá, Iansã ou Inhanã é uma orixá feminina associada aos ventos e aos raios, comandante das tempestades e também dos espíritos dos mortos.

acontece a entrega dessa autoridade de mãe-de-santo, de ialorixá, por Artur Rosendo a ela. Então, a partir de 1932, ela começa as suas atividades de casa aberta [...] Essa rapidez com que ela é iniciada e abre o terreiro, é uma opinião minha, eu acho que é uma coisa a que ela estava destinada a ser. Porque se fosse cumprir certos prazos, o normal, o comum é que as pessoas abram o terreiro sete anos depois de iniciadas. Ela abriu, ela tinha, sei lá, três, quatro anos, não sei bem... é, três a quatro anos... é porque ela estava destinada a ser ialorixá e a ter sua própria casa.

Por meio do relato acima, é possível compreender que, como apontamos anteriormente, o tempo de aprendizado enquanto iaô de Maria Oyá foi encurtado devido às circunstâncias que a cercaram. Em pouco mais de cinco anos, Maria das Dores foi iniciada nos ritos do Candomblé, abriu sua própria casa de culto e foi elevada à categoria de ialorixá, ainda que os sete anos mínimos, obrigatórios para ascender enquanto ebômi, não tenham sido cumpridos em sua integralidade. Embora realizando atividades de casa aberta – mesmo vivenciando o contexto de repressão aos cultos afro-brasileiros que atingiu o terreiro de seu babalorixá Rosendo, há que se ressaltar – e com seu líder religioso distante, Maria Oyá só passou a realizar as tarefas de ialorixá quando recebeu de Artur Rosendo a autoridade que a legitimava enquanto chefe de sua casa. A dedicação aos orixás, sua ligação com a orixá Oyá e a legitimidade conferida por seu babalorixá Artur Rosendo, permitiram que ela abrisse seu terreiro e, com ele, realizasse tarefas de prestígio dentro da religiosidade do Candomblé.

Para além da presença de Oyá e das orientações de seu babalorixá, que esteve com ela durante os primeiros passos na feitura do orixá, Maria Oyá obteve o auxílio de outra mulher, Donatila, que mais tarde ficaria conhecida como Madrinha Tila, para terminar o período de feitura e precisou modificar o desenrolar das cerimônias religiosas para conseguir escapar aos olhos da polícia. Pode-se inferir ainda que contou também com a ajuda de sua irmã, Maria do Carmo, para manter o sustento de sua casa enquanto esteve resguardada, em uma dinâmica de solidariedade feminina que em muito contribuiu com os primeiros passos de sua formação enquanto líder religiosa que consistia em seu período de iniciação no candomblé, caracterizado pelo momento em que a pessoa a ser iniciada fica reclusa no terreiro e longe da vida profana, de modo que foi na década de 1930, que ocorreu sua ascensão enquanto ialorixá. Maria Oyá foi apresentada como sacerdotisa à comunidade de terreiro da cidade no dia 13 de dezembro de 1932, mediante o recebimento das folhas, faca e espada de Oyá, bem como a coroação da orixá no trono⁵⁹.

⁵⁹A cerimônia era conduzida por Artur Rosendo sempre que concedia a autoridade de ialorixá a uma iniciada. A cerimônia de coroação de Oyá no trono se repete anualmente no Terreiro de Santa Bárbara da Nação – Xambá. Para saber mais sobre, ver Costa (2010).

Ainda que os relatos orais não tenham evidenciado maiores detalhes da ascensão de Maria Oyá à posição de ialorixá do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, o periódico O Cruzeiro (1949) nos oferece alguns elementos da cerimônia de coroação de Oyá no trono, cerimônia esta que marcava a ascensão da nova ialorixá ao cargo de liderança da casa, segundo os preceitos ensinados por Artur Rosendo. A matéria em questão trata justamente da coroação de uma filha consanguínea de Rosendo, de nome Iracema. Escrita pelo médico e antropólogo René Ribeiro. Tal matéria tem início descrevendo o bairro da Mangueira, no Recife, local onde estava assentado o terreiro de Iracema. Assim como as ruas adjacentes, a exemplo de Campo Grande, o antropólogo descreveu a Mangueira como um bairro de gente pobre, esquecido pelo poder público e fundado sob a lama dos mangues. Tal qual se sucedeu com Iracema na década de 1940, Maria das Dores também foi uma dessas mulheres residentes nesses bairros que, pouco a pouco e de taipa em taipa, construiu o espaço que fez de moradia e terreiro.

As pessoas que neles viviam tinham acesso a poucos centros educativos, onde aconteciam festividades “para gáudio de algum figurão ou visitante patrocinado pelo DIP.” (O CRUZEIRO, 1949, p. 50), e acesso limitado à gêneros alimentícios de toda sorte. Ribeiro descreveu justamente um bairro em que se faziam presente as altas taxas de analfabetismo, a dificuldade de ganhar a vida, a ausência de escolas para onde mandar as crianças e a falta de leito médico para as mulheres parirem. A coroação de Oyá no trono, realizada diante dos olhares curiosos da população do bairro e com toda a pompa que o momento exigia – e ainda exige nos dias de hoje – contrastava com as ruas esburacadas e o chão de terra batido do bairro. E foi assim, no chão de terra batida e com o “salão repleto de fiéis com largas saias de setineta de várias cores e cabeção bordado de baiana” (O CRUZEIRO, 1949, p. 51) que se deu a autorização para as ialorixás, a exemplo de Iracema e de Maria Oyá, gerirem seus próprios terreiros, segundo os ritos ensinados por Artur Rosendo.

Recebe do seu pai a Tubemba, uma peneira pequena. Uma tesoura, a pulseira de cauris, uma faca, dois, abebé de Oxum, perfume, uma navalha, um pente vermelho são colocados nesta. E para fazer o olôdô, a iniciação ritual dos muitos filhos que irá ter. Para cortar lhes os cabelos, preparar o amassi e com este lavar-lhes a cabeça, imolar os animais propiciatórios, raspar-lhes a cabeça, dar-lhes os três talhos da testa, das mãos, do peito, do pescoço como se exige no oberé. As mãos de Rosendo apostas em sua cabeça lhe dão “a força do superior” - é o duri. As velas cruzadas à sua rente lhe defendem o coração. A espada cruzada ao peito resguarda sua força de ialorixá. As gotas de perfume que lhe asperge o velho babalorixá ainda lhe trazem mais “força dos superiores”. As cruces feitas na palma da mão lhe permitem andar depressa na lição do jogo – acertar no dôlôgum. A fumaça do cigarro soprada no seu rosto há de protege-la contra as artes do pessoal do cachimbo, dos feiticeiros dos centros de caboclos. **É preciso dizer a todos que ela foi a escolhida dos orixás e o pequeno discurso entremeado de palavras estranhas diz isso**

num português claudicante. Rosendo pede que todos lhe seja fiéis e lhe prestem obediência. Há muita emoção e a filha de Iansã chora quietinha ali no trono (O CRUZEIRO, 1949, p. 52).

Ao sentar no trono e receber os paramentos descritos por René Ribeiro em sua matéria, à ialorixá são concedidas as tarefas de iniciar os “muitos filhos que irá ter”, imolar os animais propícios para as cerimônias e zelar por seus orixás. Na cerimônia, tem seu coração defendido pelas velas e sua força guardada pela espada cruzada ao peito, da mesma forma que o perfume que lhe põe Rosendo traz-lhe a força dos que estão acima dela e o cigarro que a defende contra os feiticeiros, como pode ser evidenciado na figura abaixo.

Figura 4 – Fotografia de Iracema na coroação de Oyá no trono



Fonte: Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, jornal O Cruzeiro, ano 1949, edição 05

Por fim, ela é apontada, por meio das palavras do babalorixá, enquanto escolhida dos orixás e é dito aos adeptos que lhe prestem obediência, em um evidente sinal que ela havia se tornado a líder da casa de culto a quem os fiéis devem respeito por sua figura e seus ensinamentos. Tem-se, portanto, um rito simbólico que apresenta à comunidade religiosa a nova sacerdotisa enquanto aquela a quem os fiéis devem obediência, a quem os seus filhos de santo devem observar em sua sabedoria concedida pelas forças superiores.

No que tange ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, tal cerimônia é de fundamental importância. No caso de Maria Oyá, a cerimônia ocorreu, tal qual ainda ocorre nos dias de hoje, no dia 13 de dezembro, ao meio-dia, e representa o elo entre o terreiro e sua orixá regente, Oyá, também conhecida por Iansã, assim como é para o terreiro o momento de festejo de sua primeira ialorixá. Conforme sustenta a senhora Maria do Carmo Oliveira, a Cacau da Xambá.

[...] essa data se tornou de uma representatividade de tão importância dentro do terreiro Xambá que até hoje se reproduz esse fato, todo dia 13 de dezembro, ao meio-dia, seja o dia que cair, a gente faz uma louvação a Iansã. [...] 13 de dezembro, na realidade, nada mais é do que uma comemoração pelo dia de Maria Oyá que a partir dali passou a ser a Ialorixá do terreiro, é como se ela tivesse dito assim “a partir de hoje, depois que você fez toda essa cerimônia, a partir de hoje você pode comandar o terreiro, pode ser Ialorixá, entendeu?” (OLIVEIRA, 2022, n.p.).

No entanto, a legitimidade da posição não é apenas concedida por meio da iniciação e, posteriormente, da cerimônia de coroação. Tal dado nos remete a mais um elemento de sua formação, visto que a legitimação de seu posto de ialorixá é conquistada, sobretudo, por meio da atuação da ialorixá diante de seus filhos de santo. Ao passar pela cerimônia que a apresentou como líder de sua comunidade religiosa e no breve período que permaneceu no posto hierárquico mais alto dentro da religiosidade do Candomblé, Maria Oyá iniciou ao todo 18 pessoas nos ritos da Nação Xambá, dentre as quais podem ser citadas Mãe Biu e Madrinha Tila, conforme o relato do senhor Hildo Leal da Rosa. Um número pequeno se comparado às iniciações do período posterior à Maria Oyá – do qual não temos conhecimento devido ao alto índice de iniciações feitas por Mãe Biu – mas que foi suficiente para que a ialorixá arregimentasse em torno de seu terreiro uma comunidade religiosa que, como veremos, lhe garantiu prestígio não apenas entre sua família de santo, mas diante dos intelectuais do período.

As entrevistas desvelam ainda que, possivelmente, assim como veremos na atuação de Mãe Biu enquanto ialorixá, o terreiro não era o principal meio de sustento de Maria Oyá. Tomando como base a quantidade de iniciados – em média 3 por ano de liderança – e pelo relato do senhor Juvenal Ramos sobre seu próprio parto, realizado já no período em que Maria

das Dores havia se tornado ialorixá, percebemos em sua atuação que a líder precisava se dividir entre as obrigações com os orixás, o trato com sua família de santo e o sustento de seu lar enquanto parteira e lavadeira. O senhor Hildo Leal da Rosa sustenta que Maria Oyá não vivia do terreiro, ao contrário, continuou no ofício de lavadeira para sustentar sua casa.

Assim ela fazia, tenho quase certeza que ela não vivia do candomblé, é tanto que ela era lavadeira, ela vivia de lavar roupa, e acho que isso terminou chegando até nós dessa mesma forma, não viver da religião, ter sempre alguma forma de arranjar dinheiro fora do serviço religioso, mas também o que você gasta numa obrigação tem que ser coberto e sempre tem que sobrar uma coisinha, porque as vezes quebra uma porta, uma janela cai e manter a casa, água, luz, essa coisa toda. Então, não se vive com uma... não viveu da religião, a religião ajudava a manter a casa (ROSA, 2022, n.p.).

Ainda que o principal meio de sustento da ialorixá não tenha sido as atividades com o terreiro, com o relato acima é possível inferir que as feitura de seus filhos de santo e as cerimônias internas do Candomblé – em que a pessoa depois de iniciada deve realizar para seu orixá, chamadas pelo senhor Hildo Leal da Rosa de “obrigação”⁶⁰ – ajudaram a manter o terreiro funcionando, o que demandava da ialorixá conhecimentos de gerência financeira para a manutenção da casa. Considerando ainda que o terreiro se situava na casa de Maria Oyá, o trecho transcrito nos permite apontar que as dependências físicas de sua casa eram mantidas, também, pelas atividades religiosas, uma vez que o sagrado e o âmbito doméstico coabitavam no mesmo espaço. A exemplo do que ocorreu com o terreiro de Mãe Matamba, cuja trajetória foi estudada por Alves (2019), as atividades religiosas de Maria Oyá assumiram para ela também uma função econômica, tendo em vista que passou a sustentar sua casa a partir do que arrecadava com o terreiro e com a renda obtida dos ofícios de parteira e lavadeira.

3.1 MARIA OYÁ E A AFRO-RELIGIOSIDADE NA DÉCADA DE 1930

Para além do trato com questões financeiras, devido ao contexto no qual viviam as religiões afro-brasileiras na década de 1930, Maria Oyá precisou lidar com o aparelho jurídico do estado de Pernambuco para fazer seu terreiro funcionar e, mais que isso, tornar seu terreiro uma das poucas casas de Candomblé a serem protegidas pelo Serviço de Higiene Mental (SHM). Ou seja, a formação da ialorixá enquanto líder religiosa demandou dela conhecimentos sobre as leis referentes aos terreiros e o conhecimento dos órgãos responsáveis pela gerência das casas de culto. Sobre o SHM, este foi criado em 1932 pelo médico psiquiatra Ulysses

⁶⁰ As obrigações são ritos realizados após a iniciação do indivíduo, com o intuito de fortalecer os laços entre o filho de santo e seu orixá. Em um sentido mais amplo, segundo Rabelo (2020), as obrigações podem ser entendidas como um modo particular de criar e manter vínculos com o sagrado.

Pernambucano de Mello. Ligado à Divisão de Assistência a Psicopatas do Recife⁶¹, o SHM tinha como uma de suas funções regular as atividades dos cultos afro-brasileiros em Pernambuco. Segundo Silva (2018), essa atuação do SHM face aos terreiros acabou por produzir, de um lado, o fortalecimento e prestígio de alguns babalorixás e ialorixás, e de outro, acabou por reproduzir a exclusão dos demais terreiros, considerados como “ilegítimos”.

Ao contrário do que ocorria em território baiano, a busca pela pureza do culto em suas íntimas relações com a África não figurava entre as preocupações dos técnicos do SHM, pelo contrário, de acordo com Silva (2018), o que se percebe é que esses intelectuais partiam da premissa de que, em Pernambuco, não havia um só culto puro, como pode ser evidenciado a partir das considerações do psiquiatra e antropólogo Albino Gonçalves Fernandes.

Não se encontra no Recife um só culto negro-fetichista puro. As diversas modificações sofridas através do tempo, iniciando-se como a transferência na adoração dos ‘encantados da costa’ em imagens de santos católicos, maneira de conciliar a imposição do senhor com os sentimentos de veneração do escravo africano aos seus deuses, trouxeram o enlaçamento com a religião do branco. A esse ecletismo religioso juntou-se a influência espírita (SILVA, 2018, p. 42 *apud* FERNANDES, 1937, p. 10).

Na Bahia, o que se percebia era uma ênfase dada aos terreiros nagôs, considerados como representantes da religiosidade dos negros africanos e, por isso, legitimados pelos estudiosos, a exemplo do médico psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues. Eram os terreiros nagôs considerados puros e, devido a isso, isentos das acusações de charlatões, curandeiros e exploradores da credulidade pública, o que fazia com que essas casas de culto não fossem reprimidas pela polícia tal qual os outros terreiros. Tal configuração não encontrou em Pernambuco um território fértil, o que permitiu que diversas casas, não necessariamente de nação Nagô, adentrassem ao rol de terreiros estudados e prestigiados pelo SHM. Ainda que não se possa obliterar o caráter eugenista e normatizador do Serviço de Higiene Mental em sua atuação relativa aos terreiros⁶², é preciso apontar que as casas de cultos estudadas, leia-se, *protegidas* por ele, passaram a gozar de relativa tranquilidade e certo prestígio para continuarem funcionando, mesmo durante os primeiros anos do governo getulista.

⁶¹ Criada em 26 de janeiro de 1931 também por Ulysses Pernambucano, a Divisão de Assistência a Psicopatas de Pernambuco resultou em um programa de reformas no que tange à área psiquiátrica no estado. Detinha os seguintes órgãos: Serviço para doentes mentais não alienados, com ambulatório e hospital aberto; Serviço para doentes mentais alienados, com hospital para doenças agudas e colônias para doentes crônicos; Manicômio Judiciário; Serviço de Higiene Mental, com serviço de prevenção a doenças mentais e o Instituto de Psicologia (MIRANDA, 2007).

⁶² Campos (2001) destaca a influência das ideias eugenistas e as ações normatizadoras do SHM enquanto práticas que também eram repressivas ao que a autora denomina como “religiões afro-umbandistas” nos anos de 1930.

A relação do SHM com os terreiros se fez, inicialmente, pelo interesse dos médicos psiquiatras em entender o transe mediúnico e por considerarem as práticas espíritas centros produtores de histeria coletiva e desordem mentais, como pode ser evidenciado no trecho da publicação do Boletim de Higiene Mental, datada de maio de 1938.

Tem preocupado seriamente os psiquiatras, principalmente em nosso meio, a frequência com que as práticas do espiritismo determinam perturbações mentais. Basta lembra que dez por cento dos doentes entrados no Hospital da Tamarineira, devem a sua psicose ao habito de frequentar sessões espíritas. [...] O resultado é que inúmeros frequentadores apresentam perturbações e podem ir para o Manicômio. Foi na certeza de suas estatísticas e observações que o Serviço de Higiene Mental conseguiu este ano, da Secretaria de Segurança Pública uma notável restrição às atividades das sessões espíritas que eram cada vez mais numerosas e todas se limitavam a ser segundo a frase exatíssima de Afrânio Peixoto ‘laboratórios de histeria coletiva’, devido à imprudência indesculpável com que se experimentam sobre os médiuns (SILVA, 2018, p. 38 *apud* BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1938. p. 6).

De início, o que se tem é uma parcela dos técnicos do SHM voltada a entender e estabelecer a relação entre os casos de degeneração mental e o aumento das práticas do chamado “baixo espiritismo” no meio social. A título de ilustração, na pesquisa realizada por Miranda (2007), o caso da monitora do Serviço de Higiene Mental, de nome Maria da Graça Araújo, é bastante emblemático. A monitora afirmava que o aumento acentuado no número de casos do que os franceses denominavam de “episódio delirante” em muito parecia estar relacionado com o crescimento do espiritismo e que, no geral, as pessoas acometidas por esses episódios eram sujeitos “analfabetos” e “mestiços”. Aos olhos dos técnicos, os adeptos das religiosidades afro-brasileiras, genericamente denominadas de “baixo espiritismo” à época, pareciam estar mais propensos a desenvolver degenerações mentais justamente por serem adeptos desses “laboratórios de histeria coletiva”. Há ainda a preocupação em determinar o perfil dessa população, descrita como mestiça e incauta, bem como em enfatizar a agência do SHM em restringir e fiscalizar as casas de culto. Foi nesse ínterim que, em acordo com a Secretaria de Segurança Pública (SSP) de Pernambuco, o SHM passou a subordinar o funcionamento dos terreiros e dos centros espíritas, buscando regular a prática do “espiritismo”.

Sobre os terreiros, em particular, com a intenção de desenvolver melhor as práticas de conhecimento e controle dessas casas de culto, Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e idealizador do Serviço de Higiene Mental, dentre outros estudiosos do SHM, propuseram uma solução conciliadora aos governantes pernambucanos: os praticantes religiosos espíritas e afro-brasileiros deveriam se submeter a exames mentais. A polícia, em contrapartida, estaria comprometida em permitir o funcionamento dos terreiros registrados, mediante aval e agendamento prévio de suas atividades (MIRANDA, 2007). Tem-se, com isso, a ideia de que

o SHM atuou no sentido de intermediar a relação entre os terreiros e o Estado, no qual exercia a função de órgão regulador das atividades dos cultos, expedindo licenças de livre funcionamento aos chamados centros espíritas e seitas africanas. Este cenário criou as condições propícias para o surgimento de alianças entre o Serviço de Higiene Mental e lideranças de terreiros pernambucanos.

Anteriormente à atuação do SHM, todos os terreiros e suas lideranças, a exemplo do que ocorreu com Rosendo na década de 1920, poderiam ser submetidos às batidas policiais, ao fechamento de suas portas e à criminalização de seus frequentadores. O SHM mudou esse cenário na medida em que, ao estudar o fenômeno do transe mediúnico, possibilitou o funcionamento e fomentou o prestígio de determinadas casas de Candomblé em Pernambuco, bem como atuou enquanto órgão do estado responsável por adentrar no cotidiano dos terreiros para conhecê-los e controlá-los (SILVA, 2018). Como pode ser evidenciado na Quadro 5 a seguir, 16 terreiros, liderados por homens e mulheres, compreendiam as casas de culto afro-brasileiras que foram registradas pelo SHM e, de certa forma, estabeleceram alianças com os estudiosos na década de 1930, dentre eles o de Maria Oyá.

Quadro 8 - Terreiros registrados pelo SHM na década de 1930, com base nos Arquivos de Assistência a Psicopatas

Terreiro	Endereço	Líder religioso (a)
Seita Africana Santa Bárbara	Rua da Mangabeira, 137, Campo Grande	Maria das Dores
Seita Africana Santa Bárbara	Rua do Progresso, 13, Água Fria	Manuel Anselmo Reis Hipolito
Seita Africana São Jorge	Rua do Totó, 56, Tegipió	Lucio Alves Feitosa
Seita Africana São João	Rua da Regeneração, 1045, Água Fria	Artur Rosendo Ferreira
Seita Africana Cosme e Damião	Rua Francisco Berenger, 147, Encruzilhada	Apolinario Gomes da Mota
Seita Africana São Sebastião	Rua Serena, 660, Campo Grande	Oscar de Almeida
Seita Africana da rua do Mangerico	Rua do Mangerico, Agua Fria	João Nepomuceno Sampaio
Seita Africana Santa Bárbara	Rua José Maria, 20, Encruzilhada	João Gomes da Silva, vulgo Neri
Seita Africana Santo Antônio	Rua do Craveiro, Fundão	Maria Celina
Seita Africana Santa Bárbara	Rua das Moças, 406, Arruda	Josefa Guedes Pereira, vulgo Zezefinha
Seita Africana Navegantes	Rua da Mangaba, 265, Campo Alegre	Severino Bezerra
Seita Africana Senhor do Bomfim	Rua da Mangueira, 137, Campo Grande	Maria das Dores Silva
Seita Africana Obaoumim	Estrada Velha, 686, Chapeo de Sol	Adão
Seita Africana Senhora Sant'Ana	Rua 13 de Julho, 235	Joana Batista, vulgo Joana Bóde
Seita Africana Obaruidá	Rua do Cipó, 21, Campo Grande	José Costa, vulgo Noberto
Seita Africana São Jeronimo	Rua da Mangabeira, s/n, Mangabeira	José Claudino de Almeida

Fonte: Elaborado pela autora (2022), com base nos Arquivos de Assistência a Psicopatas

Essa relação dos terreiros registrados e a procedência das petições realizadas pelos líderes religiosos em prol do funcionamento de suas casas de culto trouxeram algumas controvérsias para este estudo. De início, consideramos a existência de duas mulheres chamadas “Maria das Dores”, residentes no bairro de Campo Grande, em ruas distintas, conforme os registros contidos nos arquivos da Assistência a Psicopatas. Entretanto, nos arquivos da Secretaria de Segurança Pública constava apenas uma petição, assinada por uma Maria das Dores e Silva, em prol de um terreiro com a denominação de “Senhor do Bomfim”, em Rua da Mangabeira, nº 137, o que nos levou a considerar que houve equívocos tanto nos registros dos nomes dos terreiros quanto de seus endereços, dado que acabou reverberando também em registro equivocado por parte dos técnicos da Assistência a Psicopatas que registraram a existência de dois terreiros e, por consequência, duas mulheres chamadas “Maria das Dores”.

Assim, temos em conta que a Maria das Dores ou Maria Oyá, objeto deste estudo, cujo terreiro ficou mais conhecido pela denominação de “Santa Bárbara”, teria pedido autorização de funcionamento para sua casa de culto. Tal afirmação é corroborada se levarmos em conta que, em levantamentos de mapas cartográficos da região do bairro de Campo Grande, bem como em pesquisa realizada na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional e por meio dos relatos orais, não encontramos registros da “Rua da Mangabeira”, no bairro de Campo Grande – logradouro onde estaria assentado o terreiro de uma das Maria das Dores. Além disso, a proximidade das grafias entre “Mangabeira” e “Mangueira”, nos levou a crer que houve um erro no endereço registrado na petição e que, inicialmente, o terreiro de Maria Oyá recebeu a denominação de “Senhor do Bomfim” antes de se chamar “Santa Bárbara”, santa católica sincretizada no Candomblé enquanto a orixá Oyá.

Assim, talvez fruto da influência de seu babalorixá ou de seu próprio entendimento a respeito da atuação dos estudiosos que poderiam vir a proteger seu terreiro, Maria Oyá fez uma petição (ver Anexo B), pedindo licença para fazer sua casa de culto funcionar. Percebe-se com a petição que a ialorixá teve que acionar os conhecimentos que detinha junto aos estudiosos do SHM para ir à Secretaria de Segurança Pública e solicitar a necessária portaria que concedia a licença de funcionamento. Nos relatos orais e com a pesquisa documental não foi possível obter informações a respeito dos possíveis exames mentais pelos quais Maria Oyá possa ter passado, contudo, conforme apontamos anteriormente, era prática do SHM realizar tais exames nas lideranças religiosas, para que, então, pudessem ser emitidas as portarias liberando o funcionamento do centro espírita ou do terreiro, o que denota a possibilidade de a ialorixá ter precisado passar por esses exames.

Os exames envolviam a realização de análises psiquiátricas dos babalorixás, ialorixás e médiuns dos centros espíritas, teste para determinar a idade mental e o quociente de inteligência (QI) e perfil psicológico de Rossolimo⁶³. Além disso, deveriam ser entregues os estatutos e regulamentos das seitas africanas e dos centros espíritas, lista dos dias de funcionamento e exigia-se o compromisso de não praticarem ilegalmente a medicina e permitirem a visita dos auxiliares do SHM nas dependências dos terreiros (MASIERO, 2002; SILVA, 2018). Os exames psiquiátricos, em particular, visavam revelar “as possíveis tendências para a doença mental do líder, babalorixá ou médium, visto tratar-se quase sempre de mestiço ou negro” (MASIERO, 2002, n.p.), o que resvala no caráter eugenista de muitos atuantes no SHM (MASIERO, 2002). No que tange ao ato de exigir uma lista dos dias de festividades públicas, esta tinha um caráter preventivo, visto que, segundo Masiero (2002), ao saber os dias de funcionamento dos terreiros e centros espíritas, se tornava possível realizar fiscalizações não previstas durante os ritos religiosos. Os estatutos, por seu turno, tinham a intenção de conhecer as finalidades, assim como os nomes dos responsáveis pelos cultos, suas hierarquias e cargos, o que em caso de irregularidades facilitaria a atuação dos líderes religiosos.

Para além dos elementos formativos que perpassam toda a experiência do período de iniciação, o recebimento da autorização dos orixás e da legitimidade por parte de seu babalorixá, a manutenção física de sua casa de culto e a garantia dos recursos que permitissem a permanência de seu funcionamento, foi necessário formar uma complexa e intrincada rede com os técnicos do SHM, se submeter a exames mentais e realizar petições para que o axé de seu terreiro permanecesse circulando de portas abertas, o que demandava conhecimentos de organização financeira, do funcionamento de parte da máquina estatal e o acionamento de táticas agenciadas em meio ao trato cotidiano com a burocracia, o racismo e o preconceito religioso que assolava sua vivência enquanto mulher negra e líder religiosa do Candomblé. Vale ressaltar também que, das 472 petições⁶⁴ consultadas na pesquisa documental no acervo da

⁶³ O Perfil Psicológico de Rossolimo se referia a um teste que procurava avaliar tanto elementos psicomotores quanto cognitivos, usado para avaliar indivíduos envolvidos em epidemias religiosas ou em outros distúrbios sociais de fundo psicopatológico semelhantes. Consistia em uma espécie de prova dividida em vários quesitos passíveis de serem quantificados, dentre os quais podem ser elencados: atenção, vontade, retentividade, apreensividade, julgamento, poder de combinação, engenho, imaginação e espírito de observação. A cada um desses requisitos mentais era atribuída uma nota. Em seguida era traçado um gráfico e tirada uma média geral do nível intelectual e da personalidade do indivíduo (MASIERO, 2002).

⁶⁴ As petições, nesta pesquisa, foram assim classificadas: 31 pedidos para funcionamento de associações e sociedades beneficentes; 90 para funcionamento de barracas de prendas; 78 para abertura de bazares; 16 para funcionamento de estabelecimentos entre bares, cinemas, teatros, cines-teatros e cafés cantantes; 7 pedidos de funcionamento de pensões e casas de cômodos; 20 pedidos de funcionamento de diversões públicas, compreendendo máquinas de bumba-meu-boi, cavalo-marinho, skating-rink, charutos, carrosséis, jogos, tombola, trivolly e tiro ao alvo; 31 pedidos de checagem de antecedentes e pedidos de porte de armas; 6 clubes; 51 para ensaios de clubes e troças de carnaval; 28 pedidos de dispensas de serviço por questões de saúde; 8

Secretaria de Segurança Pública, petições estas que versavam desde a abertura de barracas de prenda até o funcionamento de centros espíritas e seitas africanas, apenas 16 foram realizadas por mulheres, das quais 4 se referiam a centros espíritas e 3 ao funcionamento de seitas africanas, como pode ser evidenciado no Quadro 6, dado que nos permite apontar um baixo número daquelas que se predispunham a enfrentar os olhos dos agentes da SSP para peticionar a regulamentação de suas casas de culto.

Quadro 9 - Petições realizadas por mulheres entre os meses de janeiro e fevereiro de 1932

Nome	Pedido de funcionamento	Data
Francisca Lacerda	Pensão “Lacerda”	19 de janeiro de 1932
Deolinda Adriana dos Santos	Centro Espirita João Batista	19 de janeiro de 1932
Jenny (Genny) Troun	Pensão Boemia	19 de janeiro de 1932
Filonila Fernandes de Araujo	Troça Carnavalesca Mixta Quitadeiras de São José	20 de janeiro de 1932
Regina Slanckoviff	Pensão Chrystal	21 de janeiro de 1932
Maria Julia do Nascimento	Maracatu Elefante	25 de janeiro de 1932
Ranna Fretter	Pensão Monte Carlo	25 de janeiro de 1932
Maria das Dores e Silva	Seita Africana Senhor do Bomfim	27 de janeiro de 1932
Joanna Baptista dos Santos	Centro Africano S ^a Sta. Anna	27 de janeiro de 1932
Josefa de Holanda Cavalcanti	Casa de cômodo	29 de janeiro de 1932
Noemia Cesar da Almeida	Troça Carnavalesca Mixta Missangueiras da Boa-Vista	5 de fevereiro de 1932
Berta Yourovitzky	Pensão Central	6 de fevereiro de 1932
Maria Celina de Albuquerque	Seita Africana Santo Antonio	8 de fevereiro de 1932
Barziliana Neves Silva	Centro Espirita Caridade e Luz	12 de fevereiro de 1932
Maria Isaura de Moura	Centro Espirita Luz e Guia	25 de fevereiro de 1932
Tercia Pereira da Silva	Centro Espirita Amôr, Luz e Caridade	29 de fevereiro de 1932

Fonte: Elaborado pela autora (2022), com base no acervo da Secretaria de Segurança Pública

A agência do SHM em muito contribuiu com a repressão aos terreiros, na medida em que autorizava ou desautorizava as casas de culto com base em seus próprios critérios. Os exames psiquiátricos, o controle das atividades e dos cultos nos terreiros, a autorização da repressão policial, a patologização do transe mediúnico e a criminalização das práticas de cura dos babalorixás e ialorixás são entendidas neste estudo como formas de opressão que acometiam os centros espíritas e, em especial, as casas de culto afro-brasileiros, se considerarmos que o pensamento psiquiátrico da época, influenciados pelos trabalhos de Cesare

pedidos de dispensas de serviços militares; 13 pedidos para funcionamento de centros espíritas; 7 pedidos para funcionamento de seitas africanas; 12 para ensaio de maracatus; 3 avisos de furtos e devoluções de objetos apreendidos; 23 relacionadas a mercadorias; 21 para nomeações, transferências e exonerações de cargos; 3 pedidos para funcionamento de parques; 7 pedidos de passagens para viagens; 12 solicitações de férias e pagamento de salário; 1 pedido de retirada de prostitutas de determinadas ruas; 1 pedido de devolução de um menor ao convívio com a mãe; 1 exclusão de acusação em julgamento; 1 retificação de cobrança de impostos; 1 pedido de instrução militar; 6 não identificáveis pelo estado da documentação.

Lombroso⁶⁵, partiam do pressuposto, baseando-se em características físicas, que negros e mestiços tinham maior propensão à degeneração mental e possuíam capacidade intelectual inferior. Tem-se, então, um órgão que, ao fiscalizar, investigar e regulamentar as atividades dos terreiros, acabou por definir uma linha que dividiu os terreiros em legítimos – e, por isso, protegidos – e ilegítimos – passíveis de serem perseguidos e criminalizados. Assim, conforme Maggie (1992), a perseguição aos terreiros, em especial aos de Pernambuco, não foi ilimitada. Determinadas casas de cultos foram protegidas pelos intelectuais locais e distinguidas dos centros em que se afirmava serem espaços de enganação e charlatanismo (SILVA, 2018).

Entretanto, é necessário nos atentarmos não somente ao lado do SHM nesta relação com os terreiros, mas ao próprio papel dos babalorixás e ialorixás, bem como seus interesses nesse vínculo. Terreiros como os de Adão, Artur Rosendo, Apolinario Gomes da Mota, Manuel Anselmo Reis Hipolito e Oscar Almeida gozavam de significativo prestígio e notoriedade junto ao SHM e, por consequência, dentro da comunidade candomblecista, assim como atuavam diretamente na definição de questões próprias da atuação do Serviço de Higiene Mental frente aos terreiros. Para ilustrar essa situação, em 1935 ficou acordado entre a Secretaria de Segurança Pública e o SHM que os terreiros poderiam realizar no máximo 18 toques, ou seja, festas públicas, durante o ano. Para tanto, foi definido um calendário com as datas de cada toque, calendário este que foi elaborado pelo babalorixá Manuel Anselmo, tomando como padrão os toques realizados em seu próprio terreiro. Tal mudança não foi recebida com bons olhos por outros líderes religiosos – não sem razão, visto que cada terreiro possuía suas especificidades litúrgicas – como demonstrou o babalorixá Adão que se dirigiu até o SHM e formulou seus protestos ao calendário (GUERRA, 2010). Esse episódio, por seu turno, permite apontar que os próprios líderes elaboraram suas táticas no sentido de fazer sobressair sua casa de culto frente as outras casas, bem como atuaram com o intuito de modificar as políticas do SHM em prol do funcionamento de seus terreiros.

Essa intrincada aliança, de acordo com Menezes (2005), diminuiu as perseguições sofridas pelos terreiros registrados, permitindo, assim, que a vida cotidiana dessas casas de culto aos orixás pudessem seguir com relativa tranquilidade, ainda que as formas de opressões já citadas neste estudo permanecessem na ordem do dia. Com vistas a fortalecer as alianças com os intelectuais do SHM, algumas lideranças religiosas sequer esperavam as visitas esporádicas dos técnicos e convidavam-nos para as festividades públicas do terreiro, como pode ser

⁶⁵ Cesare Lombroso (1835-1909) foi um psiquiatra, higienista, criminologista, antropólogo e cientista italiano.

evidenciado nos convites por parte de Artur Rosendo evocados nos estudos de Gonçalves Fernandes (1937, p. 21-22):

Illmo. Sr. Dr. Ulisses Pernambucano. Venho por meio desta comunicar ao Dr. Que tendo de realizar hoje um toque em meu terreiro, com alta consideração convido o Dr. e a família afim de assistir ao referido toque. Sem mais e as ordens. Do Cdo. E Odo. (a) Artur Rozendo Pereira.

O terreiro de Maria Oyá foi uma dessas casas de culto visitadas pelos técnicos do SHM, a exemplo do que pode ser constatado no relatório direcionado ao SHM do auxiliar técnico, Pedro Cavalcanti, discípulo de Ulysses Pernambucano, que assim relata sua visita ao terreiro da ialorixá:

Esta seita deu uma festinha na noite de 18 e tarde de 19, em homenagem a Santa Bárbara. O toque esteve animado, decorreu na maior ordem e logrou a presença de grande número dos filhos de Mãe Maria. Enquanto lá estive não houve nenhuma “queda” de santo. [...] O Pegí de Mãe Maria não se diferencia dos que vimos noutros terreiros. Não tem “santo” de volta. Pai Rosendo, de quem Mãe Maria é filha, estava na festa e, a meu pedido, mostrou-me o aguiari da Costa pelo qual enjeitou dois contos de reis. O aguiari livra de todos os perigos aqueles que o trazem debaixo do braço direito. Mas não só livra como dá sorte também (FERNANDES, 1937, p. 97-98).

Percebe-se que, aos olhos do auxiliar técnico, o terreiro de Maria Oyá resguardava semelhanças com outras casas visitadas pelo SHM e que, além disso, os técnicos nutriam profundo interesse em seus relatórios na “queda de santo”, ou seja, no fenômeno da possessão. A festividade pública do terreiro da ialorixá contava ainda com a presença de um contingente de adeptos significativos, inclusive do babalorixá Rosendo que, solicitadamente, dialogou com Pedro Cavalcanti. Conforme ressaltado por Fernandes (1937), as intrigas e oposições entre os terreiros se faziam presentes, em uma espécie de competição frente ao prestígio do SHM, contudo, percebe-se que tal cenário não era evidenciado na relação entre Maria Oyá e Artur Rosendo que, mesmo fazendo parte do seletto grupo de terreiros protegidos pelo SHM e, por isso, passíveis de serem enredados por esse contexto competitivo, ainda mantiveram relações de pai e filha de santo. Há que se ressaltar ainda a complexa relação de trocas de benefícios entre membros do SHM e lideranças dos terreiros, visto que, de um lado, as casas de culto podiam funcionar de portas abertas e sem a interferência *violenta* da polícia, ao passo em que os membros do Serviço de Higiene Mental poderiam adentrar e imiscuir-se do cotidiano do terreiro, realizando seus estudos.

Ressalta-se também que, mesmo diante da possibilidade de solicitar permissões junto ao SHM para fazerem seus terreiros funcionarem, muitos babalorixás e ialorixás pediam

autorização para realizarem ensaios de maracatu⁶⁶ e troças carnavalescas que serviam de “disfarce” para as atividades desenvolvidas no âmbito do terreiro. Talvez por necessidade de maior privacidade ou para não chamar atenção da vizinhança e da polícia em ocasiões religiosas não combinadas previamente com o SHM, Maria Oyá – assim como Artur Rosendo e seu Maracatu São João (ver Anexo C) – solicitou no ano de 1933 a permissão para ensaiar durante todo o ano o Maracatu Africano Baiano, com sede também à rua da Mangabeira, nº 137, no bairro de Campo Grande (ver Anexo D). Como bem nos aponta, Alves (2018), mesmo antes do período de fechamento dos terreiros em Pernambuco, o controle das casas de culto afro-brasileiro se fazia presente e, como o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá não possui tradição de maracatu⁶⁷, o pedido de Maria Oyá para ensaio do Maracatu Africano Baiano pode ser entendido como uma tática para camuflar os cantos e os ritmos dos instrumentos que cadenciavam seus ritos religiosos sem, com isso, chamar a atenção da vizinhança e da polícia, ou perder o crédito que detinha com o SHM.

Além das petições mencionadas, a própria Maria Oyá participava de reuniões promovidas pelo SHM, como pode ser evidenciado por meio de edição do periódico *Diário de Pernambuco* (1937) (ver Anexo E). Mais uma vez se faz necessário evidenciar este dado do percurso formativo de Maria Oyá, visto que a partir de seus conhecimentos sobre o aparelho jurídico e sobre o funcionamento do SHM, a ialorixá se colocava enquanto representante de seu terreiro diante das autoridades e intelectuais da época. A aludida reunião contou com o comparecimento de 39 líderes religiosos das seitas africanas da capital pernambucana e teve como principal resultado a eleição de uma comissão de cinco lideranças que viriam a dar parecer e orientar o funcionamento dos terreiros. Estiveram presentes também Jayme Santiago, à época secretário da Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas, representantes da Delegacia de Ordem Social e jornalistas.

O principal objetivo, segundo o presidente da reunião, Pedro Cavalcanti, era promover maior união entre os líderes religiosos e deles com a Assistência a Psicopatas. O critério de escolha para a comissão foi a senioridade dos membros e sua competência como gerentes das casas de culto, que julgariam, também, a conveniência de abrir novos terreiros. Dentre os cinco líderes, somente uma mulher, Maria Fortunata, foi eleita, seguida de Apolinário Gomes, Oscar de Almeida, Antonio Sampaio e Artur Rosendo. Percebe-se, com isso, que as lideranças

⁶⁶ Os maracatus são manifestações culturais da música pernambucana afro-brasileira. É formada por uma percussão que acompanha um cortejo real. Os maracatus podem ser classificados como de Baque Virado ou Maracatu de Nação e Maracatu de Baque Solto, também conhecido como Maracatu Rural.

⁶⁷ No Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá impera o coco de roda, que pode ser entendida como uma dança de roda e também como um ritmo característico da região Nordeste do Brasil.

masculinas estavam em evidência à época e que Rosendo, babalorixá de Maria Oyá, detinha prestígio entre esses líderes, o que pode ter rendido à ialorixá estima entre as demais lideranças e boa reputação entre seus iniciados, por ser ela filha de santo de Rosendo.

Outra faceta da atuação do SHM merece atenção neste estudo e diz respeito ao primeiro Congresso Afro-brasileiro, realizado na cidade do Recife⁶⁸, entre os dias 11 e 15 de novembro de 1934. O desenvolvimento deste congresso resguarda elementos que conduzem à reflexão sobre o contexto em que se deu a formação de Maria Oyá durante os anos em que permaneceu à frente de sua casa de Candomblé. Ainda que desenvolvido sob a liderança de Gilberto Freyre, as reuniões da comissão organizadora do congresso se davam em uma das salas da Assistência a Psicopatas, sob a presidência de Ulysses Pernambucano. Para além do espaço físico e do papel desempenhado por Pernambucano, ao mediar a relação entre os terreiros, o Estado e a polícia, o SHM fomentou a idealização do congresso e os debates neles produzidos. O congresso reuniu ainda diversos autores e pesquisas, o que permitiu o encontro de ideias antes isoladas e fragmentadas, conforme sustenta Rossi (2011). Ainda segundo o autor,

[...] o Congresso Afro-Brasileiro de Recife tornava nítido os numerosos esforços que estavam sendo feitos no sentido de se minimizar e relativizar as explicações biologizantes das relações raciais no Brasil, de outro lado, explicitava também as dificuldades de se desvincular dessas explicações, assim como das visões e representações do negro em que, mesmo quando pensado em chave cultural, ele não deixava de aparecer como integrante de um grupo fiscalizável (ROSSI, 2011, p. 166).

Ainda que diante do caráter pioneiro do primeiro Congresso Afro-brasileiro e de sua tentativa em se afastar de concepções biológicas, permaneciam as raízes que consideravam o elemento negro, suas práticas e crenças como necessitantes de toda sorte de intervenções científicas, médicas e policiais. Mesmo que o congresso tenha representado uma guinada analítica que colocou o negro como objeto de investigação mais sociológica e cultural do que biológica, a forma que foi pensado e elaborado possuía evidentes contornos biologizantes, com a permanência de um modelo médico-psiquiátrico que buscava tutelar os afro-brasileiros (ROSSI, 2011). Resguardadas as críticas, é preciso enfatizar que a experiência do primeiro Congresso Afro-brasileiro se deu em meio ao governo getulista que em muito contribuiu, antes

⁶⁸ Intelectuais como Edison Carneiro, pleitearam a realização do Congresso em Salvador, sob o argumento de que a cidade era berço da cultura “afro-brasileira”. No entanto, outro grupo, do qual se destaca Ulysses Pernambucano, defendia a sua realização em Recife, cidade onde os primeiros estudos sobre a cultura negra teriam se desenvolvido com maior afinco. Recife ganhou a disputa em 1934. A segunda edição do congresso, por seu turno, foi realizada em Salvador, no ano de 1937. Pela significância e participação das lideranças religiosas recifenses, tomamos como análise somente o primeiro Congresso Afro-brasileiro.

mesmo do Estado Novo, com os mecanismos da repressão às religiões afro-brasileiras. A psiquiatria brasileira, de modo geral, estava impregnada por tendências eugênicas que enxergavam no elemento negro – e nas suas religiosidades – graves entraves para a saúde pública. Assim, em meio a um cenário, que em uma análise mais superficial poderia parecer improvável, o primeiro Congresso Afro-brasileiro pode ser entendido como aquele que, em nível nacional, pôs em evidência o povo de santo como parte constituinte da cultura brasileira.

O Congresso no Recife teve também um caráter interdisciplinar, reunindo desde intelectuais nacionais e estrangeiros – dentre eles antropólogos e psiquiatras – até babalorixás e ialorixás dos confins recifenses. A participação destas lideranças religiosas recifenses foi viabilizada com a atuação do médico Ulysses Pernambucano e do SHM. Como pode ser observada na própria programação do evento, os babalorixás participaram mostrando seus terreiros, seus cantos e suas danças aos participantes do congresso. Tendo início no Teatro Santa Isabel, no centro do Recife, no dia 11 de novembro de 1934, às 15 horas, houve uma sessão de abertura com a apresentação de trabalhos proferidos por Pernambucano, que teceu apontamentos sobre seus estudos etnográficos, que tinham como objeto de estudo o negro, cujo título “Doenças mentais entre os negros de Pernambuco” demonstrou o que já tinham abordado sobre a permanência do caráter biologizante do congresso em relação ao negro brasileiro, bem como a premissa de um modelo médico-psiquiátrico que buscava atribuir aos cultos afro-brasileiros um caráter patológico de suas práticas. Às 20 horas, os participantes se deslocaram para o terreiro de Pai Anselmo, onde houve um toque aos orixás, pedindo proteção e bênçãos para o evento.

A dinâmica de convidar os partícipes para toques em determinados terreiros foi uma das tônicas do congresso. No dia 13, foi a vez do terreiro do babalorixá Pai Oscar, localizado no bairro de Campo Grande, Recife. No dia 15, Artur Rosendo, em Água Fria, abriu as portas de sua casa de culto para os congressistas. Nesse contexto, pode-se afirmar que o evento colocou em contato as práticas religiosas e os estudos sobre os afro-brasileiros, situando o congresso enquanto espaço de reforço da identidade negra em terras brasileiras. Lideranças religiosas, a exemplo de Anselmo, Oscar de Almeida e Artur Rosendo, considerados à época como babalorixás de grande influência, colaboraram com a realização do Congresso. Pai Adão foi o único que não participou do evento, ainda que tenha frequentado algumas reuniões de preparação do congresso, sob a justificativa de que os outros babalorixás não eram lideranças legítimas, visto que não tiveram suas iniciações na África, como ele. Entretanto, para os demais babalorixás, o Primeiro Congresso Afro-brasileiro do Recife foi visto como experiência que colocou em perspectiva a cultura africana.

Ainda que parte dos intelectuais e da própria imprensa pernambucana tenha visto com maus olhos a realização do evento, como bem evidenciado por Paz (2007) e Silva (2018)⁶⁹ em seus estudos, o congresso foi visto nas páginas de jornais fluminenses e paulistas com entusiasmo. No periódico *A Noite* (1934, p. 3), o encerramento do certame é anunciado nas páginas dos jornais, e que foi realizado um banquete com “quitutes africanos”, a exemplo do acarajé, inhame com mel, cocadas e beiju, servidos por “senhoritas da melhor sociedade, vestidas com panno da Costa, à moda bahiana”. Em edição do *Correio de S. Paulo* (1934, n.p.), o congresso é descrito como “acontecimento social e artístico dos mais interessante para os meios culturaes brasileiros”, classificado ainda pelo jornal como o mais brasileiros dos congressos que já se reuniram no País. O elemento negro da sociedade brasileira é visto pelo periódico como sendo estudado de maneira mais imparcial pelos cientistas e artistas, o que, segundo o *Correio de S. Paulo*, levou à melhor compreensão acerca do negro e sua ancestralidade. No mesmo jornal, o congresso foi visto como interessante para a “reabilitação da raça negra entre nós, secularmente explorada e ignorada em suas manifestações de character” (1934, n.p.).

O advogado e jornalista Mário Carneiro do Rego Mello publicou uma coluna no *Jornal Pequeno* (1934, n.p.), afirmando que após a reunião do congresso afro-brasileiro – visto pelo jornalista como iniciativa de honra para Pernambuco – se viu imerso no ensejo de assistir a um “xangô” e “penetrar nesse misticismo dos negros”. O terreiro de Pai Anselmo foi a casa de culto visitada por Mário Mello, que obteve do próprio babalorixá explicações de sua religiosidade, em uma clara demonstração de convencimento “da pureza de sua religião quanto um sacerdote católico ou um pastor protestante das suas”. O autor ainda pontua que não podia compreender como o Código Penal poderia punir a prática religiosa africana, sem distingui-lo da “baixa magia”, o que nos permite aludir a clara divisão entre os terreiros considerados legítimos e os praticantes do “baixo espiritismo”. Finaliza sua coluna afirmando que cada um deve ser livre para seguir a religião que acredita. O fragmento de texto de Mello nos conduz à reflexão de que Maria Oyá estava imersa em um contexto que, resguardado o caráter patologizante e tutelar da agência médica, fomentou a afirmação do elemento negro na sociedade brasileira como parte de sua identidade e buscou imiscuir-se da religiosidade afro-brasileira em uma perspectiva que se aproximava *pari passu* de análises sociais e culturais, em detrimento das de caráter biológico.

⁶⁹ Como exemplo, Paz (2007) aponta que José Correia Leite, dissidente da Frente Negra Brasileira e um dos fundadores da Frente Negra Socialista, em 1940, teceu diversas críticas negativas em relação às duas edições do Congresso Afro-brasileiro. Silva (2018), por meio da matéria “A Repressão dos Xangôs”, publicada na *Revista Fronteiras*, edição de janeiro-fevereiro de 1938, destacando que o congresso foi associado a movimentos comunistas, assim como foi questionado pela posição que os terreiros ocuparam no evento.

Vale ressaltar ainda que, embora as lideranças masculinas fossem as mais citadas em se tratando da cena candomblecista pernambucana dos anos de 1930, como já apontamos, as mulheres também galgaram espaços mais significativos nesse contexto. Maria Fortunata, por exemplo, além de ter sido uma das representantes eleitas para a comissão de lideranças que viriam a dar parecer e orientar o funcionamento dos terreiros junto ao SHM, em 1937, também abria suas portas para que o jornalismo pernambucano pudesse perscrutar aspectos das cerimônias que se davam em seu “xangô”, como pode ser percebido em edição do periódico *Diário da Manhã* (1933, p. 7):

Quando o nosso automóvel entrou na estreita e miserável viella que nos haviam indicado, o pequeno grupo que se agglomerava em frente ao barracão da preta Fortunata voltou-se inteiramente para nós, sem, porém, demonstrar a surpresa que esperavamos pela nossa súbita chegada. [...] Entretanto, a fraca curiosidade dos olhares desmentia completamente as nossa conjecturas. E que aquella gente ja está habituada a taes visitas.

A rua onde estava assentado o terreiro de Fortunata foi descrita pelo jornal como uma miserável viela, repleta de casebres de taipa com a qual a casa da ialorixá contrastava enormemente, devido aos seus adornos e à melhor qualidade da construção, o que nos permite apontar que as atividades com o terreiro proporcionaram a Fortunata, uma mulher negra assim como Maria Oyá e tantas outras ialorixás, melhores condições de sustentarem seus ambientes domésticos. Quando comparada a outros pais de santos assistidos pela equipe de repórteres, Maria Fortunata é descrita como mais preguiçosa em suas danças. O jornal ainda aponta que era ela, a ialorixá, que autorizava e desautorizava a participação dos sujeitos nas cerimônias e nos cantos, o que demonstra o poder detido por essa mulher e a ênfase dada a ele pelo periódico.

À Mãe Bahiana, do bairro do Pina, é dedicada uma extensa matéria do jornal *Diário da Manhã* (1936). Alfabetizada, Mãe Bahiana é tida pelo jornal como uma mulher firme, que lê os jornais e está “sempre em dia com o mundo do xangô”. Seu terreiro era frequentado por pessoas pobres e negras, de profissões menos prestigiadas, descritas como “pacatas e atemorizadas ‘dos espíritos’” pelo periódico. Foi justamente em meio a esse terreiro de chão batido que a Fortunata Maria da Conceição viveu seus 115 anos, conforme destaca o jornal. Com risada larga e a sabedoria de mais de um século vivido, Mãe Bahiana, como ficou conhecida, ousava discordar, inclusive, do famoso Pai Adão, no que diz respeito às origens do Maracatu, não escondendo sua segurança e desembaraço ao corrigir, segundo suas crenças, o babalorixá já falecido. Ambas as matérias demonstram que as mulheres, dentro da cena candomblecista pernambucana dos anos de 1930, conquistaram seus espaços e fizeram deles o mote para a sobrevivência de seus cultos.

Assim, Maria Oyá, que foi iniciada no Candomblé em meio a um conturbado contexto de perseguição ao seu babalorixá, atravessou parte da década de 1930 como uma prestigiada ialorixá, que mantinha relações estreitas com o Serviço de Higiene Mental. Para tanto, precisou passar pelos ritos iniciáticos, receber a autoridade diante do sagrado e dos homens, se submeter a exames junto aos médicos psiquiátricos, realizar petições, disfarçar seu terreiro de maracatu, participar das reuniões do SHM e receber seus técnicos em sua casa de culto, no que, parafraseando, Certeau (2014), podemos denominar de “engenhosidades” acionadas por aquela que poderia ser considerada fraca no sentido de tirar partido do forte. Retomando o conceito de tática, mediante as ações de Maria Oyá somos levados a considerar o caráter político de suas práticas cotidianas que se fizeram resistir em prol da circulação de seu axé. Contudo, os anos de 1930 estavam chegando ao fim e próximo a essa finitude, veio o ano de 1937, período em que se inicia o Estado Novo e que fez recair sobre o terreiro de Maria Oyá um crepúsculo que irá fechar por anos a sua casa de culto, como veremos a seguir.

3.2 ABREM-SE AS PORTAS DO ESTADO NOVO, FECHAM-SE AS PORTAS DOS TERREIROS

A repressão aos cultos afro-brasileiros, como apontado neste estudo, não teve início com o Estado Novo, visto que no início do século XX já se podia vislumbrar que os afro-religiosos eram tidos ora como incautos, ora como exploradores da credulidade pública, sendo, com isso, os terreiros submetidos a toda sorte de ações repressoras que iam desde a restrição de suas atividades religiosas até o fechamento de suas portas. Com a chegada de Getúlio Vargas ao poder em 1930, no entanto, tem-se o acirramento dessas práticas de repressão, uma vez que se delineava mais fortemente um projeto de construção do Estado Nacional que tinha como uma de suas premissas a modernização do Brasil. Vistos como espaços que remontavam ao atraso do País e que em muito travavam o avanço da nação rumo à modernidade, os terreiros e seus frequentadores passaram a ter sobre si os olhos atentos do aparato estatal que, por sua vez, passou a regular suas atividades. Em Pernambuco, a relação entre o Serviço de Higiene Mental e as lideranças afro-religiosas pode ser considerada como uma das maiores expressões desse cenário, tendo em vista que este órgão atuou como mediador da relação entre os terreiros e o Estado, expedindo licenças de livre funcionamento para as seitas africanas, o que se configurou em um movimento de regularizar as atividades religiosas dentro das casas de culto.

Conforme aponta Campos (2009), a partir de 1935, mediante as sucessivas greves, levantes comunistas e o crescimento das críticas ao governo de Getúlio Vargas, houve um

acirramento das práticas de repressão por parte do Estado com a decretação da Lei de Segurança Nacional e a utilização de órgãos mais eficazes, com o intuito de reprimir atividades perniciosas que levassem à degradação moral, a exemplo da atuação mais incisiva do Departamento de Ordem Política e Social (Dops). Buscava-se com isso maior propagação dos “[...] ideais da ordem, do engrandecimento nacional, da moralização dos costumes e da modernização, de higiene e da beleza da cidade” (CAMPOS, 2009, p. 304), dado que encontrou ecos no Recife. Sob o ideal de modernização da cidade e de combate às atividades consideradas à época como atrasadas e degradantes, os holofotes se voltaram mais uma vez para a afro-religiosidade.

Sob a ação de Agamenon Magalhães, nomeado como interventor em Pernambuco por Getúlio Vargas no ano de 1937, é dado início a uma campanha que desenhou os adeptos do chamado “espiritismo”, o que incluía as seitas africanas e os centros espíritas, como opositores da ordem e do progresso que se queria para a nação. Inspirado por esses ideais e embasado no Código Penal de 1890 e, posteriormente, no Código Penal de 1940, Etelvino Lins, secretário de segurança pública de Agamenon Magalhães – e adepto fervoroso do catolicismo – entre os anos de 1937 e 1945, expediu a portaria de n. 193, em 22 janeiro de 1938, que proibia o funcionamento de xangôs, catimbós e centros espíritas, baseando-se também na Constituição outorgada por Vargas de 1937, que advogava em favor da liberdade de expressão a todos os brasileiros, mas que represava as práticas viciosas que poderiam corromper e degradar as pessoas. O secretário, junto ao corpo policial da cidade do Recife, construiu um cenário de terror e perseguição que atingiu sobremaneira os terreiros e seus adeptos. Como pode ser evidenciado no texto da portaria, ainda que a liberdade e a justiça estivessem presentes nos dizeres constitucionais, o exercício religioso estava subordinado às exigências da ordem pública e dos bons costumes.

Considerando que a Constituição de 10 de Novembro assegurou, ao povo brasileiro, um regime de liberdade e justiça fortemente condicionado ao interesse colectivo;

Considerando que, no elevado proposito de dignificar a personalidade dos seus jurisdicionados, ella sujeitou o exercicio da liberdade de associação e das convicções religiosas às exigências de ordem publica e dos bons costumes (arts. 122, 4º e 9º princípios), estabelecendo, além disso o direito de subsistência de todos, pelo trabalho honesto, e constituindo este em objeto da proteção especial do Estado (ats. 136);

Considerando que essas ideias politico-sociaes, proporcionando a felicidade de todos, repeliem, decididamente, todas as praticas viciosas que corrompem e degradam as pessoas, sendo dever da autoridade combater-las, exercendo, assim, a defesa do Estado e da Sociedade;

Considerando a necessidade de cohibir, desde logo, de modo preventivo e eficiente, a indústria dos exploradores e da credulidade publica, exercida por

meio de sortilégios de toda natureza, ora a título de exótica pratica religiosa que não se compadece com a tradição brasileira, ora pela sugestão de falsos poderes psychicos;

Considerando, finalmente, que os abusos de taes praticas, constituem crimes contra a saúde pública (Codigo Penal – ats. 156 e 158) e são ofensivos à moral, segundo autorizados comentadores;

Resolve, no interesse do bem público, prohibir o funcionamento em todo o território do Estado, das seitas africanas e dos gabinetes de sciencias herméticas, de qualquer modalidade, ficando cassadas as licenças expedidas. A Delegacia de Investigações e Capturas e a Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas providenciem no sentido de ser observada rigorosamente esta proibição, fazendo apreender, em caso contrário, todos os objetos dessas práticas, que deverão ser destinados ao Museu da Directoria de Hygiene Mental do Serviço de Assistência a Psychopathas (PERNAMBUCO, 1938, n.p.).

Identificadas as práticas consideradas viciosas, quais sejam a exploração da credulidade pública e a sugestão de poderes psíquicos, foi designado às autoridades cabíveis o dever de combatê-las. Deste modo, os exploradores da credulidade pública – há muito identificados com os afro-religiosos – deveriam ser reprimidos sob a alegação de que estariam cometendo crimes contra a saúde e a moral públicas. Assim, as chamadas seitas africanas foram incluídas nesse rol de atividades e por isso as licenças expedidas pelo SHM foram cassadas e os terreiros foram proibidos de funcionar, sob pena de terem suas portas fechadas forçosamente pelas autoridades e seus objetos religiosos apreendidos. Segundo Campos (2009), uma das estratégias do Estado para marginalizar e combater essas religiosidades foi dar visibilidade à essas ações empreendidas pelo corpo policial em veículos de comunicação. Em sua análise do periódico *Folha da Manhã*, propriedade de Agamenon Magalhães, a autora aponta que eram veiculadas notícias com o objetivo de “[...] doutrinar, educar, alertar a sociedade para o mal dessas práticas, apresentadas como perniciosas e criminosas” (CAMPOS, 2009, p. 310). Nas matérias do aludido jornal, os adeptos dos terreiros eram associados à imagem de curandeiros, feiticeiros, perigosos, exploradores e malandros, bem como era comum a descrição minuciosa das apreensões realizadas nos terreiros que insistiam em funcionar mesmo com a portaria. A intenção era fornecer elementos que levariam o leitor a “[...] acreditar que os acusados são culpados, pois as provas do crime estão materializadas nos objetos” (CAMPOS, 2009, p. 31).

A pesquisa documental realizada na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional dá conta de um cenário semelhante. As matérias selecionadas revelam um clima social de combate aos terreiros, suas lideranças e seus adeptos, em que a polícia era mostrada como o braço eficiente do Estado na repressão dessas práticas viciosas e corruptoras da moral e dos bons costumes. Poucos dias após a expedição da portaria de Etelvino Lins, por exemplo, o periódico *Diário da Manhã* (1938), em extensa matéria, intitulada “Xangô, babalorixá e policia”,

descreveu as ações da Delegacia de Investigações e Capturas que em pouco tempo de diligência constataria “coisas verdadeiramente revoltantes”. Tratava-se justamente das apreensões feitas na casa de Artur Rosendo. Além de descrever o ambiente do terreiro, os objetos e animais ali encontrados, o jornal deu ênfase à etnia à qual pertenciam alguns dos adeptos religiosos ao apontar que Rosendo era secretariado pelo “preto Damião José da Costa”. O babalorixá foi descrito como um elemento perigoso e acusado de matar uma mulher, de nome Maria Roxinha, episódio que teria como mote o fato de a mulher ter faltado a uma sessão solene no terreiro, segundo o jornal.

A matéria cita as perguntas feitas pelo repórter do jornal a Damião José da Costa sobre a finalidade das danças e animais a serem mortos nos ritos religiosos, ao que Damião responde ser em homenagem ao “santo”, assim como para comer a carne do animal com “satisfação e alegria”. Em seu relato, Damião afirmou que não havia nada de mau nessas atividades do terreiro e que aqueles que não seguiam os verdadeiros preceitos religiosos deveriam ser encarcerados “até ficarem ensinados”, afirmando ainda que “há muito xangô em Recife que só serve para fazer o povo perder a cabeça”, em uma evidente tentativa de diferenciar as atividades do terreiro daquelas práticas consideradas verdadeiramente perigosas. Contudo, as declarações de Damião José da Costa não pareceram suficientes para abonar a conduta dos adeptos do terreiro de Rosendo. O delegado de Investigações e Capturas responsável pela diligência, de nome João Roma – que na cidade do Recife se tornou um reconhecido delegado no contexto de repressão às casas afro-religiosas – foi colocado em contraponto aos dizeres de Damião nas páginas do jornal. O delegado destacou que algumas casas, localizadas sobretudo nos subúrbios da cidade, provocavam risos com seus bonecos, espetos e bodes pretos, enquanto outras eram motivos de revolta mediante o uso de imagens de santos católicos. Para o delegado, tal prática se configurava em uma profanação aos sentimentos católicos ao promover a

[...] invocação do nome de Deus para a prática de um culto em que a selvageria predomina, a superstição sobressalta, para suggestionar o espirito dos fracos e servir de vehiculo para casos degradantes, em que a moral desaparece e tudo se justifica à sombra das rigorosas determinações do tal PAE DE TERREIRO (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938, p. 8, grifos do autor).

Segundo o periódico, o delegado João Roma se mostrava disposto a prosseguir em sua campanha saneadora, citando ainda que o delegado detinha uma relação de casas de xangô e catimbó que logo seriam cercadas e os seus adeptos processados conforme a lei, enfatizando ainda o papel da imprensa nesse processo de saneamento moral. Percebe-se que as autoridades recifenses empreenderam esforços significativos para investigar os terreiros, apreender seus objetos sagrados, investigar e culpar qualquer pessoa que estivesse envolvida com as casas de

culto. Vale ressaltar também que o depoimento de um dos auxiliares da polícia presente na referida diligência é revelador do caráter racista dessas ações policiais. Ao tomar conhecimento do relato de Damião José Costa, o auxiliar afirmou que “esse preto ou é otário e não entende nada de xangô ou então é ‘CRAK’ e está bancando intelligencia para os jornalistas e para a policia” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938a, p. 8). Por fim, seguiu-se no jornal uma lista dos terreiros fechados pela polícia por se encontrarem em funcionamento, dentre as quais podem ser citadas, além da casa de Artur Rosendo, outras casas lideradas por importantes lideranças do Candomblé pernambucano à época, a exemplo do terreiro de Pai Adão e de Apolinario Gomes da Mota, bem como a casa de culto de Maria Oyá.

Em outra matéria do Diário da Manhã (1938b, p. 2), os adeptos das seitas africanas são descritos como “praga de exploradores que infesta a cidade e os subúrbios, como se estivéssemos em algum reduto africano”. Assim como no caso de Damião, o babalorixá Luiz de França e a ialorixá Maria Annunciada da Conceição são tidos como “preto” e “preta” que se encontravam em distintos terreiros de Candomblé em pleno funcionamento. Percebe-se ainda que o autor da matéria parece contrafeito ao fato de que os afro-religiosos infestem a cidade e transformem o espaço citadino em um refúgio africano. Tomando como exemplo ambas as matérias do Diário da Manhã, pode ser percebido o destaque que foi dado à cor dos investigados Damião Costa, Luiz de França e Maria Annunciada. Fosse “otário” ou “crak”, Damião era preto e isso parecia importante para o auxiliar. A mesma ênfase é dada à cor de Luiz de França e Maria Annunciada, o que nos conduz a afirmar que, ao dar destaque à cor do investigado, as matérias parecem carregadas de um tom pejorativo, que procurava relacionar o pertencimento racial do investigado ao fato de ele ser culpado pelo suposto crime. Tais sujeitos, segundo desvela o jornal, ao “africanizar” a cidade estariam praticando um mal contra os cidadãos e, por isso, deveriam ser reprimidos pelas autoridades policiais.

Vale apontar que em ambas as matérias é dito que os terreiros cercados evitavam produzir atividades – como o canto e o toque de instrumentos musicais – que alarmassem as forças policiais, tática já conhecida entre os terreiros dentro e fora do território pernambucano. A casa de Luiz de França detinha, inclusive, uma placa na entrada de suas dependências com o letreiro “Fechado por ordem da polícia”, o que foi considerado pelos policiais como um artifício para despistar a atividade que “estava rolando melhor do que antes da ordem de proibição da Secretaria da Segurança Pública” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938b, p. 8). Assim, percebe-se que mesmo diante da portaria e da ação policial de Pernambuco, sobretudo a recifense, que não poupou esforços no sentido de erradicar os terreiros e seus adeptos da cidade, muitos terreiros se valeram de antigas táticas para continuarem funcionando às escondidas.

Em contraponto a esses “malfeitores”, tem-se a exaltação dada à ação da polícia e ao empenho do delegado em permanecer na linha de combate aos exploradores da credulidade pública, enquanto eficientes instrumentos no combate aos terreiros. Nesse cenário, a afro-religiosidade foi tratada com escárnio e a ela foi delegada a imagem de selvageria, clandestinidade e profanação à religiosidade católica, o que se configurava em desrespeito à expressão de fé presente na maioria dos lares brasileiros. Aos terreiros foi imputada a alcunha de ambiente onde predominava a superstição e a corrupção de espíritos fracos. O líder do terreiro, por seu turno, era tido como um sujeito perigoso e rígido, capaz de castigar e matar uma pessoa que não seguisse à risca suas determinações. Nomes e fotos das lideranças religiosas, assim como os endereços dos terreiros eram metodicamente informados em um movimento que parecia buscar constranger os denunciados, marginalizar seus ritos religiosos e condenar sua fé.

“A policia em acção contra os malfeitores” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938c); “As diligencias da policia sobre o fechamento de casas de ‘xangô’ e ‘catimbó’” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938d); “A policia na batida dos catimbozeiros” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938e); “Fechados pela policia vários ‘xangôs’” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1938); “‘Xangô’ no Arruda, busios, fitas e penas de urubu” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1938f); “A policia de costumes combate a ‘sciencia occulta’” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1939a); “Macumbeiros capturados” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1939b). Todos esses são exemplos de títulos dados às matérias de periódicos nos meses que se seguiram após a expedição da portaria do secretário de segurança pública Etelvino Lins, e que se referiam diretamente às batidas policiais realizadas nos terreiros. Assim como observou Campos (2009) em sua análise do jornal Folha da Manhã, foi possível observar que a polícia é encarada também em outros periódicos como inserida em uma intensa – e efetiva – campanha contra esses malfeitores, genericamente denominados de “catimbozeiros” e “macumbeiros” pelos redatores dos jornais. A premissa era estabelecer um cenário de guerra contra esse mal e a polícia “representava não só o aparato estatal mas também os heróis, os protetores dos cidadãos de bem” (CAMPOS, 2009, p. 312). Suas campanhas contra os terreiros eram revestidas de positividade não somente pelo Folha da Manhã, tutelado por Agamenon Magalhães, mas por outros periódicos circulantes na cidade do Recife, a exemplo do Diário da Manhã e do Diário de Pernambuco.

Em posse dos relatórios do SHM, os agentes policiais tinham informações muito mais precisas sobre todos os terreiros que em anos anteriores tiveram suas atividades legalizadas, o que, inicialmente, pode ter direcionado a força policial aos terreiros antes protegidos pelo SHM, situação que reverberou na casa de culto de Maria Oyá. Nesse contexto, os afro-religiosos

estavam submetidos não somente às denúncias da vizinhança, como era comum outrora, mas também a serem surpreendidos pelas batidas policiais. Lima (2017) sustenta ainda que, mesmo na ausência de flagrantes, eram empreendidas buscas sistemáticas pela polícia na casa do denunciado/investigado, de modo a encontrar materiais que pudessem incriminá-lo diante das autoridades. Assim, os adeptos viviam sob um clima de denúncia, investigações policiais, apreensões e prisões que, como se não bastassem as perseguições sofridas, eram expostos nas páginas dos jornais, fossem estes posses ou não do Estado. Ainda conforme o autor,

Todo o trabalho efetuado por Ulysses Pernambucano e sua equipe, Gilberto Freyre, entre outros intelectuais e artistas pernambucanos no sentido de reabilitar a imagem das ditas “seitas africanas” como religião legítima, bem como de garantir seu funcionamento legal, era então posto a baixo pelos jornais e pelo Secretário de Segurança Pública, Etelvino Lins de Albuquerque, tudo sob a tutela de Agamenon Magalhães e sua nova Constituição. O xangô pernambucano, que já era afamado em todo o Brasil como uma das formas mais originais de religião africana e testemunha das “raízes da brasilidade”, sob a interventoria de Agamenon, deveria existir agora apenas nos livros de folclore ou nas peças de museus, deveria ficar no passado (LIMA, 2017, p. 63).

Pode-se apontar que toda a ação de líderes afro-religiosos ao longo da década de 1930, a exemplo de Maria Oyá, no sentido de legitimar suas atividades religiosas e regularizar seus terreiros foi varrida durante o governo de Agamenon Magalhães. Por meio da portaria de Etelvino Lins e dos braços armados de delegados como João Roma, os terreiros e seus adeptos seriam relegados à clandestinidade, pois seus objetos sagrados foram apreendidos, folclorizados e destinados à instituições museais⁷⁰ como exemplos de práticas primitivas somente a serem observadas como parte de um passado atrasado. Muitos desses objetos foram entregues, inclusive, nas mãos de autoridades católicas pernambucanas, como pode ser evidenciado em matéria do Diário de Pernambuco (1938). Na referida matéria é relatado que a batida policial recolheu diversos materiais mais uma vez descritos como “profanadores” da fé católica e que foram entregues ao senhor Rodolpho Aureliano, presidente da Ação Católica à época.

Em se tratando desse contexto envolvendo o catolicismo, é preciso apontar que em meio ao medo do comunismo e de sua pretensa inclinação à degradação moral, medo este que se instalou de forma mais definitiva durante o Estado Novo, em Pernambuco, particularmente, houve maior aproximação da Igreja Católica com o poder local. A título de exemplificação, durante a interventoria de Agamenon Magalhães houve uma penetração massiva do movimento

⁷⁰ Em Pernambuco, muitos dos artefatos apreendidos nas batidas policiais aos terreiros durante o Estado Novo estão, atualmente, no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE), localizado na cidade do Recife.

Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica⁷¹ nas esferas de poder. O próprio Etelvino Lins era católico mariano e sua portaria estadual deixou evidente o aparelhamento do Estado com a Igreja, bem como o ideal de combater qualquer religiosidade que não fosse católica (LIMA, 2017). Assim, fortemente aliado à Igreja Católica e, portanto, defensor assíduo de seus preceitos religiosos, Agamenon Magalhães instaurou em Recife um clima de medo e autoritarismo, seguindo rigidamente os ideários do Estado Novo, tornando-se exemplo em nível nacional (LIMA, 2017).

Mesmo diante da portaria estadual baixada por Etelvino Lins e que o contexto de repressão aqui descrito já se fizesse presente, alguns terreiros procuraram maneiras de resistir. A exemplo do terreiro de Luiz de França, conforme já apontamos, algumas casas procuraram ser mais discretas, decretando a ausência de música e canto para não chamarem a atenção da polícia. Outras casas, no entanto, fosse pela fé nos orixás ou por acreditarem que esse cenário de terror não fosse atingi-las, mantiveram-se em funcionamento como de costume. Em seu relato sobre o fechamento da casa de Maria Oyá, o senhor Hildo Leal da Rosa apontou que o terreiro da ialorixá foi uma dessas casas que se mantiveram de portas abertas em sinal de resistência por sua fé.

Até onde eu sei, ela era muito respeitada, foi muito forte. No momento em que passou pelo fechamento da casa ela não se exasperou, ela não fugiu, ela não se escondeu, ela não escondeu nenhum objeto, porque sabia-se que a polícia vinha, mais cedo ou mais tarde. Campo Grande tinha muitos terreiros e já se sabia a notícia: “fecharam a casa de fulano, levaram tudo. Fecharam a casa de beltrano, levaram tudo”. É tanto que, o marido que se casará depois com Mãe Tila, filho de santo dela também, chegou para ela e disse: “dona Maria, vamos esconder as coisas porque a polícia vai levar tudo” e ela respondeu: “eu não devo nada a polícia, eu não vou esconder nada”. E aí é quando Mãe Tila, por sua própria conta esconde dois objetos que são as únicas coisas que a polícia não levou que tinham relação com a religião. De tudo o mais, foi levado pela polícia (ROSA, 2022, n.p.).

Maria Oyá era conhecida por sua força e determinação em prol de sua religiosidade. Os relatos de fechamento de outras casas de Candomblé chegaram aos ouvidos da líder religiosa que, por acreditar não ter contas a acertar com a polícia, decidiu não esconder os aparatos religiosos que poderiam ser apreendidos nas buscas policiais e, em consequência, incriminá-la conforme previsto em lei. Contudo, conforme anunciava seus filhos de santo, a polícia chegou ao terreiro no mês de maio de 1938, poucos meses após a portaria de Etelvino Lins. Na diligência policial, foram levados diversos materiais que compunham a religiosidade da casa de Maria Oyá, exceto aqueles escondidos no quintal da casa por Madrinha Tila. De acordo com

⁷¹ A Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica foi um movimento católico, fundado em 1923, pelo arcebispo de Olinda e Recife, Dom Miguel Valverde, que tinha entre seus objetivos combater ideias consideradas pagãs.

o que nos revelou o senhor Hildo Leal da Rosa, a ialorixá foi levada no carro da polícia até a delegacia mais próxima, localizada no bairro do Espinheiro, também na cidade do Recife, onde foi submetida a interrogatórios e, em seguida, liberada⁷².

No mesmo carro em que Maria Oyá foi levada, “estavam presos dois pais de santo vizinhos e quando ela chega na delegacia do Espinheiro estavam lá mais duas filhas de santo dela [...]” (ROSA, 2022, n.p.). Pode-se apontar que a ialorixá foi submetida a uma situação violenta ao ter sua casa vasculhada, seus objetos sagrados apreendidos e por ter sido conduzida à delegacia em uma viatura policial em companhia de outras lideranças religiosas do entorno. Segundo nos conta a senhora Maria do Carmo de Oliveira, ainda que não tenha ficado reclusa na delegacia e tenha sido liberada após prestar esclarecimentos, por ter sido submetida à humilhação pública de ser levada em um carro da polícia, Maria Oyá afirmava que havia sido presa, o que impactou sua relação com os orixás e, segundo os xambazeiros, abreviou sua vida.

[...] ela revoltou-se, religiosamente falando, quando foi detida. Tia Tila sempre contava isso, minha mãe também, que ela dizia que nunca mais ela iria abrir o terreiro porque não foi Oyá que foi detida – quer dizer, ela não dizia nem detida, dizia que ela foi presa – não foi Oyá que foi presa, foi ela [...] eu acredito que ela teria tido uma depressão e por conta disso, faleceu, muito nova por sinal. [...] não é nem pelo fechamento do terreiro em si, porque Tia Tila conseguiu resgatar algumas coisas, escondeu no quintal, ela contava isso, a espada de Iansã de Maria Oyá, se eu não me engano, o altar de Exú, alguma coisa assim que ela conseguiu esconder da polícia. Mas o que conta a história é que a grande problemática dela foi ter sido presa e ela morreu de vergonha porque tinha muito isso, ainda hoje a gente escuta algumas pessoas dizerem assim “olha, se você for presa, não me chame não, viu? Porque eu jamais vou colocar os meus pés em uma cadeia, jamais vou me posicionar na frente de um delegado para que você saia”, gente de antigamente. Então, por conta disso, o que se ouviu muito falar era isso, ela caiu num desgosto, vamos dizer assim, que hoje a gente chamaria de depressão, a tal ponto que morreu muito nova, com 39 anos, ou com alguma coisa assim, exatamente por toda essa consequência (OLIVEIRA, 2022, n.p.).

Maria Oyá, fosse pelo receio de ser novamente detida ou por ter se consternado mediante sua “prisão”, resolveu interromper as atividades de sua casa de maneira definitiva. Conforme sustenta o senhor Juvenal Ramos em seu relato, a detenção “[...] causou nela um desgosto tremendo, porque ela acreditava tanto nos Orixás e eles não defenderam ela desse empecilho e a levaram presa” (RAMOS, 2022, n.p.). A ialorixá acreditava que sua orixá, Oyá, a defenderia da força policial e protegeria sua casa da pilhagem e fechamento. Ao se ver imersa

⁷² Realizamos junto ao acervo do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE) uma pesquisa para encontrar o prontuário de entrada de Maria Oyá na delegacia, contudo, a referida documentação não foi localizada. Os relatos orais também não apontaram para a localização exata da delegacia para onde a ialorixá foi levada. Têm-se conhecimento apenas que ficava localizada no bairro do Espinheiro, localidade próxima ao bairro de Campo Grande.

em uma situação que a envergonhou publicamente, pode-se inferir que Maria Oyá estremeceu sua relação com o sagrado, sendo conduzida a um estado que, atualmente, é interpretado pelos xambazeiros como depressivo e que posteriormente levou ao seu falecimento no ano de 1939. Em conformidade com a narrativa do senhor Hildo Leal da Rosa, com a casa fechada, tanto a família consanguínea, quanto a família de Santo de Maria Oyá foi dispersa pela cidade.

[...] com o fechamento do terreiro e morte de Maria Oyá, a família vai se dispersar pela cidade. [...] Quase toda a família, a família da irmã de Maria Oyá e Maria do Carmo, que a gente chama de Madrasta, a família toda vai viver na rua da Lama, no Cordeiro, e só vai retornar pra cá quando Mãe Biu reabre o terreiro na década de 50 (ROSA, 2022, n.p.).

Percebe-se, com isso, que a ialorixá era o agente simbólico que mantinha a unidade familiar, fosse ela de sangue ou religiosa. Com a intervenção da polícia nas atividades do terreiro, o que acontece é um rompimento desse elo que encontrava no sagrado o seu principal fundamento. A família, que tinha no bairro de Campo Grande seu local de morada, se dispersou pela cidade do Recife e só se reuniu novamente com a agência de Mãe Biu e Madrinha Tila pela reabertura do terreiro, como veremos adiante. Cenário semelhante parece ter se dado com Fortunata Maria da Conceição, conhecida como a Baiana do Pina. Em matéria sobre a morte da ialorixá no periódico *Jornal Pequeno* (1943), Fortunata Maria da Conceição era conhecida por sua ascendência africana e por ser a mulher mais popular das redondezas devido ao seu terreiro. Na curta matéria, o jornal afirma que Baiana do Pina teve suas atividades religiosas proibidas pela polícia, o que fez com que desaparecessem os seus admiradores e frequentadores do terreiro.

Assim como ocorreu com Maria Oyá, a família de santo da Baiana do Pina foi dispersa pela cidade em decorrência do fechamento de seu terreiro. Pode-se afirmar que ao fechar as portas das casas de cultos dessas mulheres, as autoridades responsáveis fecharam também as portas do direito à afetividade, visto que romperam a ligação delas com suas famílias. Tiraram delas também o sustento de suas casas, uma vez que as atividades religiosas eram também um meio de subsistência. A matéria do jornal denota ainda o desprestígio e abandono pelos quais as lideranças afro-religiosas passaram diante da criminalização de suas práticas sagradas. Segundo o periódico, “ultimamente ninguém falava mais na tal <Baiana> do Pina, que acaba de morrer em completo abandono, sendo o seu enterro feito por intervenção da policia local” (JORNAL PEQUENO, 1943, p. 4).

Assim como no caso de Fortunata, Maria Oyá viu sua relação com o sagrado ser profundamente interrompida pela repressão aos afro-religiosos. Ao fecharem as portas de suas casas de culto, o Estado perpetuou o histórico de violências contra os povos de terreiro ao

mesmo tempo em que pôs abaixo todo o movimento de trabalho e luta que personagens como Fortunata e Maria Oyá empreenderam em prol de sua religião. No entanto, têm-se aqui exemplos de ialorixás que fizeram parte da mesma geração de mulheres que, forjadas nos ritos do Candomblé e formadas nas artes da resistência, agiram motivadas por sua fé nos orixás. Quando possível, teceram alianças com agentes do aparelho estatal, subverteram papéis socialmente atribuídos às mulheres e assumiram posições de lideranças em um mundo que, por vezes, criminalizou suas existências.

Ao investigar a formação de Maria Oyá enquanto liderança religiosa, tomamos esta personagem “[...] como vias de acesso para a apreensão de questões e/ou contextos mais amplos” (AVELAR, 2007, p. 52). Ou seja, por meio de sua trajetória, podemos compreender elementos da história do tempo em que viveu, articulando intimamente a vida da ialorixá com seu contexto social, tal qual aponta Avelar (2007) e, como bem aponta o autor, tomar os caminhos individuais como “[...] marco representativo de tendências estruturantes de uma época introduz a questão da representatividade do indivíduo na explicação de determinadas relações e processos históricos” (AVELAR, 2007, p. 52). Nesse sentido, Maria Oyá pode ser entendida não somente como representante da família de santo que construiu, mas de todo um coletivo de mulheres negras de terreiro que acionaram diferentes táticas para manterem vivos seus saberes e sua fé.

Ao camuflar seus rituais, se unir aos técnicos do SHM e permanecer iniciando filhos de santos nos ritos da Nação Xambá, bem como ao assumir os ofícios de lavadeira e parteira para sustentar o que era, em um só tempo, sua casa e seu templo, Maria das Dores da Silva, em particular, foi uma das responsáveis pela sobrevivência da nação Xambá em terras pernambucas. Ainda que tenha sido obrigada a fechar as portas de sua casa de culto e que isso tenha alterado a forma como ela enxergava sua ligação com os orixás, Maria Oyá foi uma forte liderança religiosa, mesmo em tempos obscuros para afro-religiosidade, deixando um legado que se traduziu nas figuras das futuras lideranças religiosas da nação Xambá em terras pernambucas. Parafraseando Dominicé (2014), na brevidade de sua vida, pode-se evidenciar essa construção sutil de si mesma enquanto líder religiosa, ao passo que se percebem os elementos de sua trajetória formativa nas aberturas que ora lhes foram oferecidas, ora lhes foi preciso franquear, dados que também se expressam nas trajetórias de Mãe Biu e Madrinha Tila.

4 MÃE BIU DE OGUM E MADRINHA TILA DE ORIXALÁ NO TRONO DE OYÁ

Cheguei! No cavalo de Jorge, com lança de fogo, no peito cravado meu patuá.
Com a malícia no corpo, o axé do meu povo, ninguém vai me segurar
(XAMBÁ, G., 2021).

No período getulista, o Brasil viu constituírem-se as bases de seu projeto de modernização e industrialização, como também em muito avançou nas políticas trabalhistas do período. O País passou a deter diversos símbolos nacionais e viu no samba o ritmo que cadenciava a nação. Com as portas do Estado Novo abertas, no entanto, o governo Vargas buscou coibir e dissolver as insatisfações internas para com o novo regime e extinguiu os partidos políticos. Deu-se início a uma caminhada implacável que buscava a união interna e a censura a qualquer tipo de crítica feita ao novo governo, em uma tentativa de negar as divisões e as fraquezas internas. Imperavam também as políticas que visavam à construção de uma nação em que as práticas que viciavam o espírito e degradavam a moral não mais existissem.

Em consonância a esse cenário, o Brasil da década de 1940 estava profundamente alicerçado na mestiçagem de suas crenças e de seus costumes, ao mesmo tempo em que permanecia de braços dados com o racismo e com as disparidades sociais de sua população (SCHWARCZ; STARLING, 2015). A exemplo do Candomblé, religiosidades afro-brasileiras foram incluídas no rol de atividades vistas como degradantes, inclusão esta que guarda as máculas desse racismo mal disfarçado à moda brasileira. Aos terreiros e aos seus frequentadores, por seu turno, foi empreendida uma ação sem precedentes que perseguiu, humilhou, prendeu os candomblecistas e fechou oficialmente as portas das casas de culto aos orixás. Em Pernambuco, particularmente, a portaria expedida por Etelvino Lins pode ser considerada como uma das expressões mais significativas desse movimento, visto que foi uma ação do próprio Estado e que forneceu mecanismos legais para perseguir e combater a afro-religiosidade⁷³.

Como já relatado, Maria Oyá viu as portas do seu terreiro serem fechadas pela polícia de Etelvino Lins, foi conduzida à delegacia onde prestou depoimento e voltou para casa. Contudo, seu terreiro não permaneceu o mesmo. Restou do episódio a vergonha do que ela

⁷³ Vale ressaltar que este cenário repressivo não se restringiu ao território pernambucano. A título de exemplificação, em seu estudo sobre a repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no período do Estado Novo e a partir da problematização do regime e de seu discurso de valorização da mestiçagem, Oliveira (2015) evidencia esse cenário repressivo na cidade do Rio de Janeiro por meio dos processos criminais. A autora aponta que houve uma atuação policial mais incisiva aos afro-religiosos já nos primeiros anos do governo de Getúlio Vargas. Neste estudo, porém, enfatizamos o contexto pernambucano.

alegava ter sido uma prisão, bem como a crença de que a orixá Oyá teria deixado sua casa ser fechada. Mediante a destruição de seu peji⁷⁴, a vergonha de ter sido conduzida pela polícia e a convicção de que o orixá faltara com seu terreiro a ialorixá faleceu, o que dispersou sua família de santo e consanguínea. Dentre os filhos dispersos estavam Severina Paraíso e Donatila Paraíso. A escrita desse capítulo articula as histórias de vida das duas irmãs que, anos após a morte da primeira ialorixá do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, ficaram conhecidas como Mãe Biu e Madrinha Tila e assumiram a liderança da casa de culto. Conforme veremos nessas páginas, Mãe Biu e Madrinha Tila eram inseparáveis, o que nos conduziu à escrita de um capítulo que congregasse as formações das duas mulheres que, juntas, permaneceram cultuando os orixás e dando segmento ao culto da Nação Xambá em Pernambuco.

4.1 MÃE BIU E SUA LIDERANÇA NO TRONO DE OYÁ

Severina Paraíso da Silva, filha dos orixás Ogum e Oyá, nasceu em 1914 e era natural do Recife, onde viveu com seu pai José Francelino da Silva e sua madrasta, irmã de Maria Oyá, Maria do Carmo Paraíso. Iniciou-se no Candomblé em 1934 por intermédio de Maria Oyá e Artur Rosendo. Quando jovem, trabalhou como costureira na Fábrica Tacaruna⁷⁵ e exercia também, assim como aprendeu com Maria Oyá, a função de parteira.

⁷⁴ No Candomblé, o peji é o altar das divindades onde são colocados seus símbolos e outros objetos específicos do culto (GUERRA, 2010).

⁷⁵ Fundada em 1895 como Usina Beltrão. Foi a primeira refinaria da América do Sul. Atualmente é uma edificação histórica localizada na cidade do Recife, capital de Pernambuco (VERARDI, 2016).

Figura 5 – Fotografia de Mãe Biu



Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

Em dezembro de 1939, Severina Paraíso se casou com José Martins da Silva, com quem teve quatro filhos. Ao se casar, Mãe Biu deixou seu emprego na Fábrica Tacaruna e passou a exercer outras atividades para complementar a renda em casa, a exemplo da confecção de bolos para vender pela vizinhança e a engorda de animais para o abate. Percebe-se que desde jovem, Mãe Biu foi uma mulher trabalhadora que exerceu diferentes ofícios para conseguir o sustento de sua casa, que mais tarde seria também seu terreiro, tal qual Maria Oyá. Como era comum em sua época, por ser mulher e ter se casado, deixou o trabalho fora de casa para se dedicar ao âmbito doméstico, o que não a impediu de participar ativamente do sustento financeiro de sua família.

No caso de Mãe Biu, especificamente, percebemos alguns elementos que se aproximam daqueles que observamos nos caminhos formativos construídos por Maria Oyá. Assim como sua ialorixá, Mãe Biu, em diferentes períodos da vida, assumiu ofícios diversos para manter sua casa e seu terreiro – notadamente os de costureira, parteira, criadora de animais e vendedora. Evidenciamos ainda que sua atuação diante dos filhos de santo foi um dos elementos que lhe agregaram prestígio, bem como ao seu terreiro diante da comunidade, fosse ela religiosa ou não. E assim como Maria Oyá, Mãe Biu também teve uma atuação política significativa junto aos estudiosos e pesquisadores de sua época, bem como mobilizou sua família consanguínea e de santo pelo seu terreiro e acionou conhecimentos sobre a máquina estatal pela manutenção de sua casa de culto. Ambas também tiveram na figura de Madrinha Tila, conforme veremos, uma aliada em suas formações enquanto lideranças religiosas.

Contudo, temos em conta que Mãe Biu, ao contrário de Maria Oyá, teve parte de sua formação enquanto líder religiosa no período em que os terreiros estavam oficialmente fechados por ordem do Estado, o que impactou a forma em que se sucedeu a liderança de Severina Paraíso. Vale ressaltar também que Mãe Biu gozou de maior independência em seu terreiro, tendo em vista que após a morte de seus babalorixás não foi nomeada nenhuma outra figura de liderança no Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, com exceção de Madrinha Tila que exercia uma função hierarquicamente abaixo daquela exercida por Mãe Biu.

Como já apontamos, Severina Paraíso, junto a sua irmã Donatila, passaram parte do período do Estado Novo mantendo funções religiosas às escondidas dos olhos policiais. Conforme sustenta o senhor Hildo Leal da Rosa, os antigos filhos da casa de Maria Oyá procuravam as duas irmãs em momentos de necessidade espiritual.

[...] Mãe Biu fazia duas coisas quando os filhos de santo de Maria Oyá tinha qualquer problema. Eles procuravam as duas irmãs que eram muito próximas: Mãe Biu e Mãe Tila. [...] ela atendia as pessoas quando a procuravam, pedindo alguma orientação, uma ajuda. Mãe Biu, durante um certo tempo, fazia festa de Cosme e Damião aqui na casa dela em São Benedito, fazia um almoço como a gente faz tradicionalmente ainda, e depois distribuía confeitos com as crianças ali das redondezas. Ela não dizia que isso era Cosme e Damião porque ela sabia que as pessoas iam desconfiar, que seria prática de religião afro, como a gente faz, – os santos Cosme e Damião são associados a Orixás também – mas Mãe Biu dizia que aquele almoço e aqueles confeitos eram pela passagem do aniversário da filha Cecinha, dona Conceição. Então, Mãe Biu mentia para os vizinhos porque ela estava fazendo um ato religioso do candomblé, mas ela não queria chamar a atenção de ninguém. Há pouco tempo atrás, dona Cecinha, filha de Mãe Biu, me contou uma coisa que eu não sabia: não era só o Cosme e Damião que ela fazia pra homenagear os Orixás. Ela também fazia as obrigações. E ela contou que para não chamar a atenção da vizinhança, ela colocava o marido e dois cunhados tocando e cantando coco na porta de casa como se estivesse ensaiando (ROSA, 2022, n.p.).

Não se sabe ao certo o porquê de os filhos de santo de Maria Oyá procurarem as duas irmãs para atendê-los em questões espirituais, mas podemos inferir que se deve ao fato de Donatila Paraíso ter sido a madrinha do terreiro de Maria Oyá, o que fez com que alguns creditassem a ela a sabedoria e a responsabilidade de prover alívio espiritual nos momentos de necessidade. Mãe Biu, talvez fruto da proximidade que tinha com Madrinha Tila, passou a auxiliar a irmã nos atendimentos que faziam em casa, o que fez com que, inicialmente, parte dos filhos de santo dispersos confiassem no comprometimento das duas irmãs no que tange ao exercício religioso. O fato é que as práticas religiosas se davam na residência de Mãe Biu que, assim como fez sua ialorixá ao disfarçar o terreiro de maracatu, se utilizava do Coco⁷⁶, tocado pelo marido e pelos cunhados na frente de casa, para camuflar os cantos aos orixás que se davam dentro de sua residência na cidade do Recife. Apreendemos, com isso, um aspecto formativo da liderança religiosa de Mãe Biu, tendo em vista que desde muito jovem presenciou e precisou lidar com questões espirituais, o que possibilitou a aprendizagem de rezas, o uso de ervas em banhos para fins diversos, o exercício de interpretação da vontade dos orixás e a prática da escuta dos males que afligiam aqueles que a procuravam, aprendizagens que mais tarde iriam compor sua *práxis* religiosa.

Mediante o contexto de repressão e o vigor da portaria de Etelvino Lins, Mãe Biu se valia, inclusive, do aniversário de sua filha Maria das Dores da Silva, mais conhecida como “Cecinha”, para promover homenagens aos orixás Ibêji⁷⁷, sincretizados como os santos Cosme e Damião do catolicismo. Como bem aponta a entrevista da senhora Maria das Dores da Silva:

A festa de Cosme e Damião, ela dizia que era o meu aniversário. Aí, um bando de meninos vinham, vinham menino de Campo Grande, vinham meninos de todo o canto. Aí, o pessoal ficava todo de orelha em pé, “de onde vem tanto menino e pra quê?”. Aí, quando foi um dia, prenderam uma menina, o pessoal ficou tudo doido, porque procurou a menina e não achou e tinha que devolver. E uma mulher com a menina escondida para dizer que festa era aquela, e a menina sabia responder? A menina sabia que foi convidada, ela não sabia que festa era aquela. Não sabia. Aí ficaram com a menina, depois libertaram ela e a menina veio embora (SILVA, M. 2022, n.p.).

Podemos perceber, com isso, um traço do preconceito sofrido por Mãe Biu, o que a fazia camuflar as atividades religiosas que realizava. O ato de prenderem uma das crianças participantes da festividade organizada por Mãe Biu denota que a vizinhança estava atenta a qualquer sinal de resistência da afro-religiosidade. Para além disso, é possível entender uma das facetas da formação de Mãe Biu e Madrinha Tila que, ao verem as táticas de Maria Oyá para

⁷⁶ O coco é uma dança de roda característica da região Nordeste do Brasil. Possui influências africanas e indígenas.

⁷⁷ Orixás gêmeos protetores das crianças.

permanecer cultuando os orixás, reproduziram, dentro de seus contextos, táticas⁷⁸ semelhantes. De acordo com o senhor Hildo Leal da Rosa, os atendimentos realizados pelas duas irmãs consistiam em ensinar banho de ervas para aliviar os males que acometiam a alma e o corpo, o aconselhamento em questões amorosas e busca por emprego, sobretudo, para além dos partos que ambas realizavam quando necessário. Tanto as artes de partejar, quanto os ensinamentos das ervas e a escuta atenta foram aprendizados que, sobretudo Madrinha Tila, por tê-la acompanhado desde sua iniciação, aprenderam conforme os ensinamentos de Maria Oyá. A ligação de Mãe Biu e Madrinha Tila com Maria Oyá fica evidente mediante a narrativa da senhora Maria das Dores da Silva:

O terreiro fechou em 1938, eu acho, ou foi 1939, não sei. Elas casaram em 1939, a minha tia, Tia Tila, casou em novembro, e a minha mãe casou em dezembro. Aí, elas ficaram sem lembrar de obrigação, nem nada. Aí, Maria Oyá faleceu em maio de 1939, e elas ficaram sem fazer obrigação, nem nada, porque ninguém queria mais nada, né? **Porque eram muito apegado com Maria Oyá, porque ela tratava elas bem, cuidava delas, aí não quiseram mais nada.** [...] Aí, foi quando a minha mãe, muito doente, doente, doente, doente, doente, terminou cedendo, fazendo as obrigações escondidas, aí melhorou. **Fazia obrigação pra um, fazia pra outro.** Aí, foi quando ela disse que só abria um terreiro se achasse uma casa adequada. Aí, foi quando achou uma casa, lá em Dois Unidos, aí ela foi e abriu o terreiro em 1950, aí ficou de 1939 até 1950 sem toque, né? Só fazendo obrigação (SILVA, M. 2022, n.p.).

Maria Oyá, enquanto ialorixá das duas irmãs, além de ensiná-las o que mais tarde seria necessário para continuarem nos caminhos sagrados dentro do Candomblé, também cuidou de Mãe Biu e Madrinha Tila, tecendo um elo afetivo e familiar-religioso com as irmãs que viabilizou o aprendizado, tanto que, das pessoas iniciadas por Maria Oyá, temos em conta que somente o terreiro liderado por Mãe Biu e Madrinha Tila permaneceu cultuando os orixás conforme os ritos da Nação Xambá. Vale ressaltar que, segundo o relato da senhora Maria das Dores da Silva, ambas as irmãs faziam o que os adeptos do Candomblé denominam como “obrigação”, que são cerimônias internas em que a pessoa, após ser iniciada, tem que cumprir e que devem ser feitas para seu orixá. Tal conduta só se torna possível após ambas terem aprendido os ritos necessários para auxiliar os filhos de santo nas obrigações, o que necessariamente perpassa a maturação do aprendizado do indivíduo dentro de seu terreiro.

É válido apontar ainda que, segundo Menezes (2005), as duas irmãs, iniciadas por Maria Oyá e Artur Rosendo na década de 1930, contaram com a ajuda deste babalorixá para prosseguirem em seus caminhos religiosos após a morte da ialorixá do terreiro. Ou seja, mesmo com a diáspora dos filhos de santo do terreiro de Maria Oyá após o fechamento dos terreiros

⁷⁸ Tal tática virou tradição e o coco de Mãe Biu é celebrado anualmente pelos xambazeiros na data de seu aniversário, 29 de junho.

em Pernambuco, Mãe Biu e Madrinha Tila permaneceram ligadas ao seu babalorixá Artur Rosendo pelo elo ancestral que mantinha vivo o axé do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá. Assim, assistidas pelo babalorixá, Mãe Biu e Madrinha Tila auxiliavam na feitura das obrigações dos antigos adeptos do terreiro de Maria Oyá, mesmo diante de contextos repressivos contra a afro-religiosidade. Esse cenário revela que mesmo diante do fechamento oficial dos terreiros no estado, os afro-religiosos procuraram manter vínculos entre si, com o intuito de continuarem nos caminhos sagrados do Candomblé, cultivando os laços afetivos com seus líderes religiosos e auxiliando uns aos outros em uma rede comunitária de resistência por sua fé nos orixás da qual Mãe Biu, junto a Madrinha Tila, era partícipe.

Disfarçado de Coco ou de festa para Cosme e Damião, o fato é que Mãe Biu continuava cultuando os orixás em sua casa, que já experimentava os ares de ser um terreiro na cidade do Recife. Mesmo com o fim do Estado Novo, em 1945, e com a Constituição de 1946, que garantia algumas liberdades religiosas, as irmãs Paraíso continuaram a cultuar os orixás às escondidas dos olhos do Estado até 1950, ano de reabertura oficial do terreiro. É importante destacar que, à época, as chamadas “seitas africanas” e seus adeptos também eram submetidos à fiscalização do Serviço de Censura Teatral, Cinematográfica e Diversões Públicas em Pernambuco (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1949). Ou seja, pode-se entender que, paulatinamente, as casas de culto aos orixás voltaram a funcionar oficialmente, ainda que rigorosamente vigiadas e fiscalizadas por órgãos públicos.

No que diz respeito ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, a questão da sucessão e, conseqüentemente, a abertura se deram em meio a algumas controvérsias. No Candomblé, quando se perde um líder, é comum consultar os orixás para que indiquem a sucessão dentro do terreiro. Com o fechamento da casa de culto de Maria Oyá pela polícia, tal cenário não foi possível, até Mãe Biu ser acometida por uma forte doença que, segundo os relatos obtidos por meio das entrevistas, não era entendida pelos médicos. Ao que indicam as entrevistas obtidas por meio da metodologia da História Oral, Mãe Biu não tinha, necessariamente, o perfil para ser uma ialorixá. A seriedade e o comprometimento com a religião, características tão caras aos líderes religiosos do Candomblé, eram mais perceptíveis em Madrinha Tila, o que aos olhos dos antigos adeptos do terreiro de Maria Oyá tornavam Donatila Paraíso mais apta ao cargo.

Mãe Biu era uma pessoa que gostava muito de carnaval, era festeira, ao contrário de Mãe Tila que era uma pessoa extremamente reservada, e é tanto que, quando Mãe Biu se apresentou enquanto reabrindo o terreiro, muita gente, mesmo da família, não veio para o terreiro, porque não acreditavam nela, não conseguiam ver naquela menina que gostava de carnaval, que

gostava de folia, gostava de coco, não conseguiam vê-la como ialorixá (ROSA, 2022, n.p.).

Além de ter menos tempo de iniciada e não ter exercido funções mais expressivas na hierarquia do terreiro, se comparada com a situação de sua irmã – iniciada há mais tempo que Mãe Biu e mãe-pequena do terreiro de Maria Oyá – Mãe Biu não era considerada uma pessoa “séria”. De acordo com a senhora Maria do Carmo de Oliveira, Mãe Biu demonstrava ainda pouco apreço pelos ritos do Candomblé.

[...] ela sempre dizia “eu nunca gostei do Xangô, eu não queria nem saber disso aqui”. Quando depois que aconteceu o fechamento, que passou dez anos fechado e tal, ela contava que começou a sentir uma série de problemas. Adoecia e ninguém sabia o que era, ia pro médico, “a senhora não tem nada”, e lá se vai. Foi quando, em jogo de búzio, não sei se foi seu Manoel Mariano, sei lá, “é você que vai ter que assumir o terreiro”. [...] E aí, o Orixá vai dando orientação, “faça isso, faça aquilo”, “vai fazendo assim, vai fazendo daquele jeito”. Aí ela se tornou Ialorixá assim, na dura sorte, por uma determinação do Orixá (OLIVEIRA, 2022).

Percebe-se, com isso, como a ancestralidade é reconhecida por Mãe Biu. Ainda que as decisões no plano transcendental não possam ser analisadas sob o prisma da História – embora suas representações sejam consideradas pelos historiadores – o que se percebe aqui é o modo como essas decisões dos ancestrais se desdobraram no plano terrestre, como Mãe Biu se investiu dessa ancestralidade em seu modo de agir. Deste modo, temos em consideração que a obrigação em relação à vontade dos orixás interferiu na organização prática da casa de culto, ou seja, a ancestralidade atuou como a principal mediadora da configuração hierárquica do terreiro, mesmo que no plano terreno não tenha sido bem aceita. Como Já apontamos neste estudo, a ancestralidade é a experiência do passado que atualiza o presente e delinea o futuro (OLIVEIRA, 2012), assim, ela foi o agente que, dialogando com o passado, modificou o presente de Mãe Biu e lançou novas perspectivas de futuro para esta mulher. Foi justamente o reconhecimento das forças ancestrais em seus caminhos que impeliu a formação de Mãe Biu, permitindo que esta se tornasse ialorixá.

Assim, ao reconhecer que, possivelmente, sua doença era alguma exigência do orixá, Mãe Biu recorreu ao babalorixá Manoel Mariano – que mais tarde se tornaria babalorixá de seu terreiro – para consultar nos búzios o que as divindades queriam. Descobriu-se que ela seria a responsável pela reabertura oficial do terreiro após anos auxiliando os filhos de santo de Maria Oyá nos momentos de aflição e de obrigação para os orixás. Por senioridade, Madrinha Tila detinha mais autoridade que Mãe Biu, por ter sido iniciada no Candomblé primeiro, contudo, mediante as exigências do orixá, Mãe Biu foi designada como aquela que reabria o terreiro em um contexto democraticamente mais favorável para a afro-religiosidade. Ao ser apresentada

como a nova ialorixá do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, Severina Paraíso foi desacreditada por parte daqueles que haviam sido iniciados por Maria Oyá, o que dificilmente teria ocorrido com Madrinha Tila, visto que era a segunda em termos de hierarquia na antiga configuração do terreiro, bem como era reconhecida por sua seriedade e dedicação ao Candomblé. Segundo o senhor Hildo Leal da Rosa,

[...] a gente começa a ver o período de Mãe Biu, rejeitada por alguns porque não a achavam confiável, não tinha o perfil de uma Ialorixá, pelo menos de quem conhecia desde Maria Oyá. Mas aí, quando termina o período da Ditadura em 45, e começa a Redemocratização com uma Constituição nova, Mãe Biu começa a se sentir doente, deve ter procurado alguma assistência pra ver o que era que tinha. Não se identificava nada, mas ela estava doente e aí é como acontece com muita gente: “fulana, vai procurar um pai de santo pra ver o que é que está acontecendo”. A casa continuava fechada ainda, aí é que ela sabe que o que ela tinha não era uma doença, era o Orixá cobrando que ela tomasse uma posição, que ela reabrisse a casa, e aí é como eu disse, muita gente da própria família não a via como uma mãe de santo, porque a sua juventude foi de uma menina festeira, só que, no caso de Mãe Biu, tenho absoluta certeza, que o grande pilar, junto com Mãe Biu era a Mãe Tila, que mesmo sendo a madrinha do terreiro, não é ela que vai abrir a casa, reabrir a casa, é Mãe Biu. E aí, você vê, na história de Mãe Biu, nessa questão de reabrir a casa, a força do Orixá, a presença do Orixá cobrando que ela tomasse a posição dela (ROSA, 2022, n.p.).

A construção da legitimidade de sua posição por parte de Mãe Biu marca mais um traço de sua formação, visto que teve de ser conquistada por ela mediante suas ações junto ao terreiro e pelo exercício constante de zelar pela espiritualidade de seus filhos de santo. Para tanto, o aprendizado exigiu de Mãe Biu o abandono de antigos hábitos, a exemplo de frequentar festas de carnaval, bem como a adoção de uma nova postura que requeria uma alimentação própria e autorizada pelos orixás, a proibição do uso de certas cores, o aprendizado do jogo dos búzios e a formação paulatina nos ritos que agradam e fortalecem o elo dela e de seus filhos de santo com o sagrado. É válido apontar ainda que, como bem relatado por sua filha, a senhora Cecinha, Mãe Biu afirmava que só reabriria o terreiro se tivesse um local adequado para tal. Nesse sentido, o primeiro passo dado por ela em prol de sua futura casa de culto foi a conquista de seu espaço físico, o que provocou o deslocamento dela da cidade do Recife para Olinda, localidade mais acessível financeiramente para as camadas populares.

A reinauguração do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá ocorreu em junho de 1950, tendo por babalorixá Manoel Mariano – que passou a ser o babalorixá de Mãe Biu após a morte de Artur Rosendo – e Severina Paraíso como ialorixá, na Estrada do Cumbe nº 1012, na localidade de Santa Clara, zona periférica da cidade Olinda. Sobre as áreas periféricas, é válido apontar que, ao ter o Recife como lócus de sua pesquisa, Costa (2009) sustenta que a cidade viveu na década de 1950 uma significativa transformação de seus espaços sociais,

culturais e, sobretudo, urbanos. Tal transformação, segundo a autora, foi fruto dos projetos reformistas que idealizaram o centro da cidade como lugar de desenvolvimento urbano, industrial e bancário, o que levou as camadas populares para os subúrbios, incluindo os afro-religiosos e seus terreiros⁷⁹. Assim, os subúrbios, que eram caracterizados por pequenas povoações isoladas, passaram a ser a continuidade da malha citadina. Dessa forma, Mãe Biu inaugurou seu terreiro em uma época de profundas transformações nos usos da cidade, em que o subúrbio se tornou o espaço onde diferentes grupos, a exemplo dos povos de terreiro, passaram a acionar táticas que garantiam locais de moradia, habitação, trabalho, lazer e práticas religiosas, dado que se estendeu ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá.

A casa onde estava situada a casa de culto, contudo, era alugada. Devido à situação financeira de sua família, Mãe Biu estava impossibilitada de adquirir o terreno (COSTA, 2009). Ao visualizar a casa própria como sinal de independência, adquiri-la se configurava como condição *sine qua non* para Mãe Biu, dado que motivou a procura de outras localidades no entorno que oferecessem a oportunidade de ter sua casa. O subúrbio de Beberibe, também localizado na cidade Olinda, foi o espaço encontrado por Mãe Biu para abrigar sua casa e terreiro. À época, segundo Costa (2009), a região estava em processo de expansão e em fase de organização das moradias, aberturas de vias e ruas. Tal configuração, possivelmente, barateou os terrenos e possibilitou a compra de lotes por parte de diversas famílias menos abastadas, a exemplo do núcleo familiar de Mãe Biu. Para tanto, a ialorixá articulou uma intrincada rede de colaboração protagonizada por ela, seu marido, José Martins da Silva, e seus cunhados, Antônio Lino da Silva e Lourival Lúcio da Silva.

José Martins foi o financiador do terreno e junto aos seus irmãos Antônio Lino da Silva e Lourival Lúcio da Silva trabalharam na construção do lar da família, lar este que também abrigaria o terreiro. Fosse mediante a compra de materiais de construção ou trabalhando diretamente no levantamento dos alicerces e paredes da casa, Mãe Biu deu os primeiros passos para a construção de sua casa por meio do agenciamento da força de trabalho dos homens que a cercavam, visto que, de acordo com os relatos orais e mediante a documentação levantada por Costa (2009), é perceptível que os materiais para a construção da casa e o levantamento da habitação feita em taipa carregam consigo a agência também dos homens. Vale apontar que, segundo a senhora Maria do Carmo de Oliveira, tal configuração encontra relação com a própria tradição da formação feminina recebida por Mãe Biu, formação esta que, por vezes, encarregava os homens de serem os responsáveis pelos serviços que envolvessem questões financeiras.

⁷⁹ Brandão (1988) aponta que, da relação dos 51 terreiros localizados pela autora em diferentes zonas administrativas da cidade, nenhum estava localizado no centro do Recife ou em zonas próximas.

Bem, eu acredito que tenha a ver com a consciência do papel de mulher pra aquela época de que certas coisas um homem, não sei se seria mais capaz, mas seriam mais respeitados pelos seus iguais, então como era pra resolver uma compra de uma coisa muito séria, que era comprar um terreno pra construir uma casa, ela devia entender que era mais fácil a negociação de um homem com outro homem. [...] Então ela não abdicava disso, de colocar, não só nesse fato, mas como em outros, o marido e os cunhados pra fazerem essas tarefas e poupá-la de muitas vezes se expor e ser mal recebida, mal interpretada, sei lá (ROSA, 2022, n.p.).

É possível inferir ainda que, para além de se resguardar de ter que negociar com outros homens a compra do terreno, o fato de Mãe Biu não ser escolarizada à época impossibilitasse a ialorixá de assumir determinadas funções que exigiriam dela a escrita e a leitura, o que fez com que ela encarregasse seu marido e cunhados nessas tarefas. Após essas negociações e a compra definitiva do terreno, a casa de Mãe Biu foi erguida. A inauguração do terreiro em novo endereço, precisamente na rua Albino Neves de Andrade⁸⁰ n° 65, no bairro de Beberibe, ocorreu no ano de 1951, tendo por ialorixá Mãe Biu e Manoel Mariano por babalorixá. É válido apontar que, além de responsáveis pela aquisição do terreno e levantamento da casa, os homens também eram os representantes públicos do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá. Na antepenúltima folha do registro do estatuto da Sociedade Seita Africana Santa Bárbara – Nação Xambá⁸¹ (ver Anexo F), datado do ano de 1950, constam os nomes – todos masculinos, há que se ressaltar – da diretoria da sociedade religiosa. Ainda que o nome de Mãe Biu não figure entre os diretores da sociedade, apontamos que a líder religiosa, ao procurar registrar seu terreiro, estava preocupada com a legalidade da sua casa de culto e que mais uma vez mobilizou os homens que compunham seu núcleo familiar para tal empreitada.

No registro, a Constituição de 1946 é citada como aquela que garantia a liberdade de culto a todos os brasileiros. Contudo, apontavam-se como proibições a prática ilegal da medicina, magia e enfeitiçamento, em muito ainda associados à afro-religiosidade. Proibia-se ainda a participação de menores de 18 anos nas cerimônias religiosas ou a permanência no salão no momento dos ritos, o que denota a cautela e, mais do que isso, o preconceito do Estado em relação aos terreiros, tendo em vista que a mesma proibição não se aplicava às religiões cristãs, por exemplo. A vigilância nesse sentido era rigorosa, segundo os xambazeiros. De acordo com o que nos revelou o senhor Hildo Leal da Rosa, existia um comissariado de polícia próximo ao terreiro que realizava constantes fiscalizações. Mãe Biu colocava um de seus cunhados na porta

⁸⁰ Em 1994, um ano após a morte de Mãe Biu, foi encaminhado ao então Prefeito de Olinda, Germano Coelho, uma solicitação de alteração do nome da rua. Sancionada pela Câmara Municipal de Olinda através da Lei n° 5.000/95 de 25 de maio de 1995, a solicitação foi atendida e a rua passou a se chamar “Rua Severina Paraíso da Silva”, em homenagem a ialorixá Mãe Biu.

⁸¹ Nome que consta no registro legal do terreiro.

de sua casa para que este avisasse caso algum policial resolvesse aparecer no terreiro. Quando necessário, as crianças e adolescentes que se encontravam nas cerimônias religiosas eram escondidas nos quartos e embaixo das camas, evidência de mais uma tática acionada pela ialorixá para formar seus filhos de santo independentemente da sua idade.

Longe de uma história que reforce o antigo ditado popular de “por trás de um grande homem existe uma grande mulher”, o que buscamos evidenciar aqui são as táticas das quais se valeu Mãe Biu em sua formação e atuação enquanto líder religiosa. Sendo a líder religiosa do terreiro, Severina Paraíso se encontrava na posição de catalisadora dos recursos humanos e financeiros que garantiam a existência de sua casa de culto. Por ser o terreiro também a sua casa, a liderança religiosa garantia para a ialorixá uma posição mais significativa no tecido familiar, o que possibilitou a estruturação de suas relações de poder, inicialmente, no seio da família. Esse cenário fica ainda mais evidente quando consideramos o empenho por parte de Mãe Biu em garantir que outros membros familiares viessem morar nas imediações do subúrbio de Beberibe, o que demandou um trabalho lento e gradual de convencimento de suas irmãs para se mudarem do Recife para Olinda. Segundo o senhor Aldeído Paraíso da Silva, mais conhecido como Pai Ivo de Xambá⁸²,

[...] a grande sacada dela foi trazer todos os seus familiares juntos. Veio primeiro a minha tia Luísa, que é a mãe de Cacau, depois veio a minha avó-madrasta, como eu falei, a minha tia Lourdes, veio a minha tia Betinha, que veio com a minha tia Lourdes, veio o meu tio Luís. No fim, vieram todos para cá, e aqui formamos um grande quilombo, porque eu costumo dizer que a gente só perde para nós mesmos. Quer dizer, a família foi cada vez mais aumentando, os filhos casando, os filhos tendo netos, e hoje, a gente somos essa grande maioria, então a sacada foi trazer a família pra perto (SILVA, A., 2022, n.p.).

O relato acima denota que uma das táticas de Mãe Biu para angariar mais adeptos para o terreiro, ramificar e expandir suas redes de sociabilidade, bem como criar um ambiente familiar e consequentemente protetivo foi trazer sua família consanguínea para perto de onde se davam as atividades do terreiro, aumentando, assim, a sua família de santo e a influência de sua casa de culto. O grupo religioso, antes disperso com a morte de Maria Oyá, lentamente se aglutinava em torno do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá em sua nova configuração. Severina Paraíso, desacreditada por alguns por conta de seu gosto pela vida festiva, passou a comandar a casa de culto que cresceu não só em números de filiados, mas também em termos de patrimônio construído. Até o final das décadas de 1970, a pequena casa de taipa transformou-

⁸² O babalorixá pai Ivo de Xambá recebeu o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em 2021. O líder religioso é o primeiro representante de religião de matriz africana a receber o título em Pernambuco.

se em uma construção de alvenaria e se expandiu de tal modo que terreiro e lar foram separados em construções diferentes. Como bem apontou o senhor Hildo Leal da Rosa (2022, n.p.), “[...] quase tudo o que a gente tem construído hoje é do período dela, a planta que o terreiro tem hoje é 90% o que ela deixou feito”.

Entretanto, a dedicação de Mãe Biu em consolidar sua liderança religiosa, e com ela o seu terreiro, modificou suas relações familiares. A construção dispendiosa para os bolsos de seu marido operário, bem como sua vivência no Candomblé distanciaram o casal. José Martins da Silva, conforme conta o senhor Adeildo Paraíso da Silva, deixou Mãe Biu grávida e com filhos para criar ainda na década de 1950.

[...] todo o final de semana meu irmão ia lá buscar o dinheiro da despesa, que era pra Cecinha, minha irmã mais velha, ela e eu. Meu irmão, nesse dia, ele foi lá e o meu pai não estava. Meu pai era metalúrgico, foi tesoureiro do Sindicato dos Metalúrgicos, e aí, o amigo dele disse “seu pai foi simhora para São Paulo”, e o meu irmão “como é que eu faço para voltar?”, aí o homem deu a passagem a ele, quando ele chegou em casa, ele disse “mãe, olha, pai foi pra São Paulo, como é que a gente vai fazer para comer? A senhora não disse que Oyá dava almoço a gente?”, aí ela disse “se você não passou fome até agora, é porque você não vai passar fome de jeito nenhum”, e começou vendendo bolo, vendendo outras coisas... E aí ela foi mantendo a família até os dias de hoje (SILVA, A., 2022, n.p.).

A força e resistência de Mãe Biu pode ser evidenciada pelas memórias do senhor Adeildo Paraíso da Silva, de quem Mãe Biu estava grávida quando José Martins se mudou para São Paulo. A ialorixá, ainda que fosse dedicada ao Candomblé, não tinha o sustento de si e dos seus garantido unicamente pelo terreiro. Para contornar a situação, Mãe Biu se empenhou na venda de animais e bolos, bem como pelos atendimentos terapêuticos que realizava juntamente com aqueles que acreditavam em sua liderança religiosa. Tal contexto foi semelhante ao de Maria Oyá, visto que ambas as ialorixás não tinham no terreiro sua única fonte de renda, ainda que se possa destacar a casa de culto enquanto um dos meios de se garantir o orçamento familiar. Além disso, ao afirmar que a orixá Oyá proveria o “almoço” de seus filhos, conforme o relato do senhor Adeildo Paraíso da Silva, Mãe Biu confiava no elo religioso e nas forças ancestrais a subsistência de sua família. Tal confiança por parte de Mãe Biu nos permite apontar o terreiro como um mantenedor físico e também espiritual de sua família, visto que assumia funções orçamentárias no plano terreno ao mesmo tempo em que nutria a ialorixá no plano transcendental. Vale apontar ainda que, se de um lado o terreiro auxiliava na subsistência física e espiritual de sua família, do outro lado Mãe Biu era a responsável por manter esse mesmo terreiro funcionando, o que se configura em uma relação simbólica que fez crescer o axé da Nação Xambá.

Deste modo, temos em conta que o terreiro, que voltou a ser erguido por braços masculinos, tinha em sua gênese a resistência de mulheres. Após a morte do babalorixá Manoel Mariano, essa liderança feminina por parte de Mãe Biu ficou ainda mais evidente e centralizada. Segundo o relato do senhor Juvenal Ramos, Manoel Mariano tinha pouca expressividade na dinâmica da casa, justamente porque Mãe Biu assumia a maioria das funções de liderança do terreiro e, ainda conforme seu relato, “depois que Manoel Mariano veio a falecer, aí ela ficou sozinha, não nomeou ninguém, ela ficou sozinha, preparando o filho, preparando fulano, preparando ciclano, até que ela veio a falecer [...]” (RAMOS, 2022, n.p.). Assim, percebe-se outra tática de Mãe Biu, uma vez que arregimentou somente em torno de si toda a autoridade do terreiro, se recusando a nomear outro babalorixá, sendo ela a única responsável pela formação de seus filhos de santo. As memórias da senhora Maria do Carmo de Oliveira expressam esse cenário de esforço por parte de Mãe Biu em legitimar sua liderança como única responsável por zelar pela espiritualidade de seus filhos de santo.

Quando ela era viva não tinha pai de santo depois que seu Manoel Mariano morreu. O pai de santo dela foi Arthur Rosendo, depois dele que passou a ser seu Manoel Mariano, que a Nação dele era Nagô, mas ele era o Pai de Santo do terreiro e de tia Biu, mas jamais ela deixou com que ele fizesse nada Nagô aí dentro, todos os preceitos eram Xambá. A Madrinha, tia Tila, só tinha esses três, viu? Quando disse que seu Manoel Mariano morreu, ficou duas, a Mãe de Santo, tia Biu, e a Madrinha, tia Tila, aí a gente dizia assim “mas não tem Pai de Santo”, e ela dizia “pra quê? tem tanto filho que não tem pai e tão vivendo”, a estratégia dela era essa (OLIVEIRA, 2022).

O relato aponta que mesmo diante da autoridade de seu babalorixá, que era de nação Nagô, Mãe Biu permanecia ancorada nos saberes da Nação Xambá aprendidos com Maria Oyá e Artur Rosendo, evitando práticas de outras nações em sua casa, o que pode ser entendido como uma tática de resistência que viria a evitar o desaparecimento dos preceitos religiosos da nação Xambá em seu terreiro. Além disso, nos parece que Mãe Biu reconhecia as potencialidades da liderança do papel materno ao afirmar que a figura de um pai – fosse ele consanguíneo ou de santo – era dispensável. Percebe-se também que, embora tenha eliminado a liderança masculina de seu terreiro, a ialorixá manteve o cargo de mãe-pequena ocupado por madrinha Tila, o que mais uma vez denota o esforço de Mãe Biu em arregimentar em torno da presença feminina a autoridade de sua casa.

Mesmo diante de tarefas tidas como eminentemente masculinas no terreiro, Mãe Biu assumiu a responsabilidade de executá-las. Segundo sustenta Hildo Leal Rosa (2022, n.p.), se “[...] Mãe Biu por exemplo, precisasse fazer um sacrifício de um animal, um pinto, uma galinha, sei lá, e não tivesse nenhum homem presente, ela mesmo cortava, ela segurava de alguma forma e cortava”. Na ausência de membros masculinos, instrumentos tocados por homens em outras

nações, a exemplo dos *ilus*, eram também assumidos pela própria Mãe Biu. O terreiro, nesse sentido, recebe também a conotação de espaço formativo que rompe com os papéis socialmente atribuídos às mulheres, tendo em vista que, com o trato cotidiano e por meio do ver e ouvir, a ialorixá aprendeu funções que não eram, comumente, executadas por mulheres.

Mãe Biu também atuava em prol da comunidade fora de seu terreiro, fazendo com que sua casa de culto fosse também um espaço que, por vezes, supria a carência do poder público em prover os direitos básicos dos cidadãos, visto que com os recursos que angariava junto aos seus filhos de santo, a ialorixá ajudava os moradores a conseguirem casa própria e, nas palavras do próprio senhor Adeildo Paraíso da Silva, “na educação, quando chegava qualquer filho de uma pessoa que morasse aqui e que tava com dificuldade de ir pra uma escola, precisava de um caderno ou de um lápis, ela procurava comprar. Ela sempre se debruçou nas questões sociais da localidade” (SILVA, A., 2022, n.p.). Portanto, podemos inferir também que a exemplo de outras ialorixás sobre as quais já nos debruçamos neste estudo, Mãe Biu era também uma líder comunitária que atuava não somente em prol de sua comunidade religiosa, mas também pelos moradores que viviam em torno de sua casa de culto, o que aglutinou em torno de sua figura a simpatia e o carisma da comunidade localizada no bairro de São Benedito.

Vale ressaltar que já entre as décadas de 1950 e 1960, o terreiro de Mãe Biu era considerado como legítimo representante dos cultos afro-brasileiros, tido pela mídia como tradicional e leal à linhagem à qual pertenciam. Em matéria do Diário de Pernambuco, evocada por Costa (2009) em seu estudo, o terreiro de Mãe Biu entra na seleta lista de terreiros que não se descaracteriza com o passar do tempo tal qual o que ocorria em outras casas de culto, segundo o jornal. Ao ser classificado pela mídia formadora de opinião como legítimos, pode-se inferir que o terreiro de Mãe Biu não era visto sob a ótica do charlatanismo e da corrupção moral e, por isso, não era enquadrado como “caso de polícia”, de acordo com Costa (2009). Vale apontar ainda que tal configuração foi fruto do acionamento de táticas oriundas de conhecimentos acerca do aparelho controlador da máquina estatal. Assim, dentro do terreiro, Mãe Biu, talvez sob a orientação de Madrinha Tila, que experimentou o caso do fechamento do terreiro na gestão de Maria Oyá, acionou os conhecimentos tradicionais de sua linhagem de culto para se constituir enquanto líder no campo espiritual, fora do terreiro e acionou, tal qual Maria Oyá, diferentes conhecimentos, a exemplo do jurídico, para dar a ver a legitimidade de seu terreiro e se constituir enquanto líder política de sua comunidade religiosa.

Deste modo, ao exercer a autoridade em sua casa de culto, Severina Paraíso se formava enquanto liderança religiosa na medida em que zelava pela espiritualidade do terreiro, ensinava as liturgias aos seus filhos de santo, organizava hierarquicamente sua casa e era considerada

como representante legítima do Candomblé. Também se constituía sua liderança cultural visto que, ao ensinar os ritos religiosos aos seus filhos de santo dentro das tradições de sua linhagem de culto, Mãe Biu estava, ao mesmo tempo, negociando maneiras de realizar trocas culturais. Por fim, se configurava sua liderança social, uma vez que indicava os caminhos a serem seguidos tanto pelos adeptos do terreiro quanto pelos moradores locais, bem como agenciava recursos para suprir a carência do poder público em questões de moradia e educação, influenciando, com isso, suas formas de ser e estar no mundo, e suas redes de sociabilidade (COSTA, 2009).

Em relação às redes de sociabilidade tecidas por Mãe Biu, é importante mencionarmos que estas não ficaram restritas a sua família e aos moradores no entorno do terreiro. Assim como Maria Oyá, Mãe Biu também se articulou com intelectuais e políticos de sua época no sentido de legitimar a expressividade de seu terreiro no meio candomblecista. É válido apontar que, de acordo com Guerra (2010), a década de 1950 foi outro período de interesse por parte dos intelectuais sobre a religiosidade afro-brasileira. Estudos realizados na Bahia, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro para Unesco buscaram situar o Brasil enquanto um laboratório socioantropológico, o que fez com que as atenções de intelectuais mais uma vez se voltassem para os terreiros e seus adeptos, como foi o caso de Pierre Verger⁸³, René Ribeiro⁸⁴ e Roger Bastide⁸⁵. Mãe Biu, se valendo desse interesse, estabeleceu relações com políticos e intelectuais, no sentido de proteger sua casa de possíveis interferências policiais.

A título de exemplo, Mãe Biu se articulou com outras lideranças de terreiro para indicar a candidatura do sociólogo Gilberto Freyre para prefeito do Recife. O texto do abaixo-assinado, em que constam as assinaturas de cinco líderes de terreiros, aponta que Gilberto Freyre era um defensor nos tempos em que “as seitas africanas eram perseguidas” e que foi “[...] o primeiro a dar valor à tradição dos nossos antepassados, realizando o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1955, p. 3). Com isso, é possível inferir que Mãe Biu, conhecendo a postura de Freyre em relação aos terreiros, procurou alavancar sua candidatura a prefeito da capital pernambucana, no sentido de prover dias melhores para a afro-religiosidade no estado e, como bem sustenta o senhor Adeildo Paraíso da Silva:

Ela manteve o terreiro na formalidade, sempre tentando fazer aquela política de boa vizinhança com os poderes da época, entendeu? Na época, aqui vinha René Ribeiro, que era dono do Sanatório do Recife, aí às vezes, pedia um

⁸³ Pierre Edouard Leopold Verger (1902-1996) foi um fotógrafo, antropólogo, etnólogo e escritor franco-brasileiro.

⁸⁴ René Ribeiro (1914-1990) foi um médico, antropólogo e professor brasileiro, conhecido por seus trabalhos no campo das relações étnico-raciais.

⁸⁵ Roger Bastide (1898-1974) foi um sociólogo, antropólogo e professor universitário francês, conhecido por seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Iniciou-se no Candomblé como filho do orixá Xangô.

toque pra fazer e ela fazia, uma autoridade vinha pra pedir alguma coisa e assim ia. Eu sei, hoje em dia, eu me sinto da questão que aquilo ali era quase que uma coisa folclórica o que eles fazia, mas foi uma maneira que ela achou de trazer entre os nossos dias, a religiosidade, mantendo o terreiro conversando, fazendo a política da boa vizinhança [...] ela procurou trazer até os nossos dias de uma maneira que pudesse manter a sua casa aberta sem haver uma interferência de alguma autoridade, mesmo que para isso, ela tivesse que ir nas delegacias, pedir licença pra tocar, se não era fechado (SILVA, A., 2022, n.p.).

O relato acima demonstra ainda que mesmo com terreiro registrado em cartório e se articulando politicamente pela afro-religiosidade em Pernambuco, Mãe Biu precisava comparecer anualmente na Delegacia de Costumes, na Divisão de Diversões Públicas, para pedir autorização e fazer seu terreiro funcionar legalmente. Reunimos três prontuários de Mãe Biu – respectivamente dos anos de 1974, 1975 e 1978 – em que consta o registro da ialorixá junto à Federação dos Cultos Afro-brasileiros em Pernambuco e as licenças expedidas pela mesma federação ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá entre os anos de 1955 e 1960, bem como dos anos de 1965, 1970, 1971, 1976, 1977 e 1978⁸⁶. A Federação⁸⁷ foi instituída por meio da lei sancionada pelo até então governador Agamenon Magalhães, no dia 10 de setembro de 1951, sob a denominação de Lei Nº 1166.335. Foi instituída, a partir dessa data, a subordinação de todos os terreiros do Estado à Federação citada na lei, além da exigência de que eles cumprissem todos os requisitos para funcionamento legal, a exemplo da regularização da situação perante a lei civil, no prazo de 180 dias e comprovação de idoneidade moral e sanidade mental (LIMA, 2017).

Ainda que os tempos do Estado Novo tivessem passado e Agamenon Magalhães – à época governador de Pernambuco – não tivesse diante de si o mesmo cenário de perseguição aos terreiros outrora empreendido, prevaleciam as tentativas de controlar a afro-religiosidade ao submetê-la ao registro legal de suas atividades, “tudo isso para que lhes fosse ‘assegurada a liberdade constitucional’, exigências estas que, vale lembrar, jamais se estenderam para as demais denominações religiosas consolidadas no Estado” (LIMA, 2017, p. 122). Nos registros, constam a exigência de realização dos rituais em datas previamente estabelecidas e em horário acordado. Qualquer toque extraordinário deveria ser autorizado pela Delegacia de Costumes. No registro do ano de 1975 consta também a checagem dos antecedentes criminais de Mãe Biu (ver Anexo G). Assim como no período de Maria Oyá, essas exigências, para além de

⁸⁶ Tais licenças constam no acervo do Memorial Severina Paraíso, Mãe Biu, e foram disponibilizadas pelo historiador Hildo Leal da Rosa. Os lapsos temporais nas licenças entre as décadas de 1950 e 1970 são decorrentes das perdas de documentação ao longo do tempo.

⁸⁷ A Federação existia antes mesmo da criação da lei, no entanto, ao entrar nos trâmites legais, segundo Lima (2017), a aludida federação passou a pleitear judicialmente o direito ao monopólio da regulação dos terreiros.

constranger os afro-religiosos, desconsideravam as particularidades de cada terreiro, a organização de seus calendários e as especificidades de seus ritos religiosos ao estabelecer para todas as casas de culto, sem distinção, os dias e horários de seus rituais, para além de estimular a rivalidade entre as lideranças religiosas⁸⁸.

Mãe Biu mais uma vez se valia de seu Coco e da “política da boa vizinhança” com políticos e intelectuais da época, como denominado pelo senhor Adeildo Paraíso da Silva, para garantir a prática de seus ritos e contornar as fragilidades da liberdade religiosa postulada constitucionalmente. Ainda por meio dos registros por nós coligados, é possível perceber que a ialorixá, na década de 1970, havia aprendido a escrever, visto que ela mesma preencheu todos os campos requeridos no registro e assinou seu nome (ver Anexo H). Segundo sua filha, a senhora Maria das Dores da Silva, Mãe Biu chegou a frequentar uma escola⁸⁹ das redondezas com Madrinha Tila e outras mulheres do terreiro, em um evidente movimento de tentar alcançar maior autonomia mediante a escolarização por parte dos sujeitos femininos da casa de culto regida, também, por um orixá feminino. Assim, Mãe Biu passou a representar legal e publicamente o seu terreiro na década de 1970, mediante a aprendizagem da escrita e leitura.

É certo que não se pode negar a influência do mundo patriarcal e racializado em que Mãe Biu se encontrava, contudo, em uma religião de matriz afro-brasileira, tal qual o Candomblé, que tem na figura de suas mulheres um papel protagonista na manutenção de seus ritos e resistências de suas casas, a ialorixá pôde ir de encontro aos lugares comumente delegados às mulheres para ocupar postos de relevância religiosa, comunitária e política. Ela se valeu de sua esfera doméstica e de sua família de santo para arregimentar os recursos humanos e financeiros necessários para manter vivo o seu axé. A obediência ao orixá, na medida em que submeteu sua mente e seu corpo a uma série de regras, tornaram a jovem que frequentava as festas de carnaval e que não gostava de Candomblé em uma mulher religiosa e líder de sua casa de culto, ao passo que também elaborou suas vias de emancipação no mundo profano. Ou seja, enquanto obedecia ao sagrado, Mãe Biu se tornava independente e respeitada no meio civil.

Como sustentamos no primeiro capítulo e como podemos evidenciar com Mãe Biu, o posto de líder religiosa pareceu estimular a aproximação dessa mulher com as atividades políticas e sociais, visto que a ialorixá esteve articulada com políticos e intelectuais de sua época

⁸⁸ Alguns estudiosos se mostraram contra a decisão, dentre os quais pode ser citado o próprio René Ribeiro, que escreveu para o periódico Diário de Pernambuco um artigo em que tratava sobre a liberdade fictícia dos xangôs no Estado (LIMA, 2017).

⁸⁹ Em seu relato, a senhora Maria das Dores da Silva nos revelou que Mãe Biu estudou em uma instituição de ensino chamada “Escola Padre Venâncio”, mas que não se recordava o período que a ialorixá passou estudando, turno que frequentou ou localização exata da escola. Em nossa pesquisa não evidenciamos escolas com este nome no bairro de São Benedito.

em prol do funcionamento de seu terreiro. No entanto, essa posição não foi adquirida facilmente. Foi necessária uma série de aprendizados com Maria Oyá – que foram desde os ritos que fundamentam a Nação Xambá – até as proibições que acompanharam Mãe Biu pelo resto de sua vida, quais sejam a frequência às festividades públicas, tal qual o carnaval, de que tanto gostava, e a alimentação e o uso de determinadas vestimentas autorizada somente pelos orixás. Demandou ainda a criação de uma rede de relacionamento com seus filhos de santo que era, em parte, também sua família consanguínea.

A formação enquanto líder religiosa demandou o trato com um público que buscava nela o atendimento no momento de aflição e necessidade espiritual, bem como o conhecimento da máquina estatal para acompanhar os trâmites legais que fariam de seu terreiro um espaço legítimo perante a lei. Por fim, foi preciso passar pela repressão, criar um coco de roda, atravessar o preconceito religioso e o abandono marital, bem como os atravessamentos de gênero associado ao pertencimento étnico-racial para se constituir enquanto mulher e ialorixá. Na medida em que acolheu e iniciou seus filhos de santo, bem como direcionou as práticas religiosas dos iniciados e agiu socialmente em sua comunidade, Mãe Biu se tornou uma líder comunitária e religiosa de grande importância e, por meio de sua tradição afro-religiosa, ocupou um papel social de destaque não apenas como guardiã e intérprete de forças ancestrais, mas como agente local que organizou e resistiu em prol das demandas de toda a Nação Xambá em Pernambuco, o que lhe rende homenagens até os dias de hoje.

4.2 MADRINHA TILA: a eterna madrinha da Nação Xambá

Donatila Paraíso do Nascimento, filha de Orixalá⁹⁰ e mais conhecida como “Madrinha Tila”, nasceu em 1912, no Recife, onde também viveu com suas irmãs, seu pai, José Francelino, e sua madrastra, Maria do Carmo, durante parte de sua vida. Quando jovem, também trabalhou na Fábrica Tacaruna como costureira e durante diferentes estágios de sua vida exerceu a função de parteira, tal qual Mãe Biu. Casou-se em novembro de 1939 com José Alves do Nascimento com quem teve três filhos. Assim como a irmã, deixou os serviços fora de casa para se dedicar à família e ao cuidado com o lar que construiu. Desde muito jovem apresentava uma relação mais forte com sua irmã mais nova, Severina Paraíso, com quem dividiu a casa, os ofícios de costureira e parteira, e a vida. Para Costa (2009), Mãe Biu e Madrinha Tila foram companheiras

⁹⁰ Segundo Guerra (2010), os xambazeiros contam que Donatila era filha de Xangô, mas devido a uma promessa foi consagrada a Orixalá. Em troca, é realizado todos os anos o Amalá de Xangô, a primeira obrigação do ano de acordo com os preceitos da Nação Xambá.

inseparáveis tanto na infância e na adolescência – rodeadas de privações, carência alimentar e ausência do poder público – quanto na vida adulta, quando se iniciaram nos ritos do Candomblé.

Mãe Biu e Madrinha Tila eram irmãs no sangue e, também, na religião, visto que foram iniciadas por Artur Rosendo e Maria Oyá. Madrinha Tila foi iniciada primeiro, em 1932, sendo uma das primeiras iaôs do terreiro (MENEZES, 2005). Em 1934, Donatila Paraíso tornou-se madrinha/mãe-pequena do terreiro.

Figura 6 – Fotografia de Madrinha Tila (à direita) em sua saída de iaô em 1932



Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

Em termos de autoridade, esta mulher estava abaixo somente do babalorixá e da ialorixá da casa. Com isso, podemos apontar que ela assumiu um papel de liderança no terreiro com pouco mais de 20 anos de idade e ainda muito jovem em termos de iniciação religiosa, o que denota sua dedicação aos orixás. Pode-se apontar que um dos critérios para a escolha de Donatila Paraíso para o cargo de madrinha do terreiro de Maria Oyá foi o de senioridade, visto que entre as iniciadas pela ialorixá, Madrinha Tila era a que detinha mais tempo de iniciação no Candomblé. Inferimos também que sua proximidade com a ialorixá e o auxílio que prestou a ela em seu período de iniciação também influenciou a escolha dela como a segunda pessoa na hierarquia da casa.

Quando a casa de culto de Maria Oyá foi fechada pela polícia, Madrinha Tila foi a pessoa responsável por esconder a espada de Oyá e a pedra de Exu, objetos sagrados para o terreiro, o que pode ser entendido como uma tática da madrinha que consistia em salvaguardar elementos religiosos da mácula policial e que mais tarde poderiam voltar a compor o terreiro. Na casa de Mãe Biu, continuou cultuando os orixás, fazendo partos, prescrevendo alívios terapêuticos e exercendo a escuta dos problemas daqueles que procuravam o seu aconselhamento. Como apontamos neste estudo, é provável que o cargo que ocupava tenha feito com que os antigos filhos de santo de Maria Oyá tenham procurado Madrinha Tila para auxiliá-los nos momentos de aflição espiritual e para fazer as obrigações, o que reverberou também em Mãe Biu. No entanto, conforme os relatos orais, para além da dedicação aos orixás, Madrinha Tila se dedicou também à figura de sua irmã e desde muito cedo, antes mesmo do chamado dos orixás para reabertura da casa, se colocou como aquela que viria a orientar Mãe Biu dentro da religiosidade do Candomblé, dado expresso na narrativa do senhor Juvenal Ramos:

[...] dentro do terreiro do Candomblé, em geral, a passagem do cargo de um para o outro, vai por questões hierárquicas. E pela sequência hierárquica e familiar, já que ela era a irmã de Biu, sempre dedicada, sempre entregue, a finada Tila virou madrinha. Ela se entregava ao Candomblé com respeito, com segurança, com dedicação, com orientação. Ela muitas vezes orientava a finada Biu em determinadas situações [...] Eu acho que ela absorveu, talvez, mais conhecimento do que a finada Biu. Ela estava ali como um elemento a proteger, a orientar, quando Biu tinha dúvida. Quer dizer, as duas estava, em vez de darem choque, as duas estavam unidas (RAMOS, 2022, n.p.).

A personalidade de Mãe Biu, descrita pelos xambazeiros como forte e determinada, ao invés de contrastar com a postura tida como orientadora e mais comedida de Madrinha Tila, fazia com que as duas irmãs entrassem em harmonia. De um lado, tinha-se o carisma, a expansividade e o trato político de Mãe Biu, do outro tinha-se o zelo religioso e os conhecimentos da nação Xambá por parte de Madrinha Tila, o que fez com que as duas irmãs formassem uma dupla que mesclava a religião e a política em prol do terreiro. Por ter

acompanhado Maria Oyá desde o início de sua formação enquanto líder religiosa, bem como por sua memória excepcional, muitos xambazeiros, a exemplo do senhor Juvenal, acreditam que Madrinha Tila detinha ainda mais conhecimento que a própria Mãe Biu e por ser mais velha tanto em termos de idade cronológica quanto de iniciação, Madrinha Tila era a responsável por proteger e conduzir o fazer religioso de sua irmã, o que, segundo o senhor Hildo Leal da Rosa, fez com que Madrinha Tila tenha se tornado a pessoa mais importante em questão de depósito de confiança por parte de Mãe Biu.

Mãe Tila era como a segunda pessoa de Mãe Biu. Era uma pessoa absolutamente respeitada. Mãe Tila era muito mais reservada – Mãe Biu era mais desarmada. Mãe Tila sempre foi muito reservada, pouco falava a não ser que lhe perguntassem, era uma pessoa não dada a gargalhadas, uma pessoa normalmente séria, vê-la sorrir ou ouvi-la sorrir era raríssimo. Ela era sempre muito discreta, de poucas palavras, mas volto a dizer uma coisa que é extraordinária, a memória que ela tinha e o conhecimento que ela tinha da nossa religião. [...] Ninguém, a própria Mãe Biu reconhecia isso, e a gente sabe, ninguém talvez conhecesse tão bem os rituais e tudo que diz respeito à nossa tradição religiosa Xambá do que Mãe Tila [...] Mãe Tila, embora não tivesse o mesmo carisma que Mãe Biu, volto a dizer, era uma pessoa que tinha uma memória extraordinária, tinha uma dedicação aos orixás tremenda. [...] Mãe Tila praticamente deixou o marido por causa da religião (ROSA, 2022, n.p.).

Mais uma vez denotamos que os saberes e a memória que detinham são tidos pelos xambazeiros entrevistados como traços característicos de Madrinha Tila. A função que ocupava e a observância rigorosa dos desígnios proferidos pelos orixás, ainda que tenham rendido à Madrinha Tila a imagem de uma pessoa reservada que não sorria e pouco falava, fez com que a madrinha se tornasse a pessoa que orientava as práticas religiosas de Mãe Biu. A autoridade de Madrinha Tila era respeitada não somente por Mãe Biu, mas também pelos frequentadores da casa, visto que guardava consigo os aprendizados que se deram com Maria Oyá e Artur Rosendo, de acordo com os preceitos do Candomblé da nação Xambá. Vista como uma pessoa que se dedicava quase que exclusivamente à religião e a sua irmã, Madrinha Tila deixou sua própria casa onde morava com o marido – que passou a visitá-la apenas aos finais de semana (COSTA, 2009) – para morar com Mãe Biu no terreiro, na época em que ele foi transferido de Campo Grande para o bairro de Santa Clara (ALVES, 2018), o que nos permite inferir que foram decisões tomadas por Madrinha Tila com o intuito de auxiliar Mãe Biu a reestruturar o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá e a estruturar sua família de santo.

A formação de Madrinha Tila se assemelha com os caminhos formativos de sua irmã em alguns aspectos, visto que o elo estreito que estabeleceu com Maria Oyá possibilitou que ela aprendesse o ofício de parteira, os segredos terapêuticos das ervas e a escuta atenta daqueles que mais tarde viriam a procurar os atendimentos das irmãs Paraíso. Contudo, o cargo ocupado

por ela no terreiro de Maria Oyá possibilitou uma formação diferente e baseada, sobretudo, no exercício de orientar o fazer religioso das ialorixás da casa. Como já apontamos neste estudo, o indivíduo, quando imerso no transe ritual, segundo os xambazeiros, não consegue lembrar-se daquilo que o orixá incorporado lhes disse. Cabe a essa pessoa ser lembrada dos chamados “recados” do orixá por alguém que não estava em transe.

Porque é assim, quando a pessoa incorpora o Orixá, eu não sei porque eu nunca incorporei, mas pelo o que a gente tem de experiência, você sai de si, você não tem domínio do que você está fazendo, mas não tem domínio porque você não sabe, você enquanto pessoa, é como se dissessem, fica aqui que quem vai assumir é o Orixá. Então, uma Ialorixá que incorpora ela tem que ter uma pessoa de confiança, por quê? Porque o Orixá vai passar um recado e aquela pessoa vai transmitir para a Ialorixá quando o Orixá sair daquela pessoa. Então, ela pode inventar qualquer coisa, porque a pessoa não sabe, está entendendo? Se você não tem uma pessoa de extremíssima confiança, você vai fazer besteira. [...] ela era quem dizia todos os recados de Oyá, que é o Orixá que rege a Casa e Ogum, o Orixá de cabeça de tia Biu. E ela tinha que reproduzir fielmente o que o Orixá deixou dito, para tia Tila dizer a tia Biu, entendeu? Então, ou você tem uma pessoa de extremíssima confiança, ou então, você não vai para frente com aquilo ali não (OLIVEIRA, 2022, n.p.).

Como segunda pessoa em termos de hierarquia da casa, Madrinha Tila assumiu a função de ouvir os “recados” dos orixás, o que lhe fez construir um repertório cultural que congregava diversos saberes tradicionais de sua religião. Ao ouvir esses recados, por sua vez, Madrinha Tila repassava para a ialorixá, o que ocorreu primeiramente com Maria Oyá e depois com Mãe Biu, dado que fez com que Donatila Paraíso angariasse a confiança das duas líderes religiosas e, de certa forma, fosse a responsável pelo fazer religioso de ambas as líderes do terreiro. Tudo isto se configurou ainda como um exercício de memória ao ponto de, nas palavras do senhor Ivo de Xambá, Madrinha Tila ser considerada “como se fosse um cérebro”, uma pessoa que “tinha um conhecimento amplo”, ao ponto de ser descrita como “uma enciclopédia” (SILVA, A., 2022, n.p.). Em sua trajetória pode-se entender que, em termos de interpretação da vontade dos orixás, autoridade e hierarquia religiosa, as experiências de vida em muito contribuem para o reconhecimento e sustentação da organização religiosa no Candomblé. Assim, as experiências de Madrinha Tila com a escuta dos recados e interpretação da vontade dos orixás desvelam que tempo, aprendizado e saber se associam intimamente na religião dos orixás, algo que é passível de ser observado também nas sociedades tradicionais africanas.

Ainda sobre a relação entre sua formação e as experiências com o sagrado, vale ressaltar o elemento da mobilidade entre diferentes religiões, visto que Madrinha Tila mesclava elementos do Candomblé e do Catolicismo em sua prática religiosa. A madrinha era conhecida no terreiro por sua fé não somente aos orixás, mas pelo respeito que detinha em relação aos preceitos da Igreja Católica. Na juventude, quis seguir como freira, mas sua dedicação aos

orixás não permitiu que concretizasse esse ensejo (COSTA, 2009). Mesmo não tendo realizado essa aspiração pessoal, permaneceu, no entanto, uma formação religiosa que resguardava elementos de uma tradição católica em diálogo com os aprendizados construídos no Candomblé. Tal mobilidade religiosa, como já evidenciamos neste estudo, é uma marca da formação entre as líderes afro-religiosas. Junto à Mãe Biu, Madrinha Tila frequentava as missas católicas, empreendia novenas, jejuava na Quaresma e contribuía assiduamente com as obras de caridade da igreja, segundo Costa (2009).

Na função de madrinha do terreiro, exigia o batismo e o sacramento da crisma das crianças que seriam iniciadas no terreiro, como pode ser evidenciado a partir das memórias da senhora Maria do Carmo de Oliveira:

[...] a gente estudava em colégio público, e quando a gente saia pra ir pro colégio, qual era a ordem? “Não diga que você é de xangô, não, viu?”, não se dizia “de terreiro”. “Se perguntarem, diga que você é católica”, tanto que a gente batizava e crismava. Hoje em dia eu não sei mais como é na igreja, mas a gente tinha que fazer tudo isso, assistir aula de catecismo, dava a benção ao padre. O menino nasceu? Só entrava no salão se ele primeiro fosse batizado na igreja [...] tia Tila ia em todas as procissões que tivesse em Olinda e Recife, com uma da gente agarrada de lado, assim. A gente era obrigado a assistir à missa, a gente tinha que fazer a primeira comunhão, se vestir de noiva, sair pelo mundo afora dando a benção, tirava foto, fazia bolo e tal [...] ela tinha medo de que a gente passasse pelo o que elas passaram, que foi Maria Oyá quando foi presa, que elas tiveram que fechar (OLIVEIRA, 2022, n.p.).

Com o relato acima fica evidente que a formação no âmbito do catolicismo influenciava as ações de Madrinha Tila dentro do terreiro de Candomblé. Ao exigir o batismo das crianças, à frequência ao catecismo e à igreja, bem como frequentar as procissões dedicadas aos santos católicos em companhia das crianças do terreiro, Donatila Paraíso mesclava não apenas ritos dentro de uma mesma religião, tal qual evidenciamos com algumas ialorixás no primeiro capítulo deste estudo, mas acionava elementos de religiões tidas, por vezes, como diametralmente opostas. Vale ressaltar ainda que o fato de ela orientar as crianças a dizerem que pertenciam ao catolicismo pode ser lido como uma tática de Madrinha Tila para que não fossem vítimas do preconceito. Nesse movimento, Madrinha Tila é um exemplo da plasticidade religiosa no plano interno do Candomblé, assim como reflete as continuidades e rupturas culturais, bem como os sincretismos com relação à ancestralidade africana em um contexto de diáspora negra. Por intermédio da história de vida dessa mulher, percebemos um trânsito entre religiões, trânsito este que possibilitou o acúmulo de repertórios culturais que reelaboraram as práticas religiosas de Madrinha Tila. Ao trilhar caminhos entre religiões distintas, Madrinha Tila demonstrava uma habilidade de manejar diferentes conhecimentos sem, com isso, perder de vista os ritos e saberes tradicionais da nação Xambá, bem como seus preceitos e doutrinas.

Costa (2009) sustenta que Madrinha Tila se mostrava muito mais rígida na formação dos filhos de santo que começavam a compor a família religiosa do que Mãe Biu. Diante do olhar rigoroso e atento de Madrinha Tila a qualquer deslize dos iniciados, os filhos de laços religiosos viviam sob alerta e evitavam o descumprimento das orientações das líderes da casa. Essa rigidez por parte de Madrinha Tila se fazia necessária para que Mãe Biu pudesse cuidar dos outros assuntos que a administração do terreiro demandava, o que nos faz concordar com Costa (2009, p. 137), quando a autora afirma que “[...] os rituais religiosos conduzidos pela líder, Mãe Biu, dependiam da vigilância e atenção desenvolvidas por Madrinha Tila”. Assim, enquanto segunda pessoa de Mãe Biu, Madrinha Tila elaborou táticas negociadas nos espaços religiosos do terreiro, incluindo a observância dos atos dos filhos de santo, o que auxiliou o trabalho religioso de Mãe Biu e, por consequência, ajudou a legitimar a posição do terreiro e de sua irmã frente à comunidade religiosa da qual eram membros.

Como bem sustenta o senhor Hildo Leal, Madrinha Tila era vista como uma “[...] pessoa discreta, mas que tinha uma sabedoria, um conhecimento muito grande e uma memória extraordinária, era uma segunda pessoa como deve ser, muito útil, mas sempre um passo atrás, nunca avançando à frente da mãe de santo” (ROSA, 2022, n.p.). Isto é, Madrinha Tila construiu uma formação baseada em um cargo que ora era visível – na medida em que administrava a casa junto com Mãe Biu – ora era invisível – uma vez que, mediante as artes da sutileza, buscava intervir discretamente na vida dos filhos de santo e direcionar o fazer religioso de sua irmã. Contudo, de acordo com Costa (2009), Madrinha Tila, ainda que fosse a segunda na hierarquia, devido a sua experiência nos ritos da nação Xambá e por sua memória, passava a ideia que tinha mais intimidade com os orixás que a própria Mãe Biu, tendo-se em conta que se mostrava sempre apta a orientar, aconselhar e até mesmo tolher algumas atitudes de Mãe Biu. Vale ressaltar ainda que sua formação enquanto líder-madrinha perpassava também aspectos de administração orçamentária do terreiro, como pode ser evidenciado nas palavras do senhor Juvenal Ramos.

A importância dela era muito grande pelo respeito que se tinha, pela pessoa que ela representava a cada um dos filhos de Orixá, a honestidade que ela trabalhava, não só a honestidade espiritual como a honestidade material. Hoje, quem é que confia colocar dinheiro na mão de alguém? Tem? Muito raro. Se estava para fazer uma louvação de uma Filha de Santo para tal data, podia chegar na mão dela “toma Dona Tila”, Mãe Tila, Madrinha Tila, Tia Tila, como queira chamar, não tinha quem fizesse ela demover um centavo daquele dinheiro por maior necessidade que o outro tivesse (RAMOS, 2022, n.p.).

A cumplicidade entre Madrinha Tila e Mãe Biu fez com que a primeira também assumisse tarefas para a manutenção do terreiro não apenas no campo espiritual, mas também

material, fazendo com que tivesse de construir conhecimentos sobre a administração financeira da casa. Deste modo, engendraram-se negociações de funções entre essas duas mulheres, o que pode ser lido como uma interdependência entre ambas (COSTA, 2009). Ao mesmo tempo em que lembrava Mãe Biu de suas funções, direcionava seu fazer religioso e se firmava no segundo posto mais importante da casa, Madrinha Tila se legitimava enquanto liderança religiosa do terreiro, forjando Mãe Biu e seus filhos nos ritos da nação Xambá. Há que se ressaltar ainda que a posição de Madrinha Tila, por vezes, era tida como uma função menor e ofuscada pela presença constante de Mãe Biu nos afazeres do terreiro, como pode ser evidenciado nas palavras do senhor Adeildo Paraíso da Silva:

A função de madrinha era simplesmente aconselhar, substituir a ialorixá nas ausências, que essa é a função de madrinha, certo? Mas como não havia muita necessidade dessas substituições, porque a minha mãe estava sempre presente, então ela ficava naquele cargo dela sempre, um cargo mais acanhado porque a minha mãe sempre assumiu o cargo de ialorixá dela (SILVA, A., 2022, n.p.).

Vale ressaltar ainda que Madrinha Tila, assim como Mãe Biu, assumiu o papel designado pelos orixás. Assim, ainda que Madrinha Tila parecesse mais apta ao cargo de ialorixá do que sua irmã aos olhos dos antigos membros do terreiro, a indissociabilidade entre mundo espiritual e o mundo prático – característica do Candomblé – determinou a dinâmica de funcionamento do terreiro, o que demandou o ordenamento da casa conforme os desígnios dos orixás frente aos iniciados de sua casa de culto. O que poderia ser lido como um ofuscamento da figura de Madrinha Tila, tendo em vista que Mãe Biu se sobressaía no comando da casa, entendemos como obediência às forças ancestrais em um plano transcendental e como táticas de construção das relações de poder dentro do universo religioso que envolvia o terreiro, e que contribuiu sobremaneira para a manutenção da casa. Como pode ser entendido por meio das palavras da senhora Maria do Carmo de Oliveira, a figura de Donatila Paraíso ficou em muito associada a essa imagem de madrinha, o indivíduo que não é o líder integral da casa, mas que exerce funções de liderança e que por isso é reconhecido:

Tia Tila, na realidade, foi a eterna madrinha, mesmo depois de ter sido ialorixá, depois da morte de tia Biu, ela passou 10 anos, mas muita gente chamava de “Madrinha Tila”, não conseguia associar a figura dela a de Mãe de Santo ou a Ialorixá. Então, muita gente continuou chamando “Madrinha Tila, Madrinha Tila” (OLIVEIRA, 2022, n.p.).

Pela própria configuração do cargo que ocupou durante boa parte de sua vida⁹¹, seus caminhos formativos ora se aproximam, ora se diferenciam se comparados aos de Maria Oyá e

⁹¹ Madrinha Tila permaneceu como madrinha do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá entre os anos de 1934 e 1993, tendo assumido o posto de ialorixá somente após a morte de Mãe Biu.

Mãe Biu. Madrinha Tila fez parte de uma geração de mulheres religiosas do Candomblé que tiveram sua relação com o sagrado atravessada pela perseguição empreendida pelo Estado à afro-religiosidade. Vale apontar que, assim como Maria Oyá, ela também assumiu posições de poder no terreiro ainda muito jovem e, tal qual Mãe Biu, precisou cultuar os orixás às escondidas da máquina repressora do Estado. Contudo, Madrinha Tila direcionou suas forças ao plano religioso, preferindo auxiliar Maria Oyá e Mãe Biu em seus cargos de ialorixá em detrimento de uma ação tida como mais “política” e “social”.

No entanto, os conhecimentos que Madrinha Tila detinha em relação ao culto Xambá, aprendidos em meio a um exercício de escuta e percepção atentas àquilo que aprendeu com Maria Oyá, foram de fundamental importância para auxiliar Mãe Biu para que esta conseguisse se legitimar enquanto líder religiosa e política diante de sua comunidade, o que nos leva a considerar a dimensão política de sua atuação, tendo-se em conta que ela também teve uma postura de resistência por sua fé nos orixás. Como segunda pessoa na hierarquia da casa, sua formação exigiu grandes habilidades de memorizar os feitos e os ritos que perpassam a história da nação Xambá, dado pelo qual Madrinha Tila ficou conhecida pelos xambazeiros. Em sua formação, percebe-se ainda o respeito pelos preceitos e hierarquia da casa, tendo em vista que Madrinha Tila engendrou ações que elevaram o nome de sua irmã à categoria de líder religiosa, política e social dentro e fora das paredes do terreiro.

Na trajetória de Madrinha Tila e na sua atuação enquanto madrinha do terreiro, podemos perceber que o trato diário com o sagrado transformou a vida dessas mulheres e ensinou suas ações no mundo. Nas palavras dos xambazeiros Hildo Leal da Rosa, Maria do Carmo de Oliveira e Adeildo Paraíso da Silva, a mãe pequena do terreiro foi uma das responsáveis pela resistência da casa Xambá em terras pernambucanas. Madrinha Tila atuou justamente como a responsável por observar os erros dos filhos de santo, corrigi-los e ensiná-los conforme os preceitos ensinados por Maria Oyá, cabendo aos filhos de santo da casa respeitá-la enquanto autoridade do terreiro e seguir seus ensinamentos. Como pode ser percebido por meio da narrativa de Maria do Carmo de Oliveira, era Madrinha Tila que ensinava a montagem dos pratos com os alimentos seguindo os ritos da Nação Xambá, ensino este que era baseado na experiência, na observação e na repetição em um ciclo de formação fundamentada no trato com o cotidiano.

[...] uma vez, tia Tila chegou junto de mim assim: “venha cá, para depois não dizer que eu não lhe ensinei nada, vou ensinar como é que monta um prato” [gesto como se estivesse montado o prato muito rapidamente] e eu fiquei assim “meu Deus, o que foi que ela fez aí?”. E ela “aprendeu não foi? entendeu não foi?”. Era mais assim pra você “eu tenho que ver e o tempo, e a vivência

vão fazendo com que eu vá aprendendo”, mas só se você tivesse interessada, mas também se você não tivesse interessada, você não ia aprender, não (OLIVEIRA, 2022, n.p.).

Ou seja, com base nos conhecimentos tradicionais que construiu junto a sua ialorixá e no contexto das forças ancestrais que estruturavam o terreiro, Madrinha Tila designava os ritos dentro do axé e socorria os filhos de santo quando a líder da casa não podia atendê-los. Por isso a importância de seu papel que demandou, para além do conhecimento acerca do mundo espiritual, responsabilidade, comprometimento e afinidade com o funcionamento da casa em que era madrinha. Nas palavras do senhor Hildo Leal da Rosa:

[...] eu credito a sobrevivência da nossa tradição religiosa a duas mulheres bem específicas: Mãe Biu e Mãe Tila. A gente só chegou até aqui por conta delas [...] E eu não tenho a menor dúvida de quem manteve a nossa tradição – é claro que a gente percebe que tem uma ou outra coisa que a gente foi se adaptando. Mas não tenho a menor dúvida, pelo conhecimento e pela memória, e pelo carisma e pela transformação que a vida delas tiveram, a nossa tradição religiosa sobreviveu por conta dessas duas mulheres. Maria Oyá, não vou dizer que o papel dela não foi tão importante, porque o período dela é muito curto, mas de qualquer forma, ela foi levada pelo Orixá a abrir sua casa e ter sua vida, mesmo que breve, mas pelo pouco tempo que teve, a casa se estruturou. E a gente está aqui hoje, eu não tenho a menor dúvida, por causa das duas grandes responsáveis por isso que é Mãe Biu e Mãe Tila, Mãe Tila não só pelo conhecimento, mas também pela memória, e Mãe Biu pelo carisma e pela força administrativa também (ROSA, 2022, n.p.).

Comedida em suas emoções e dedicada aos orixás, Madrinha Tila construiu na memória dos xambazeiros a imagem de mulher sábia e, por vezes, mística (COSTA, 2009). Grande parte do que sabemos sobre os acontecimentos que envolvem o terreiro foram passados por meio da oralidade por Madrinha Tila, inclusive ao seu filho de santo, o senhor Hildo Leal. A atuação de Donatila Paraíso garantia o funcionamento religioso do terreiro, na medida em que direcionava a atuação religiosa de Mãe Biu e se imiscuía do cotidiano dos iniciados da casa. Assim, Madrinha Tila, a eterna madrinha do Xambá, se constituiu enquanto liderança feminina religiosa dentro do terreiro, negociando e recriando meios de transmissão da cultura de sua casa de culto, fosse pelos seus ouvidos atentos, fosse pelo apoio que direcionava a sua irmã, a representação simbólica da força do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá que com ela compartilhou e garantiu os espaços de práticas religiosas em sua comunidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não sem razão, não poderíamos deixar de começar essas considerações finais sem citar as ialorixás que preencheram as páginas desta dissertação. Sendo assim, ressaltamos inicialmente que, por meio da trajetória de sacerdotisas como Mãe Beata de Yemonjá (SILVA, 2008; LEANDRO, 2015) e Mãe Meninazinha de Oxum (PEREIRA, 2017), é possível perceber como essas mulheres, por vezes, consorciavam liderança e militância religiosas ao usarem de sua escrita e da repatriação de objetos sagrados de seu terreiro, respectivamente, como mote de suas lutas para manterem circulantes os saberes e os direitos de suas famílias de santo. Em suas trajetórias, é possível compreender como ancestralidade é concebida pela comunidade afro-brasileira e como a religiosidade é parte, também, de suas atuações políticas.

A atuação das líderes Mãe Tassitaòò (JESUS, 2012), Mãe Balbina (RODRIGO, 2012) e Dona Santa (FERREIRA, 2012), por sua vez, exemplifica como essas mulheres se valeram de suas atuações nos terreiros de Candomblé para participarem ativamente na construção econômica, social e cultural brasileira, sendo elas, ao nosso ver, exemplos de personagens que, dentro da cultura afro-brasileira, se destacam em suas contribuições na luta social por reparação política e histórica das populações negras no Brasil. Pelas trajetórias espirituais de Mãe Renilda (BASTOS, 2011), Mãe Zulmira (PASSOS, 2016), Mãe Rita (COSTA JR., 2017) e Mãe Nilza (PEREIRA, 2019), podemos ainda perceber a diversidade cultural e os intercâmbios entre religiosidades que desmistificam “verdades” há muito construídas sobre uma pretensa pureza dos cultos afro-brasileiros. Com isso, enfatizamos que temas como ancestralidade e religiosidade africana, relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora, vida e existência cultural e histórica dos africanos e seus descendentes fora da África podem ser abordados dentro e fora dos espaços acadêmicos por meio das histórias de vidas de mulheres líderes no Candomblé, mulheres estas que agenciam e releem os valores herdados dos africanos cotidianamente em suas lidas com o terreiro.

A relação dessas mulheres com o campo da História da Educação, particularmente, permite aos historiadores desvelar uma gama de sujeitos históricos femininos que buscaram em seus processos de aprendizagem e formação de si e dos seus a possibilidade de um lugar mais significativo e atuante no tecido social. Esta dissertação, que teve por temática a formação de mulheres e cultos afro-brasileiros, esteve baseada justamente nessa proposta de analisar, nas linhas do passado, as experiências de sujeitos femininos que, dentro de suas oportunidades, buscaram se colocar de forma mais expressiva enquanto sujeitos femininos nas camadas cotidianas da vida. Sem perder de vista o quadro de opressões perpetuadas contra os religiosos

do Candomblé, sobretudo durante o período de governo de Getúlio Vargas, consideramos que cada trajetória formativa é resultado de uma prática histórica concreta e das relações sociais que se dão no cotidiano, o que nos leva a crer que os caminhos formativos trilhados pelas ialorixás, em especial, Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila, nos fornecem importantes contribuições para o campo da História da Educação de Mulheres no Brasil.

A pesquisa dividiu-se em três momentos: de início, buscamos evidenciar modos de atuação das ialorixás na condução de suas lideranças religiosas, o que nos serviu de sustentação para tecer as análises sobre as formações das três ialorixás que foram objetos desta pesquisa; em seguida, discutimos as ambiguidades do Estado brasileiro que, em sua Constituição, advogava a plena liberdade de culto, mas coibia determinadas práticas religiosas em seu Código Penal, o que serviu de respaldo legal para o aparato policial perseguir os afro-religiosos, inclusive aqueles pertencentes ao Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá; por fim, apontamos as análises resultantes da investigação acerca dos caminhos formativos trilhados por Maria Oyá, Mae Biu e Madrinha Tila.

As formações enquanto líderes religiosas das três ialorixás, mostradas, sobretudo, nos capítulos três e quatro desta dissertação, são elucidativas dos elementos referenciais que marcam as trajetórias de mulheres cujas vidas são devotadas aos orixás. O estudo aqui construído evidencia que a vida pessoal e a vida de santo são coexistentes no caso das ialorixás, visto que nas religiões de matriz africana a vida religiosa é indissociável da vida prática. O mundo natural, o sobrenatural e a organização social estão intimamente relacionados no terreiro, por isso apontamos que é no espaço da casa de culto – que muitas vezes é a um só tempo lar e templo – que a ialorixá come, bebe, cultua e vive, enfim se constitui. Contudo, evidenciamos que apesar de ser líder dentro do âmbito religioso, a sacerdotisa no candomblé pode também ser parteira, lavadeira, costureira e vendedora, o que nos permite apontar que a hierarquia estabelecida pelo orixá convive com o cotidiano simples da vida. Assim, percebe-se que a decisão no plano transcendental não tem relação com a formação acadêmica/formal como em outras religiões, visto que para ser ialorixá não foi preciso ser escolarizada ou frequentar instituições de ensino formal. Pelo contrário, as trajetórias de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila demonstram que a vontade advinda do sagrado transcende a decisão dos homens e foi justamente como essas mulheres se formaram com base nessa designação ancestral que nos dedicamos nesta dissertação.

Em sua constituição enquanto líder religiosa, Maria Oyá precisou aprender, pela experiência, diferentes ofícios – tais quais o de parteira e lavadeira – para o sustento de si e de sua casa de culto, se iniciar no Candomblé, aprender e ensinar os diversos ritos que compõem

o sistema religioso da nação Xambá aos seus filhos de santo, em especial à Madrinha Tila, construir uma atuação política junto aos médicos e estudiosos de sua época, impetrar uma petição, disfarçar seu terreiro de maracatu e acionar conhecimentos jurídicos para manutenção de seu terreiro. Há que se ressaltar que sua relação com o sagrado foi atravessada pelos olhos dos médicos de sua época, que buscavam patologizar o transe ritualístico de sua religião e, nesse contexto, é válido ressaltar que o Candomblé à época sequer era considerado uma religião, sendo, inclusive, englobado no rol genérico de “seitas africanas”, seitas estas consideradas como “laboratórios de histeria coletiva”. A perseguição do aparato estatal, do qual a polícia foi o braço direito, por seu turno, fez com que sua casa de culto fosse fechada e que os afro-religiosos da nação Xambá entrassem em diáspora por 12 anos.

Mãe Biu, tal qual Maria Oyá, também aprendeu e assumiu diferentes ofícios – a exemplo das funções de parteira, costureira e vendedora de bolos – para sustentar sua família e seu terreiro, bem como foi a responsável por reunir esse povo em diáspora. Para isso, a ialorixá disfarçou o seu axé com o coco de roda e iniciou seus filhos de santo no Candomblé, bem como buscou se aliar à classe de estudiosos da época para agregar prestígio ao seu terreiro. Para tanto, precisou se unir a sua irmã, Madrinha Tila, nas atividades religiosas que faziam às escondidas dos olhos do Estado. Sua formação em exercício exigiu ainda que ela se curvasse às vontades dos orixás e se posicionasse enquanto aquela que foi designada pelos ancestrais como a responsável pela reabertura da casa diante dos antigos frequentadores da casa de Maria Oyá. A ialorixá teve também que consorciar a administração de sua casa de culto com sua vida pessoal, lidar com o sagrado enquanto sua vida civil exigia o sustento de uma casa, o cuidado com quatro filhos consanguíneos e com os parentes que, paulatinamente, vinham morar na comunidade de São Benedito sob sua influência. Vale retomar também que Mãe Biu, até 1978, precisou submeter seu axé à vigilância da polícia, dado que não se estendia a outros segmentos religiosos. Percebemos com isso o protagonismo e a força de vontade dessa mulher que ultrapassou as barreiras que se posicionaram em sua vida religiosa e civil em prol de sua fé.

Madrinha Tila, por sua vez, foi a mulher que auxiliou as duas ialorixás em suas formações e que por isso teve maior aprofundamento nos aprendizados que compõem os ritos da Nação Xambá, ao ponto de ser entendida como a “enciclopédia” do terreiro pelos xambazeiros, assim como demonstrou habilidades de transitar entre religiões distintas sem, com isso, perder de vista os saberes tradicionais que constituíram a nação Xambá, tornando-se responsável por orientar o fazer religioso de Maria Oyá, Mãe Biu e dos filhos de santo da casa. Por meio da trajetória formativa de Madrinha Tila, percebemos, ainda, como a força da ancestralidade interfere na vida prática da casa, tendo em vista que esta mulher, mesmo sendo,

aos olhos de alguns, mais apta ao cargo de ialorixá aos olhos dos homens, constituiu sua liderança na condição de madrinha do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, pois assim determinou a vontade dos orixás. Por obediência e entendendo as determinações transcendentais, ela direcionou sua atuação no sentido de ajudar sua irmã, Mãe Biu, a se legitimar enquanto liderança política e religiosa da casa de culto.

Em suas experiências, Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila aprenderam os ritos que agradam aos orixás e com isso se tornaram responsáveis por conduzir a vida espiritual de seus filhos de santo e indicar os caminhos de suas jornadas juntos aos orixás. Essas mulheres se formaram ainda na prática do cuidado com o outro ao se tornaram parteiras e manipuladoras/conhecedoras das ervas que ofereciam alívios às enfermidades que acometiam o corpo e alma daqueles que as procuravam, o que desvela outra face da formação dessas três ialorixás. A administração do terreiro, por seu turno, também revela elementos formativos de suas caminhadas enquanto lideranças religiosas, tendo em vista que todas elas tiveram que administrar uma casa que lidava com pessoas de origens diversas, incluindo intelectuais, policiais e agentes de órgãos do estado. Assim, pode-se afirmar que essas mulheres foram provocadas a ter habilidades de administração, que geria recursos financeiros e humanos em prol do objetivo de manter a casa e seu axé, habilidades estas que só foram desenvolvidas com o trato cotidiano junto ao terreiro e que evidenciam a capacidade tática dessas mulheres de ocupar os espaços e as brechas que se abriram em seu exercício religioso.

Reforçamos, com isso, que essas mulheres precisaram de uma postura de observação participante e constante, de uma escuta atenta aos modos de ser e fazer dentro do terreiro, e de habilidades de repetição dos ensinamentos que a elas lhes foram destinados, o que recai, necessariamente, na dimensão formativa de suas experiências. Assim, apontamos que foi por meio das táticas que acionaram para manterem as práticas da nação Xambá que essas ialorixás foram se formando e se reinventando enquanto mulheres e líderes religiosas. Forjadas nas artes da resistência, suas formações se deram justamente com aquilo que lhes foi dado no cotidiano, nas relações que estabeleceram em seu meio social e por meio do trato com as comunidades das quais eram partícipes. Ainda que reconheçamos que aquilo que acontece no mundo transcendental não possa ser apreendido pela história, destacamos o modo como essas mulheres se investiram de sua ancestralidade e dos saberes daí decorrentes para atuarem no plano terreno, afinal foram os desígnios de seus antepassados, a vontade de seus orixás e a força de seu axé que fizeram com que Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila operassem do modo como operaram.

Tais performances operacionais enquanto líderes religiosas dependeram, como poderia apontar Certeau (2014), de saberes muito antigos, saberes estes que no caso das ialorixás

estiveram profundamente alicerçados nos ancestrais de sua nação de Candomblé e que nos impele a retomar o conceito de educação tradicional por Massandi (2003), visto que o autor destaca o caráter endógeno desse tipo de aprendizado e sua relação com o meio cultural ao qual os indivíduos estiveram e estão relacionados. Neste sentido, a História da Educação de que tratamos aqui não se limita pelos marcos legais e à educação formal, mas se aproxima das experiências, das práticas dessas mulheres ditas “ordinárias”, dos contextos em que elas estiveram inseridas, dos enredamentos que deram uma forma original as suas vidas (DOMINICÉ, 2014). Por compartilharem saberes e experiências em um mesmo período histórico, Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila são ainda representantes de uma geração de mulheres que estiveram passíveis de serem criminalizadas por sua relação com o sagrado e que mesmo assim resistiram em nome de suas tradições. Foram mulheres que, dentro das linhas do tempo que interferiram em suas vidas, se formaram e formaram filhos de santo no âmbito de uma religião que em muito foi perseguida pelo Estado e que até hoje ainda carrega estigmas que a confundem com algo nocivo e insalubre.

É preciso apontar ainda que, no desenvolver da pesquisa, estivemos atentos a possíveis movimentos dessas mulheres junto ao Movimento Negro organizado. O historiador Hildo Leal, em sua narrativa, apontou que Mãe Biu, ainda que uma mulher caracterizada por ele como avessa às exposições na mídia, se prontificou a ceder uma entrevista a um membro do Movimento Negro, organizado na década de 1960. Ainda que a pesquisa documental e outros relatos orais não tenham dado conta dessa ação por parte de Mãe Biu, tal conduta nos leva a considerar que a ialorixá levava em conta a importância de sua religião para a população negra e, ainda que não tenha sido possível evidenciar com mais profundidade a relação dessas mulheres com o Movimento Negro, é preciso apontar que elas próprias são exemplos de sua consolidação e do reconhecimento dos terreiros enquanto espaços de memória da população afro-brasileira. Ao considerarmos que eram mulheres negras, de classes menos abastadas e que mesmo diante das dificuldades e perseguições que intercorreram suas vidas conseguiram ocupar espaços significativos no tecido social, percebemo-las como representantes das pessoas negras que, dentro de suas organizações, foram agentes políticos e mobilizadores da igualdade racial em terras brasileiras.

Ao mesmo tempo em que foram motivadas por sua fé e cultura, essas mulheres também foram responsáveis pela resistência de seu axé e, consequentemente, de seu terreiro. Assim sendo, essa simbiose pode ser entendida pela ótica da História da Educação, visto que a relação dessas ialorixás com os orixás serviu de mola-mestra para suas formações enquanto lideranças religiosas. No terreiro, aprendendo e ensinando os ritos xambazeiros, essas mulheres

se tornaram colaboradoras no fortalecimento do Candomblé em terras pernambucanas e esta pesquisa, ao evidenciar seus caminhos, seus ensejos e suas ações, contribui com o referido campo do conhecimento ao demonstrar que a formação humana se dá em diferentes espaços que não necessariamente se restringem às escolas e às universidades. Esta dissertação dá a ver que os caminhos formativos de lideranças religiosas se dão também nos rios, lavando roupas, nos quartos que abrigam as mulheres na hora de partejar, na fábrica, costurando vestimentas, no quintal, criando animais, e, sobretudo, nos terreiros e nas práticas religiosas que agradam aos orixás.

Por meio da trajetória das três primeiras ialorixás do terreiro, percebemos também mecanismos de enfrentamento por parte das mulheres negras, sobretudo as afro-religiosas, que acabaram por favorecer a resistência dos terreiros e o reconhecimento do Candomblé enquanto religião que também compõe a relação dos brasileiros com o sagrado. Além disso, nos interessou colocar em discussão como os homens fizeram parte de suas jornadas, fosse iniciando essas mulheres no Candomblé, tal qual Artur Rosendo, fosse levantando as paredes físicas do terreiro, como fizeram o marido e os cunhados de Mãe Biu. Dessa forma, nos afastamos do dualismo dominadores-dominadas, evidenciando que dentro de suas possibilidades, as mulheres também obtiveram apoio em suas jornadas em direção as suas trajetórias formativas, sem obliterar que foram suas ações e suas capacidades de mobilizar estes homens que consolidaram essas mulheres enquanto líderes religiosas, políticas e culturais da referida casa de culto aos orixás.

Sendo assim, ainda que não tenhamos buscado nos ater à escrita biográfica, esta pesquisa valeu-se da trajetória das três ialorixás para compreender os desafios e as possibilidades de um grupo religioso que, durante o século XX, buscou manter vivo o seu terreiro e com ele os seus saberes tradicionais. Nesse ínterim, evidenciamos ainda aspectos da atuação de ialorixás e percebemos o tratamento ambíguo da cultura brasileira em relação ao elemento afro-brasileiro, cultura esta que buscou hierarquizar corpos, conhecimentos e modos de se relacionar com o sagrado. Tal desenho de nossa pesquisa nos conduziu à compreender as possibilidades que foram abertas e franqueadas por nossas ialorixás para que elas continuassem resistindo por sua fé nos orixás, o que, conforme Avelar (2010, p. 170) em relação aos estudos biográficos, recaiu em um redimensionamento de nossa escrita histórica que foi de encontro “[...] a formulação de paisagens monolíticas do passado”. Na medida em que evidenciamos como três mulheres negras foram responsáveis pela resistência de um terreiro de Candomblé – que desde sua gênese experimentou os ares da opressão – oferecemos um contraponto à ideia dos sujeitos femininos negros enquanto seres passivos e resignados. Ao contrário, evidenciamos

que sempre existiram manobras “[...] através das quais os homens [e as mulheres e mulheres negras] puderam se movimentar socialmente e promover mudanças” (AVELAR, 2010, p. 170).

Nossa pesquisa evidencia também que entre a iniciação de Maria Oyá, perpassando o período de fechamento do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá até o restabelecimento da casa, as três ialorixás se revelaram como agentes de sua própria história e representam um coletivo de mulheres que fizeram de sua fé o mote para suas vidas, ainda que, de maneira geral, sua religião tenha sido perseguida e estigmatizada. Como pôde ser visto, Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila se valeram de diferentes táticas acionadas no cotidiano para continuarem no caminho designado pelos orixás e ao serem mães de santo, ao invés de se resignarem ao papel materno tradicional comumente atribuído às mulheres, essas mulheres assumiram posições hierarquicamente superiores em sua religião e viraram as responsáveis por orientar o fazer religioso daqueles que nelas depositaram confiança. Nesse sentido, consideramos o percurso formativo destas pernambucas como demonstrativo de que, ao longo do século XX, as mulheres tiveram papel decisivo na luta pela liberdade religiosa dos terreiros e seus adeptos.

Assim sendo, é preciso apontar que esta pesquisa não se encerra nessas páginas, ao contrário, ainda se faz necessário investigar o universo liderado por essas mulheres, os conteúdos formativos de suas experiências e situá-las enquanto parte integrante da consolidação do Movimento Negro, o que revela possibilidades de continuidade desta pesquisa. É preciso também tecer diálogos entre suas trajetórias e o campo da educação para educação das relações étnico-raciais, sobretudo para a prática constante da Lei 10.639/03. Entendemos a necessidade e o papel protagonista da escola, que deve se investir da responsabilidade de discutir, ensinar e, antes de tudo, aprender cotidianamente – e não apenas no mês de novembro, mês da Consciência Negra – sobre as diversas expressões da cultura afro-brasileira e de narração de suas histórias, entendidas nesta dissertação em sua pluralidade, tal qual as vivências das ialorixás que compuseram este estudo. É imperativo superar

[...] a crença de que a discussão sobre a questão racial se limita ao Movimento Negro e a estudiosos do tema e não à escola. A escola, enquanto instituição social responsável por assegurar o direito da educação a todo e qualquer cidadão, deverá se posicionar politicamente, como já vimos, contra toda e qualquer forma de discriminação. A luta pela superação do racismo e da discriminação racial é, pois, tarefa de todo e qualquer educador, independentemente do seu pertencimento étnico-racial, crença religiosa ou posição política (BRASIL, 2004, p. 16).

A lei 10.639/03 se investe de uma importância ainda maior, quando pensamos seus desdobramentos para além da escola, visto que leva em conta questões que abarcam identidade e valorização da cultura afro-brasileira, diminuição das disparidades sociais entre negros e

brancos, bem como provoca e enriquece o debate racial no País. Sobretudo nas aulas das disciplinas de Literatura, História e Educação Artística (BRASIL, 2004), o educador encontra um terreno profícuo para tratar das trajetórias de mulheres líderes de terreiro de Candomblé, especialmente suas atuações enquanto líderes que mantêm vivas as tradições e os legados deste segmento religioso que resguarda parte da história e cultura afro-brasileira. Com base no exposto nesta investigação, é preciso reafirmar que ainda há uma carência de estudos acadêmicos que levem em conta as subjetividades dessas sacerdotisas e os motes que impulsionaram suas caminhadas nos ritos sagrado, e estudos que enfatizem a contribuição das mulheres para a sobrevivência dos cultos religiosos afro-brasileiros.

É preciso reafirmar ainda que o Candomblé é uma cultura viva protagonizada desde sua gênese por mulheres de cor negra. Os espaços acadêmicos, por seu turno, durante décadas não incorporaram os saberes dessas mulheres que, em suas experiências, carregam aprendizados que dialogam com perspectivas de negritude. Esta pesquisa, ao assumir que as ialorixás se formam e são formadoras dentro dos ritos que compõem os caminhos do axé, evidencia que elas são partes constituintes dessa cultura viva, proporcionando, portanto, uma guinada analítica que inova ao centralizar os saberes das afro-religiosas como elemento constitutivo da História da Educação. Afastamo-nos, portanto, da visão da educação como mera transmissora e adestradora de competências e habilidades para, então, nos aproximarmos de um conceito mais amplo que contempla a formação humana que entende e reconhece os diferentes espaços formativos. Ao destacar o pertencimento étnico-racial e cultural dessas mulheres e compreender como a experiência histórica de mulheres negras é diferenciada em relação ao discurso clássico sobre a opressão da mulher, relacionamos esta pesquisa às questões do presente que versam sobre o protagonismo dos sujeitos negros, o que a torna uma contribuição também aos estudos sobre a educação e formação de pessoas negras no Brasil. Ao adentrar as particularidades das vidas dessas mulheres, esta dissertação se investiu ainda da possibilidade de instigar reflexões sobre como elas podem ser entendidas em uma dimensão mais universal e que perpassa a organização das comunidades de terreiro e as estratégias de (sobre)vivência das famílias de santo.

Ao tratar de suas famílias, de suas redes de sociabilidades, das circunstâncias políticas, culturais e sociais, das condições de trabalho, das escolhas e da dimensão formativa de suas experiências, evidenciamos que a História da Educação pode ser também diferente da História da Escolarização. E por isso reforçamos a importância da pesquisa, que buscou contribuir com os estudos acerca da História da Educação, na medida em que tratamos também da formação de líderes religiosas candomblecistas, as limitações que lhes eram impostas em suas atuações

enquanto líderes, bem como as barreiras ultrapassadas por esses sujeitos femininos e que recaem, necessariamente, na noção do ser mulher negra adepta do Candomblé contemporaneamente. O legado de luta dessas sujeitas históricas ressalta o protagonismo e a força de vontade dessas mulheres que romperam barreiras de caráter androcêntrico, racista e intolerante para protagonizarem o campo religioso.

Por fim, mediante trajetórias formativas das três ialorixás, conseguimos enxergar essas posições de enfrentamento aos lugares comumente destinados às mulheres negras, lugares estes que durante muito tempo eram associados à resignação e subordinação. Pretendendo, portanto, ser uma contribuição para a escrita das páginas da História da Educação sobre a diversidade de caminhos formativos possíveis à condição humana, este estudo teve como horizonte a firme intenção de contribuir com uma história mais diversa e plural, que situa as mulheres negras enquanto agentes ativos e detentores de vontades, saberes e ações que alteraram os rumos da história, mulheres que, como bem aponta a epígrafe que abre estas páginas, quando se movimentam, movimentam toda a estrutura da sociedade junto com elas.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. Vida privada e ordem privada no Império. In.: ALENCASTRO, Luiz Felipe Alencastro (Org.). **História da vida privada no Brasil: Império, a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ALVES, Marileide. **Povo Xambá resiste: 80 anos da repressão aos terreiros em Pernambuco**. Recife: Cepe, 2018.
- ALVES, Nana Luanda Martins. **“Eu K’atspero de Oyá Matamba”**: Candomblé e experiência negra em alagoinhas (Bahia, 1930 -2000). 2019. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia. Salvador: Uneb, 2019.
- ARRAES, Marcos Alexandre. Embates discursivos: a modernidade no Recife na primeira metade do século XX. **Albuquerque: revista de história**, v. 3, n. 5, p. 115-134, 2017.
- AVELAR, Alexandre de Sá. A retomada da biografia histórica: problemas e perspectivas. **Oralidades**, v. 2, 2007.
- BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In.: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Editora Contexto, 2020.
- BAIROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 3, n.2, 1995.
- BARBOSA, Silvia Maria Silva. **Que poder é esse?: Um estudo da constituição e das relações de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê**. 2015. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) - Universidade Federal da Bahia. Salvador: Ufba, 2015.
- BASTOS, Ivana Silva. **“Mulheres Iabás”**: liderança, sexualidade e “transgressão” no candomblé. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa: UFPB, 2011.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. A localização dos xangôs na cidade do Recife. **Revista Clio**, Recife, n. 11, p. 117-135, 1988.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta**. 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco., Recife: UFPE, 2001.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira . A polícia no Estado Novo combatendo o catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 3, p. 301-326, 2009.
- CARDOSO, Teresa; ALARCÃO, Isabel.; CELORICO, Jacinto Antunes. MAECC®: um caminho para mapear investigação. **Indagatio Didactica**, Aveiro, v. 5, n. 2, p. 289-299, 2013.
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**, 2011. Disponível em <http://arquivo.geledes.org.br/emdebate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer-o->

feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-naamerica-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero. Acesso em 25/07/2022.

CARVALHO, Marcelo Pagliosa. História da educação da população negra no Brasil e a produção discente sobre educação e relações étnicorraciais (2003-2014). **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 21, 2021.

CASALI, Rodrigo. **Guias e orixás**: narrativas de expressões orais sobre os Candomblés do MS. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2016.

COSTA, Valéria Gomes. Práticas culturais femininas e constituição de espaços num terreiro de xangô de nação xambá. **Afro-Ásia**, n. 36, 2007, P. 199-227.

DE CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica). **Cadernos Pagu, Campinas**, SP, n. 4, p. 37–47, 2008.

COSSA, José. Modernity's university, social justice, and social responsibility: a Cosmo-uBuntu critique. **Educação, Sociedade & Culturas**, nº 58, 2021.

COSTA JUNIOR, Adelson Cezar Ataíde. **Iyá Ejité**: Educação e saberes da experiência em uma casa de Candomblé. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Belém: Uepa, 2017.

COSTA, Valéria Gomes da. **É do dandê!** História e memórias urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

COSTA, Valéria Gomes da. Entre a África e Recife: interpretações do culto Xambá. **Revista da ABPN**, v. v.01, n.3, p. 157-180, nov. 2010. Associação Brasileira de Pesquisadores (as) Negros (as).

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. 7º ed. São Paulo: Contexto, 2004.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira**: volume 2: Império. São Paulo: LeYa, 2016.

DEL PRIORE, Mary. **Sobreviventes e guerreiras**: uma breve história da mulher no Brasil de 1500 a 2000. 1ª ed. São Paulo, Planeta, 2020.

DIAS, João Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. **Sankofa, São Paulo**, v. 12, n. 22, p. 39-62, 2019.

DIEGUES, Antônio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília/São Paulo: Ministério do Meio Ambiente/USP, 2001.

DOMÉZI, Maria Cecília. **Religiões na história do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2015.

DOMINICÉ, Pierre. O processo de formação e alguns dos seus componentes relacionais. In: NÓVOA, A.; FINGER, M. **O método (auto)biográfico e a formação**. Natal: EDUFRRN, 2ª ed., 2014, p. 77-90.

DUARTE, Jônatas Lins. **Modernização do Porto e do bairro do Recife: impactos causados pelas obras na população da freguesia (1909-1914)**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2018.

DUBY, Georges. **Heloísa, Isolda e outras damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FERREIRA, Mariana Alcântara. **A construção de uma identidade cultural: Dona Santa rainha do maracatu**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2018.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. **Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: a reprodução da tradição religiosa através da música**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2010.

GOMES, Elaine Cristina Marcelina. **Mãe Regina de Bamboxê, diálogos entre Rio de Janeiro e Salvador, uma história social do axé**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Salgado de Oliveira. Niterói: Universo, 2012.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Luiz Antônio Silva (Org.). **Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos**. Brasília: **Anpocs** (Ciência Sociais Hoje, 2), 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Ed.) **História Geral da África**. Brasília: UNESCO, Secad/ MEC, UFSCar, 2010.

HOSTENSKY, Ilka Lima. Patrimônio-territorial de quilombos no Brasil: caso da Nação Xambá do Portão do Gelo-PE. **PatryTer**, v. 3, n. 6, p. 185-201, 2020.

JESUS, Izabella Santos de. **Processos identitários da mulher no terreiro “Ilê Axé Olojá Tassitaò” em Aracaju/SE**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Fundação Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão: UFS, 2012.

LEANDRO, Marcos Eduardo da Silva. **30 anos do Ilê Omiojuaró: arte, educação e ativismo nas redes de Mãe Beata de Iyémonjá**. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Uerj, 2015.

LEQUINHO; FIONDA, Júnior; MACHADO, Gabriel; Sá, Guilherme; BANDOLIM, Paulinho. **As Áfricas que a Bahia Canta**. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/tinga/as-africanas-que-a-bahia-canta/>. Acesso em: 30 out, 2022.

LIMA, Vivaldo. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador, Corrupio, 2003.

LIMA, Raphael Souza. **Entre o folclore e a religião: relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas (1945-1957)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2017.

LODY, Raul. **O povo de Santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Coleção Raízes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LORIGA, Sabrina. A biografia como problema. In: REVEL, J. (org.). **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 225-249.

LUCHESE, Terciane Ângela. **O processo escolar entre imigrantes no Rio Grande do Sul**. Caxias do Sul: Educs, 2015.

MACHADO, Veridiana Silva. A vivência religiosa no candomblé e a concepção junguiana do religare. **Revista da SPAGESP**, v. 13, n. 2, p. 30-43, 2012.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MASIERO, André Luis. "**Psicologia das raças**" e **religiosidade no Brasil**: uma intersecção histórica. **Psicologia: ciência e profissão**, n.1, mar 2002, pg. 66-79.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. In.: FORACCHI, M. M. (org). **Karl Mannheim**: Sociologia, São Paulo, Ática, p. 67-95.

MASSANDI, Pierre Kita. História da Educação na África. In: CASTRO, F. **A outra independência**. São Paulo, Feusp, 2003.

MENEZES, Lia. **As Yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. Vivências Amargas: a divisão de Assistência a Psicopatas de Pernambuco nos primeiros anos da década de 30. **Clio–Revista de Pesquisa Histórica**, n. 24, p. 63-102, 2006.

MOITA, Maria da Conceição. Percursos de formação e transformação. In: NÓVOA, Antônio (Org.). **Vidas de Professores**. Porto: Porto Editora, 2000.

MONTELEONE, Joana de Moraes. Costureiras, mucamas, lavadeiras e vendedoras: o trabalho feminino no século XIX e o cuidado com as roupas (Rio de Janeiro, 1850-1920). **Revista Estudos Feministas**, v. 27, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **História do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. "**Na minha casa mando eu**". **Mães de santo, comunidade de terreiro e Estado**. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afrobrasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE**, n. 18, mai-out, 2012, pg. 28-47.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2015.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução por Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2a ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Iyá Zulmira de Zumbá**: uma trajetória entre nações de candomblé. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia. Salvador: Ufba, 2016.

PEREIRA, Ilka Cristina Diniz. **Pelas mãos de Mãe Nilza**: mulheres negras e religião em Codó-MA. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2019.

PEREIRA, Pamela Oliveira. **Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia**: da repressão à repatriação. 2017. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Unirio, 2017.

PERROT, Michelle; DUBY, Georges. **História das mulheres no Ocidente**: o século XX. São Paulo: Ebradil. v.5. 1991.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. 4º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. **Revista Cadernos Pagu**, Campinas, n. 4, 1995, pp. 9-28.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da História**. Bauru: Edusc, 2005.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Estudos de Gênero e História Social**. Revista Estudos Feministas, v. 17, n. 1, 2009. pg. 159-189.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista da USP**, São Paulo, n28, dez/jan/fev/1995/1996.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, p. 43-58, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, Miriam. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. **Mana**, v. 26, 2020.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo**: religião e política na primeira república. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RAMOS, Altina; FARIA, Paulo M.; FARIA, Ádila. Revisão sistemática de literatura: contributo para a inovação na investigação em Ciências da Educação. **Rev. Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 14, n. 41, p. 17-36, jan./abr. 2014.

REIS, Maria Conceição; SILVA, Joel Severino; ALMEIDA, Gabriel Swahili Sales. Afrocentricidade e pensamento decolonial: perspectivas epistemológicas para pesquisas sobre relações étnico-raciais. **Revista Teias**, v. 21, n. 62, p. 131-143, 2020.

REZENDE, Antônio Paulo. **Desencantos Modernos**: histórias da cidade do Recife na década de XX. Governo do Estado, Secretaria de Cultura – Fundarpe, Recife, 1997.

RIBEIRO, Milton. **Liberdade Religiosa**: uma proposta para debate. São Paulo: Editora Mackenzie, 2001.

RIBEIRO, René. **Cultos afro brasileiros do Recife**: Um estudo de ajustamento social. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco. Recife: Editora do Recife, 1952.

RODRIGUES, José Marques Brito. **Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré) hoje assim como no tempo de Mãe Balbina**. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia. Salvador: Ufba, 2012.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **O intelectual feiticeiro**: Édison Carneiro e o campo de estudos da relações raciais no Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 2011.

SANTOS, Manuela Arruda dos. **Recife**: entre a sujeira e a falta de (com)postura 1831-1845. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife: UFRPE, 2009.

SANTOS, Valdinéia Oliveira dos. Mulher de casa e de candomblé. **Revista África e Africanidades**, n. 16 e 17, fev./mai, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Gloria Cecília de Souza. **O 'fios de contos' de mãe Beata de Yemonjá**: mitologia afro-brasileira e educação. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Uerj, 2008.

SILVA, Denilson de Cássio. Intelectuais, Escravidão e Liberdade em São João Del-Rei no Final do Século XIX. In.: ABREU, M.; PEREIRA, M. S. **Caminhos da liberdade**: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil. Niterói: Editora da UFF, 2011.

SILVA, Sandro Vasconcelos da. Quando o Recife sonhava em ser Paris: a mudança de hábitos das classes dominantes durante o século XIX. **Saeculum – Revista de História**, [S. l.], n. 25, 215-226, 2011.

SILVA, Raoni Neri da. **A “Nova Escola do Recife”**: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2018.

SILVEIRA, Denise Tolfo; CÓRDOVA, Fernanda Peixoto. A pesquisa científica. In: GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (org.) **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Schwarcz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VAZ, Maria da Paz de Carvalho. **Lideranças afro-religiosas**: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco. Recife: Unicap, 2009.

VELLOSO, Mônica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço... Espaço e identidade cultural no rio de janeiro. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990, p. 207-228.

VERARDI, Cláudia Albuquerque. **Fábrica Tacaruna**: a antiga Usina Beltrão. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2016. Disponível em: <
http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=1101%3Afabrica-tacaruna-antiga-usina-beltrao&catid=41%3Aletra-f&Itemid=1 >. Acesso em: 29 out 2022.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

XAMBÁ, Guitinho da. **Festa pra Ogum**. Recife, 2021. Disponível em:
<https://www.letras.mus.br/grupo-bongar/festa-pra-ogum/>. Acesso em: 30 out 2022.

XAMBÁ, Terreiro. **Nação Xambá**, 2022. Página inicial. Disponível em:
<http://www.xamba.com.br/ori.html>. Acesso em: 20 set 2022.

FONTES CONSULTADAS

A NOITE: jornal vespertino. Ed. 8255, 16 de novembro. Rio de Janeiro, 1934.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO (APEJE). **Livro de petições de janeiro e fevereiro de 1932**. Setor de Manuscrito, Fundo SSP, Extra Catálogo.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO (APEJE). **Livro de portarias expedidas de janeiro a junho de 1933**. Setor de Manuscrito, Fundo SSP, Extra Catálogo.

A PROVINCIA: jornal diário. Ed. 173, 27 de julho. Recife: 1923a.

A PROVINCIA: jornal diário. Ed. 191, 17 de agosto. Recife: 1923b.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil (1937)**. Rio de Janeiro, 1937. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm >.

BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm >.

BRASIL. Ministério da Educação/SECAD/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, 2004. Disponível em:
https://download.inep.gov.br/publicacoes/diversas/temas_interdisciplinares/diretrizes_curriculares_nacionais_para_a_educacao_das_relacoes_etnico_raciais_e_para_o_ensino_de_historia_e_cultura_afro_brasileira_e_africana.pdf.

CORREIO DE S. PAULO: jornal diário. Ed. 729, 18 de outubro. São Paulo, 1934.

DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 1108, 8 de novembro. Recife, 1929.

- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 310, 10 de março. Recife, 1933.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 1208, 8 de dezembro. Recife, 1936.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 213, 13 de fevereiro. Recife, 1938a.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 215, 15 de fevereiro. Recife, 1938b.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 216, 16 de fevereiro. Recife, 1938c.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 222, 23 de fevereiro. Recife, 1938d.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 903, 3 de setembro. Recife, 1938f.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 302, 2 de março. Recife, 1939a.
- DIÁRIO DA MANHÃ: jornal diário. Ed. 319, 10 de março. Recife, 1939b.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO: jornal diário. Ed. 220, 24 de setembro. Recife, 1926.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO: jornal diário. Ed. 99, 23 de abril. Recife, 1936.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO: jornal diário. Ed. 285, 14 de outubro. Recife, 1937.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO: jornal diário. Ed. 37A, 13 de fevereiro. Recife, 1938.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO: jornal diário. Ed. 102, 3 de maio. Recife, 1949.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO: jornal diário. Ed. 116, 24 de julho. Recife, 1955.
- ESTATUTO DA SOCIEDADE SEITA AFRICANA SANTA BÁRBARA XAMBÁ. 22 fevereiro. Recife, 1950.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 95, 28 de mai, 1955.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 03, 02 de jan, 1960.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 292, 02 de jan, 1965.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 22, 02 de jan, 1970.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 10, 02 de jan, 1971.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 01, 02 de jan, 1976.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 11, 02 de jan, 1977.
- LICENÇA DA FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, nº 11, 02 de jan, 1978.
- MANUSCRITO SOBRE A HISTÓRIA DO TERREIRO DE SANTA BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ, s.d. 3p.
- O CRUZEIRO: revista. ed. 05, 19 de novembro. Rio de Janeiro, 1949.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 17, 21 de janeiro. Recife, 1907.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 217, 23 de setembro. Recife, 1926.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 115, 11 de julho. Recife, 1930.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 256, 14 de novembro. Recife, 1934.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 68, 24 de março. Recife, 1943.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 87, 17 abril. Recife, 1952.

JORNAL PEQUENO: jornal diário. Ed. 70, 29 de março. Recife, 1954.

PERNAMBUCO. Diário Oficial do Estado de Pernambuco. **Portaria n. 193, de 22 de janeiro de 1938**. Recife, 26 de janeiro de 1938.

ENTREVISTAS REALIZADAS

OLIVEIRA, Maria do Carmo de. Entrevista concedida à Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva. 22 ago, 2022.

RAMOS, Juvenal. Entrevista concedida à Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva. 29 ago, 2022.

ROSA, Hildo Leal da. Entrevista concedida à Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva. 3 ago, 2022.

SILVA, Adeildo Paraíso da. Entrevista concedida à Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva. 31 ago, 2022.

SILVA, Maria das Dores da. Entrevista concedida à Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva. 15 set, 2022.

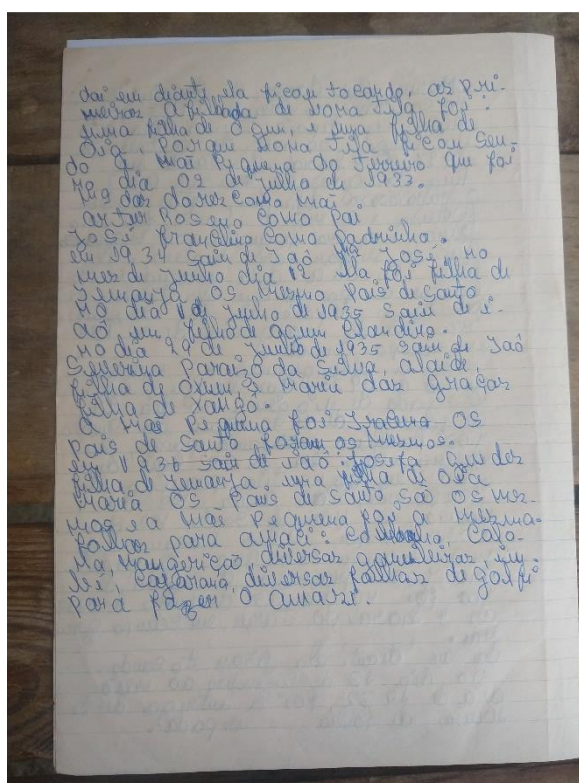
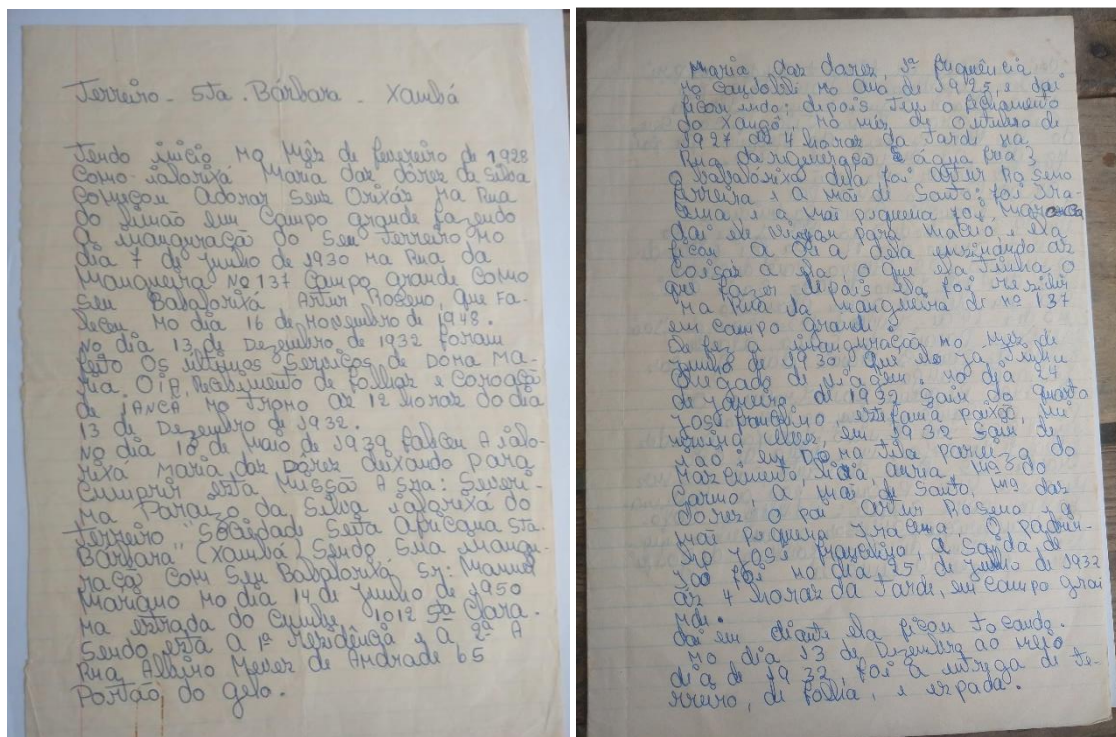
APÊNDICE

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

1. APRESENTAÇÃO DA PESQUISADORA;
 2. APRESENTAÇÃO DA PESQUISA;
 3. SOBRE OS OBJETIVOS DA PESQUISA;
 4. PERGUNTAR NOVAMENTE SE ACEITA CONCEDER A ENTREVISTA;
 5. PERGUNTAR SE A ENTREVISTA PODE SER GRAVADA;
 6. ESCLARECER COMO SERÁ A CONDUÇÃO DA ENTREVISTA.
-
01. Qual é o seu nome, onde e quando nasceu?
 02. Qual a sua relação com Maria Oyá, Mãe Biu e Tia Tila?
 03. Sobre sua relação com essas mulheres, como você poderia descrevê-la?
 04. Como você descreveria Maria Oyá?
 05. Como você descreveria a relação dela com o terreiro?
 06. Como ela conseguiu se tornar ialorixá?
 07. Como você acha que ela manteve o terreiro mesmo diante do preconceito contra o Candomblé?
 08. Como você descreveria Mãe Biu?
 09. Como você descreveria a relação dela com o terreiro?
 10. Como ela conseguiu se tornar ialorixá?
 11. Como você acha que ela manteve o terreiro mesmo diante do preconceito contra o Candomblé?
 12. Como você descreveria Tia Tila?
 13. Como você descreveria a relação dela com o terreiro?
 14. Como ela conseguiu se tornar ialorixá?
 15. Como você acha que ela manteve o terreiro mesmo diante do preconceito contra o Candomblé?
 16. Essas três mulheres foram importantes para a manutenção das tradições religiosas dentro do terreiro?
 17. Essas mulheres podem ser consideradas como resistentes diante de contexto de repressão às religiões afro-brasileiras?

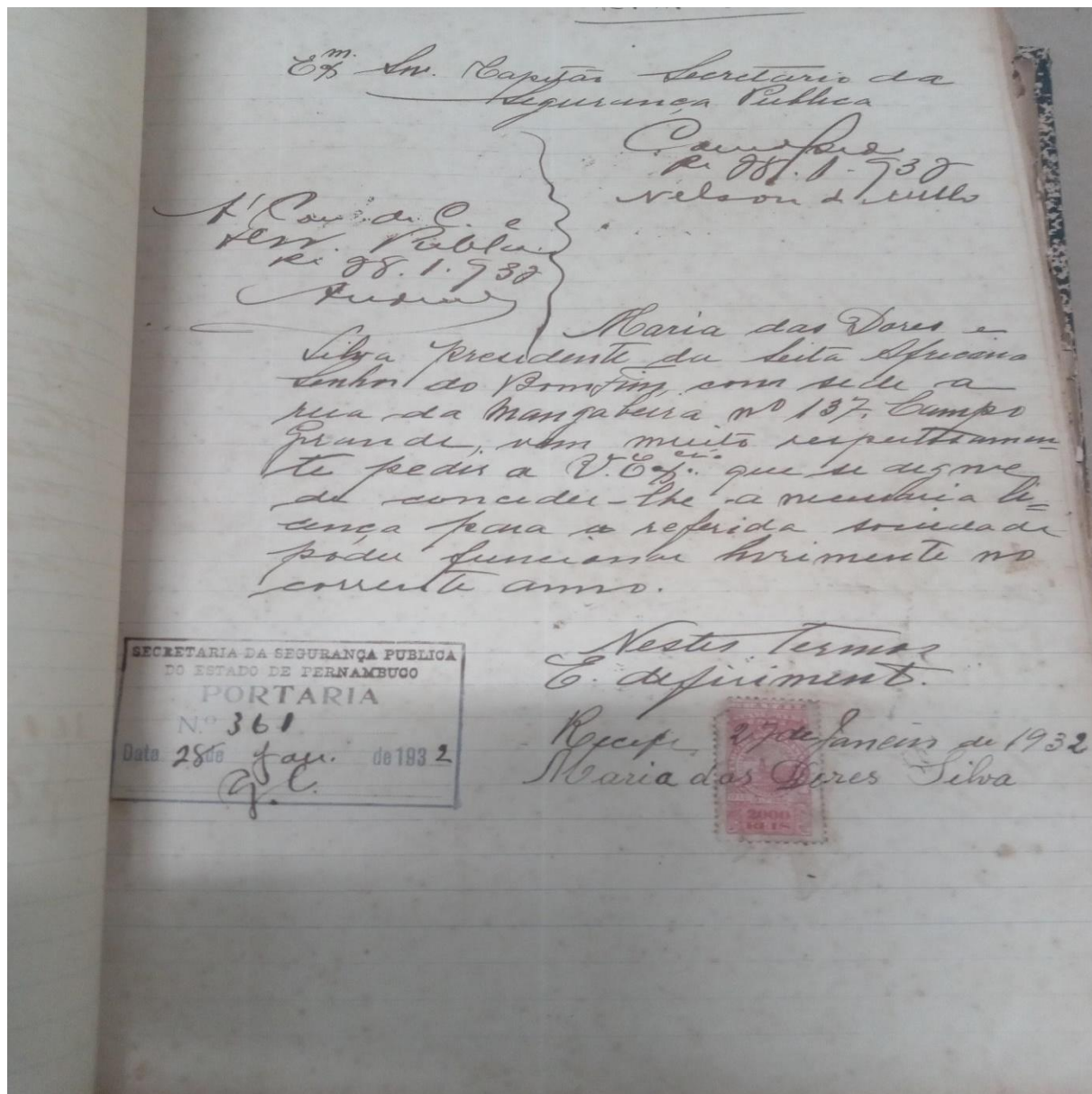
ANEXOS

**ANEXO A – CARTA SOBRE AS ORIGENS DO TERREIRO DE SANTA BÁRBARA –
NACÃO XAMBÁ**



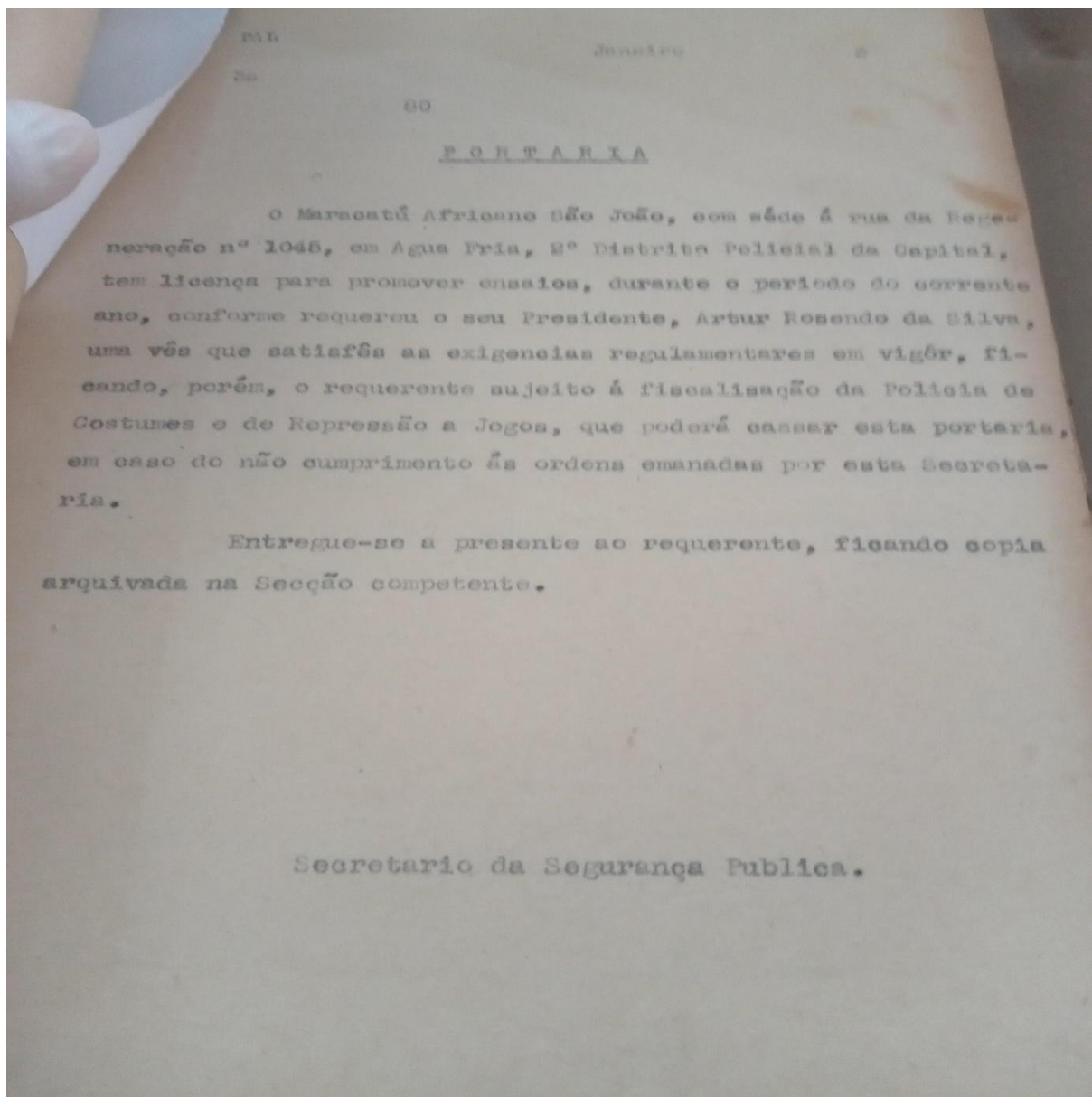
Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

**ANEXO B – PETIÇÃO DE MARIA DAS DORES DA SILVA EM PROL DO
FUNCIONAMENTO DO TERREIRO**



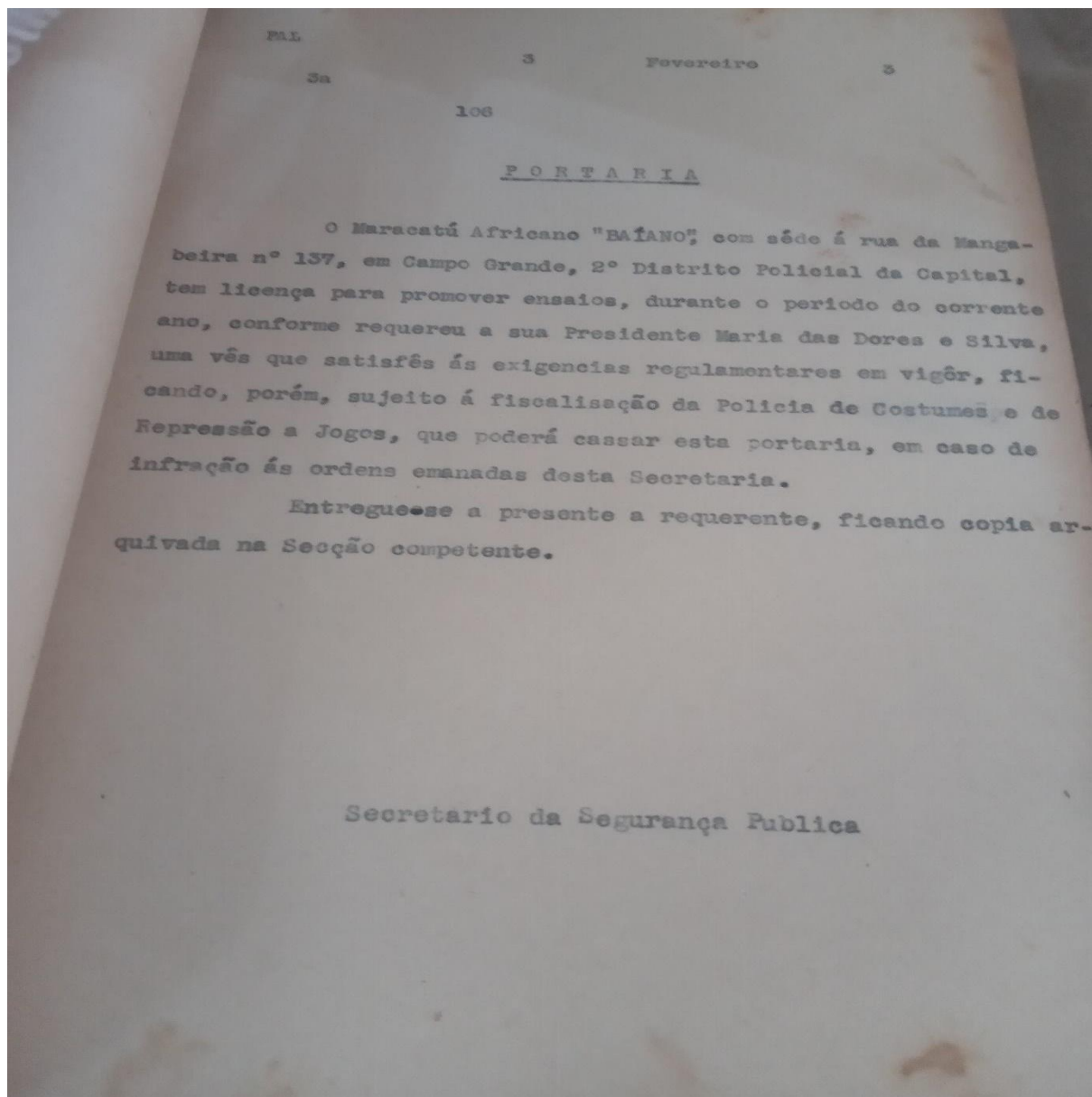
Fonte: Acervo APEJE – Fundo SSP

**ANEXO C – PORTARIA AUTORIZANDO O FUNCIONAMENTO DO MARACATU
SÃO JOÃO DE ARTUR ROSENDO**



Fonte: Acervo APEJE – Fundo SSP

**ANEXO D – PORTARIA AUTORIZANDO O FUNCIONAMENTO DO MARACATU
AFRICANO BAÍANO DE MARIA OYÁ**

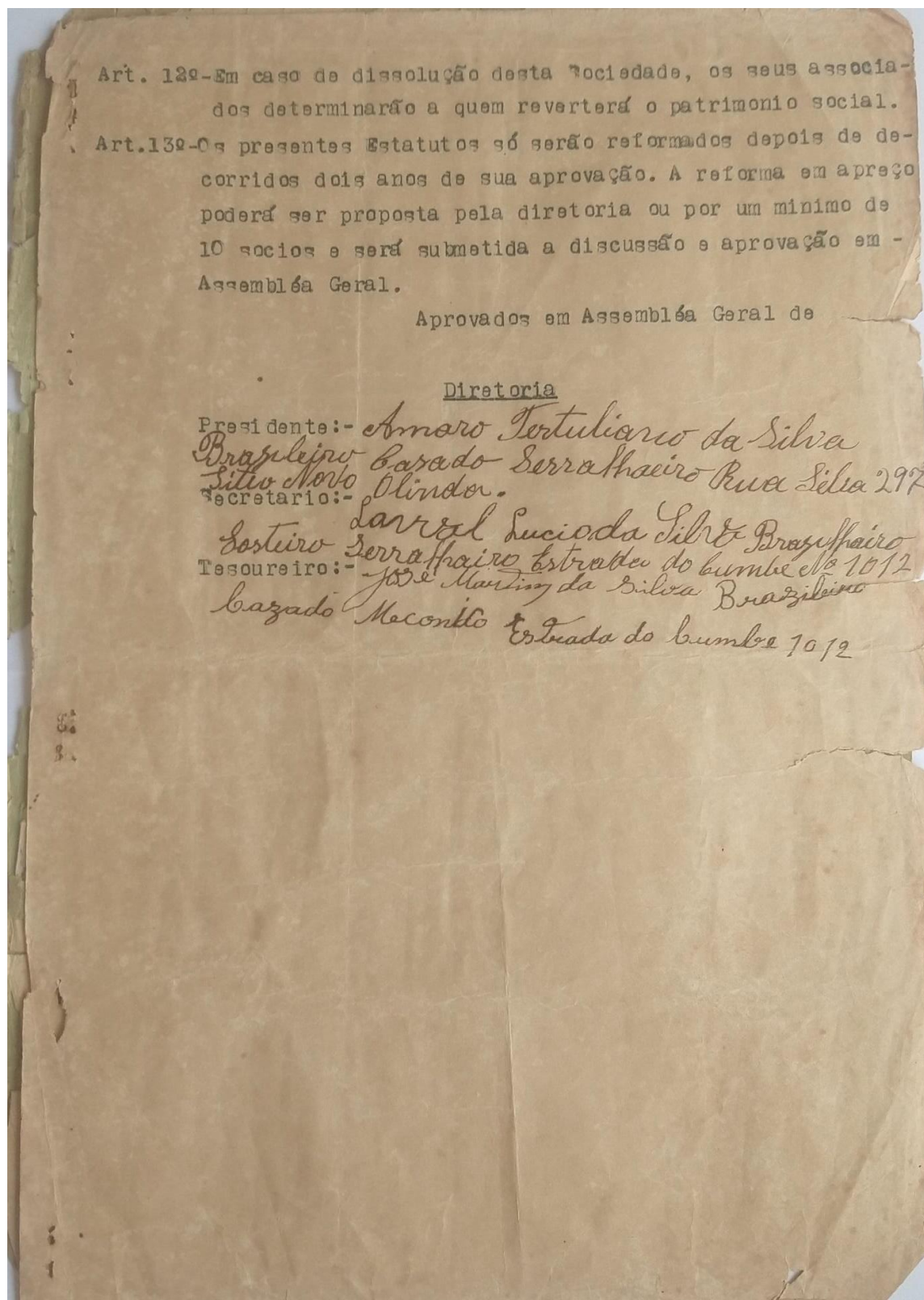


Fonte: Acervo APEJE – Fundo SSP

ANEXO E - REUNIÃO DE LÍDERES DE SEITAS AFRICANAS EM 1937

Fonte: Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, jornal Diário de Pernambuco, Ano 1937, edição 285

**ANEXO F – DIRETORIA DA SOCIEDADE SEITA AFRICANA SANTA BÁRBARA
EM 1950**



ANEXO G – ANTECEDENTES CRIMINAIS DE MÃE BIU

12.ª Delegacia da Capital

 SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
INSTITUTO DE IDENTIFICAÇÃO

ATESTADO DE ANTECEDENTES

Registro Geral 101040662

ATESTO que nos arquivos deste Instituto, até a presente data Severina Paraíso da Silva
29-06-1914
filho de José Francisco Paraíso
e de Returaila dos Paraíso
cuja impressão do polegar direito se vê abaixo.

Recife, PE. de _____ de 19 _____



Diretor

ESTE DOCUMENTO É VÁLIDO POR 90 DIAS

Severina Paraíso da Silva
Assinatura do Identificado

Polegar direito



Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

**ANEXO H – PÁGINA DE REGISTRO DO ANO DE 1974 DO TERREIRO DE SANTA
BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ**

5 = Helvaci
4084

**ILMO. SR. DR. DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE INVESTIGAÇÕES DO
SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA DE PERNAMBUCO**

VISTO
18 ABR 1974
DIRETOR

Rac. da busca

calibre protocolo
Identificador

nome: SEVERINA PARAIZO DA SILVA
filho de: JOSE FRANCELINO DO PARAIZO
e de: PETRONILA MARIA DO PARAIZO
Natural de: RECIFE - PERNAMBUCO
Município e Estado

nacionalidade BRASILEIRA estado Civil CASADA
profissão COSTUREIRA nascido no dia 29 DE JUNHO DE 1914 Residente
RUA ALBINO NEVES DE ANDRADE - 65 - BEBERIBE
rua número e bairro

para o fim de OBTER UMA LICENÇA DOS "BEBERIBES
CULTO AFRO BRASILEIRO"

requer a V. S. que se digne mandar certificar-se a Divisão
Cadastro policial Criminal, registro antecedentes conta o requerente

NÊSTES TERMOS
PEDE DEFERIMENTO

17 ABR 1974

60902

OLINDA 16 DE ABRIL DE 1974
lugar e data

Severina Paraizo da Silva
(ass. completa do requerente)

5ª Delegacia Distrital Casa Amarela
Folha Corriente nº 4084
Data: 14 / 04 / 1974
Des. delegado

Secretaria da Segurança Pública
DEPARTAMENTO DE INVESTIGAÇÕES
DIVISÃO DE CADASTRO POLICIAL CRIMINAL
CERTIDÃO: - Certifico que os arquivos
desta Secretaria não registram antecedentes
contra o requerente. 18 ABR 1974
Recife, (espaço de reconhecimento / firma) de 1974
J. Cavalcini
Chefe da Divisão

Mod. jst.

Vende-se o R. Diário de F. 38

Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Bui)