

43º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

SPG24 QUESTÃO RACIAL: CULTURA, DISCRIMINAÇÃO E POLÍTICAS
PÚBLICAS

MOVIMENTOS DE REAFRICANIZAÇÃO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ:
UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE RECIFE/PE E JOÃO PESSOA/PB

BÁRBARA LUNA DE ARAÚJO

Movimentos de reafrikanização nos terreiros de candomblé: um estudo comparativo entre Recife/PE e João Pessoa/PB

Bárbara Luna de Araújo¹

Resumo: Prandi (1991) enxerga a reafrikanização como um religamento do candomblé com a África contemporânea em um processo que envolve a negação do sincretismo com o catolicismo, a adoção de um aprendizado que não seja necessariamente oral e uma mudança ritual e doutrinária no próprio culto. É objetivo deste trabalho investigar como se constrói o processo de reafrikanização do candomblé na cidade do Recife/PE e de João Pessoa/PB a partir dos terreiros Ilê Axé Obá Aganju e Ilê Tata do Axé. A pesquisa de cunho qualitativo foi realizada através de entrevistas semiestruturadas, além de observação participante. Os resultados obtidos apontam para uma série de transformações que os candomblés vêm passando diante das quais os líderes religiosos estão buscando a construção de uma identidade negra e a ocupação das esferas públicas locais e nacionais, com o intuito de dar visibilidade e legitimação aos seus cultos. A reafrikanização seria, portanto, uma estratégia política de marcação de diferenças que, por sua vez, não se apresenta de forma consensual entre os adeptos.

Palavras-chave: Candomblé. Reafrikanização. Pós-colonialismo.

1. Introdução

A presente pesquisa tem por objetivo analisar os movimentos de reafrikanização na cidade do Recife/PE e João Pessoa/PB e seus impactos sobre dois terreiros de Candomblé. Faz-se mister destacar que entendemos por reafrikanização as tentativas, pela comunidade de afrodescendentes, de construção/reelaboração dos valores africanos perdidos na Diáspora. Prandi (1991) enxerga a reafrikanização como um religamento do candomblé com a África contemporânea em um processo que envolve a negação do sincretismo com o catolicismo, a adoção de um aprendizado que não seja necessariamente oral e uma mudança ritual e doutrinária no próprio culto. Estudos de investigação desse fenômeno já foram empreendidos nos estados da Bahia (Teixeira, 2006), Rio de Janeiro (Rios, 2000) e São Paulo (Silva, 1995), porém tiveram pouca receptividade em Pernambuco e na Paraíba². Campos (2011) atesta que são escassas as investigações empreendidas nessa seara, fato

¹ Graduada em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

² Sobre o universo religioso afropessoense temos a tese de João Paulo da Silva (2017) intitulada “Trânsitos, Saberes e Tradições: identidade, mercado religioso e transações de (re) conhecimento em um terreiro afro-religioso na cidade de João Pessoa” que, apesar de não tratar especificamente da reafrikanização, discute o assunto a partir do terreiro estudado o Ilê Asè Apô Omidewá.

que nos fez pensar na análise do fenômeno no universo religioso afro-recifense e afro-pessoense como urgente e necessária uma vez que as duas cidades receberam grande contingente de população africana no período escravocrata e constituem zonas tradicionalmente respeitadas no que concerne ao culto das religiões africanas. Diante disso, é objetivo deste trabalho investigar como se constrói o processo de reafricanização do candomblé na cidade do Recife/PE e de João Pessoa/PB a partir de dois estudos de caso: os terreiros Ilê Axé Obá Aganju e Ilê Tata do Axé, respectivamente.

A escolha das duas casas religiosas para a pesquisa se deu devido ao fato dos sacerdotes responsáveis por elas possuírem um discurso de reafricanização muito forte, principalmente no que concerne à busca por legitimação e por uma “pureza” de culto. Além disso, os terreiros são provenientes de linhagens diferentes sendo um ligado aos templos reafricanizados de São Paulo e outro mais próximo das casas tradicionais da Bahia. Essa diferença possibilita uma visão mais ampla do fenômeno dentro da especificidade das duas cidades.

Sendo assim, o ponto de partida para a pesquisa foi fazer uma revisão bibliográfica sobre a teoria da reafricanização com atenção especial aos intelectuais que trabalharam essa perspectiva dentro do universo afro-religioso. Entendendo que o movimento de reafricanização, mesmo quando analisado a partir do Candomblé, não se prende às questões somente religiosas, foi preciso atentar também para a bibliografia que trata das questões étnico-raciais e seus usos políticos na atualidade. Durante o percurso, a pesquisa qualitativa pareceu resolver melhor os problemas com os quais me defrontei no campo. Para Bauer et al (2012): “a pesquisa qualitativa é, muitas vezes, vista como uma maneira de dar poder ou dar voz às pessoas, em vez de tratá-las como objetos, cujo comportamento deve ser quantificado e estatisticamente modelado” (P. 30). Uma vez que esse tipo de pesquisa lida melhor com as experiências humanas, tornou-se mais adequada à investigação proposta aqui.

As entrevistas foram realizadas a partir de um roteiro semiestruturado, esse tipo de ferramenta foi interessante por permitir que o entrevistado introduzisse os temas polêmicos ao debate. Deixar que o entrevistado trouxesse as questões pertinentes tornou a pesquisa mais fidedigna. Cada encontro durou cerca de uma hora isso porque ambos os entrevistados estão envolvidos em atividades que não permitem grande disponibilização de tempo. Os

áudios eram armazenados através de um aplicativo de gravação para celular. Essa forma facilitou o meu trabalho pois, ao chegar em casa, poderia baixar os áudios diretamente para o computador e organizá-los de acordo com o conteúdo e a data da entrevista. No caso do terreiro recifense, as transcrições eram realizadas antes de cada novo encontro. Dessa forma, as entrevistas que se seguiram a primeira possuíam dois momentos: um para tirar dúvidas que tinham ficado da conversa anterior e outro para a realização da entrevista do dia. Esse método permitiu também que as entrevistas fossem transcritas com menor intervalo de tempo possível após o encontro, garantindo que nenhum detalhe escapasse ao registro.

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

Dessa época, possuo duas entrevistas com duração de mais de uma hora e algumas observações no caderno de campo oriundas das minhas visitas ao Ilê Tatá do Axé³. Como o trabalho de campo ainda não está fechado, outros dados serão colhidos e analisados junto ao terreiro de Mãe Renilda no período de realização da pesquisa. O interessante de se

³ Foi a partir desses dados que escrevi as linhas presentes nessa versão para artigo apresentado no 43º Encontro Anual da ANPOCS.

trabalhar com dados em dois tempos é que assim podemos mapear as mudanças que ocorreram no terreiro ao longo dos anos. Então, podemos perguntar: passados quatro anos do primeiro contato com Mãe Renilda, o que mudou? Qual o balanço que ela – na qualidade de líder política e religiosa – faz em relação ao atual momento político brasileiro? Quais as estratégias de enfrentamento que seu terreiro tem utilizado?

Além das entrevistas, a observação participante tornou-se importante uma vez que me permitiu confrontar o discurso dos adeptos com a prática na dinâmica diária do terreiro. Essa observação foi realizada nas casas de culto, não só em momentos importantes para a comunidade religiosa como é o caso das celebrações realizadas em homenagem aos orixás e os rituais diversos (limpezas, oferendas, etc.), mas também no dia-a-dia, naqueles momentos que parecem mais rotineiros. Para tanto, me dirigi até o local munida do meu diário de campo, sempre buscando registrar o máximo de informações que é possível. Trabalhei também no sentido de alternar os horários de visita para assim entender a rotina das pessoas e as atividades executadas nos terreiros. Ao retornar do campo, complementava o caderno com impressões que não puderam ser registradas de imediato ou que demandavam um maior período de reflexão. Assim, aspectos importantes sobre a reafirmação podiam ser observados e, ao mesmo tempo, confrontados com o discurso dos sacerdotes.

Os resultados obtidos apontam para uma série de transformações que candomblé recifense e pessoense vem passando diante das quais os líderes religiosos estão buscando, cada vez mais, a construção de uma identidade negra e a ocupação das esferas públicas locais e nacionais, com o intuito de dar visibilidade e legitimação aos seus cultos. Tais movimentos acabam por trazer mudanças nos próprios rituais, pois se busca uma espécie de “volta às origens” e/ou “purificação” das celebrações. Porém, vale ressaltar, que o retorno a esses valores africanos não se dá de forma absoluta. Pelo contrário, a reafirmação que se faz presente trabalha muito mais em um sentido de mobilização dos grupos negros do que na busca de uma base pura de elementos inalterados para os cultos religiosos. Seria, portanto, uma estratégia política de marcação de diferenças que, por sua vez, não se apresenta de forma consensual entre os adeptos. Tais movimentos me levaram até os conceitos “política de transfiguração” proposto por Paul Gilroy e “luta por reconhecimento” defendido por Axel Honneth, a partir dos quais eu procurei entender o fenômeno.

2. Alguns apontamentos sobre Reafricanização no Candomblé

Ao chegarem no Brasil, negros bantus, iorubas e fons tiveram suas crenças modificadas. Sabe-se que, em sua origem, as religiões africanas eram baseadas no culto aos ancestrais. Porém, esse tipo de manifestação religiosa, muito ligada às linhagens familiares, enfrentou dificuldades frente à estrutura social da escravidão. A família e a tribo, pilares do culto aos antepassados, havia se desfeito. Diante disso, como estratégia de sobrevivência, outros elementos foram sendo acrescentados às religiões de origem africana. Segundo Prandi (1998, p. 153):

As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presente na construção da identidade da pessoa, os orixás, divindades de culto genérico, essas sim vieram ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro.

Junta-se a isso o fato de que, fora das reuniões religiosas negras, era o catolicismo que dominava a sociedade brasileira. Para o autor, o catolicismo configurou-se como a porta de entrada do negro no mundo dos brancos: “qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão do mundo branco” (1998, p. 154). Logo, o sincretismo com o culto católico seria inevitável. Ele atribuía ao negro uma identidade nacional.

Em uma segunda fase histórica, as religiões de origem africana sofreram um processo de branqueamento. Para entender como isso aconteceu é preciso voltar ao final do século XIX quando chegou ao Brasil a religião de Allan Kardec. Surgido na França, o espiritismo kardecista trazia em sua concepção preceitos hindus e cristãos costurados a um certo racionalismo tão em voga no século do seu nascimento. Na cidade do Rio de Janeiro a adesão a nova religião foi grande e, apesar de ter sido – desde o seu início – uma crença da classe média, os centros espíritas eram muito frequentados por pobres e negros. Como explica Prandi (1998, p. 155-156): “no Rio de Janeiro, os negros que aderiram ao espiritismo traziam para os centros da nova religião muito de suas tradições do candomblé, o que provocava muitas vezes conflitos com o modelo ‘europeu’ da religião de Kardec”. O kardecismo proibia, por exemplo, o culto de guias e caboclos, tão difundidos entre a população negra. Devido a esses e outros impedimentos, dissidentes dessa doutrina criaram, em 1920, o primeiro centro de umbanda do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro.

Porém, desde o seu surgimento a umbanda tratou de diferenciar-se do candomblé. Mostrou-se mais ligada a ideais e valores kardecistas adotando a língua vernácula, simplificando os rituais e retirando destes o elemento sacrificial. Segundo Prandi (1998), a umbanda se constituiu através da negação de características de origem africana em seu culto – ou seja, por meio de um processo de branqueamento – e isso fez com que ela se tornasse uma religião mais ajustada à cultura nacional de valores predominantemente europeus⁴.

Finalmente, a partir do final dos anos 1960, um novo movimento começou a configurar-se no interior das religiões afro-brasileiras. O período era de bastante efervescência cultural. Entre os mais jovens crescia o movimento da contracultura e as pessoas passavam a questionar o fato do conhecimento científico ser o único válido para o entendimento da realidade. No Brasil, a resistência à ditadura vivia o seu auge e – impulsionados pelo crescimento econômico – os nordestinos migravam em busca de uma nova vida em outras regiões do país. Neste cenário, pais e mães de santo encontraram terreno fértil para construir seus terreiros em cidades do Sudeste. Longe de suas raízes nordestinas, inserido na grande cidade, o candomblé passou a ser uma religião voltada para toda a população e não apenas para os negros (apesar de esses continuarem sendo maioria). Além disso, fez grande sucesso entre artistas, intelectuais e pessoas da classe média, principalmente nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Diante dessas mudanças, os terreiros – tão distantes da Bahia que estavam – buscaram uma outra forma de legitimação, dessa vez, retornando à África. Começou o movimento que Prandi (1998) denominou de reafricanização. Como explica o autor: “voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público (...)”. (Idem, p.161). A reafricanização envolve ainda a intelectualização dos sacerdotes do candomblé, a dessincretização com o catolicismo e a reorganização do culto conforme o modelo africano contemporâneo. Como explica Hofbauer (2012, p. 104):

Tais convicções motivam diversos sacerdotes não apenas a retirar dos terreiros as imagens de santos. Também o costume de levar o/a recém-iniciado/a (iaô) a uma igreja para assistir à missa antes do axexê é agora criticado. Algumas casas promovem “toques de despedida”, em que os

⁴ Essa é a versão mais discutida sobre o surgimento da Umbanda dentro dos estudos afro-religiosos, porém, a teoria tem sido contestada ao longo dos anos por constituir uma visão muito linear do fenômeno. Outras saídas como, por exemplo, o fato da umbanda ter sido derivada de um antigo culto africano chamado Cabula são apontadas por alguns estudiosos. Ver Silva (2005).

caboclos, até então cultuados, são ‘expulsos’, uma vez que se entende que os caboclos, enquanto espíritos ancestrais indígenas, constituem um elemento estranho à “verdadeira tradição africana”.

Outra preocupação dos terreiros africanizados diz respeito ao aprendizado da língua ritualística. Muitos sacerdotes, insatisfeitos por não entenderem o significado das palavras proferidas nos cultos, procuram aperfeiçoar seu vocabulário em relação a língua ioruba. Além disso, a busca por um maior conhecimento religioso envolve também viagens aos lugares considerados sagrados da África (p. ex. Nigéria e Benin) e a leitura de obras científicas sobre religiões afro-brasileiras. Por isso, para Prandi (2007), africanizar será sempre sinônimo de intelectualizar.

Dentro das análises de Prandi, chama a atenção dois fatores: 1 – o início da africanização se deu no momento em que esses terreiros do Sudeste começaram a abrir as suas portas aos brancos escolarizados; 2 – o movimento de africanização foi impulsionado pela competição em um acirrado mercado religioso no qual as religiões de matriz africana estavam perdendo espaço. Para o autor, o primeiro fator contribuiu para que o candomblé passasse de uma religião étnica para uma religião universal (com acesso para todos e não mais uma religião de negros) e o segundo fator derivou da penetração do capitalismo avançado nas religiões que, agora, competem entre si por formação de clientela. Desse modo, Prandi concentra suas análises na forma como a religião, pouco a pouco, deixa de ser um fenômeno coletivo que gera coesão social para centrar-se no indivíduo que deseja “consumir” uma experiência religiosa e voltar para casa sem criar maiores laços com a comunidade em questão.

Porém, nem todos os pesquisadores das religiões de origem africana pensam nesse sentido. A teoria da africanização inicialmente proposta por Prandi (1991) sofreu algumas revisões das quais se destacam duas. A primeira delas foi trazida pela antropóloga americana Diana Brown (1994) que aponta uma ligação entre as mudanças sofridas nas religiões de matriz africana e os processos de polarização racial no Brasil. Para esta autora, os movimentos de africanização coincidem com o fortalecimento do movimento negro no país (a partir da década de 1970). Dessa forma, Brown recusa-se a enxergar a africanização com consequência da apropriação pelo capitalismo da lógica religiosa afro-brasileira (como o faz Prandi). Para ela, a subjetividade dos agentes sociais envolvidos no processo precisa ser levada em consideração. Nesse sentido, africanização seria uma forma de mobilização étnico-racial.

Já o antropólogo argentino Alejandro Frigerio aponta dois processos diferentes: africanização e (re) africanização. Para o autor, africanização é a fase de transição na qual um adepto de uma religião sincrética (p. ex. a umbanda) se converte a uma religião mais próxima dos ideais africanos (p. ex. o candomblé) enquanto a (re) africanização ocorre quando adeptos do candomblé se sentem insatisfeitos com o nível de conhecimento que possuem e voltam-se para África com intuito de ampliar seus repertórios teológicos e ritualísticos (FRIGERIO, 2005). Importante no entendimento desses fenômenos é a noção de diáspora religiosa. Frigerio chama de diáspora religiosa primária a consolidação das religiões africanas nos locais que recebeu uma maior quantidade de escravos (p. ex. Salvador e Recife) e de diáspora religiosa secundária a difusão dessas religiões devido às constantes migrações internas e externas do povo do santo (p. ex. São Paulo e Rio de Janeiro). O autor destaca ainda que a (re) africanização seria uma tentativa, por parte da comunidade afro-religiosa, de superar os conflitos locais (disputa entre terreiros) em busca de tornar o candomblé uma religião mundial.

3. De Centro Cabocla Jupira ao Ilê Axé Obá Aganju

Fotografia 1 – Pai Vicente de Xangô em seu terreiro no ano de 2012.



Fonte: <http://cepir-pe.blogspot.com/2012/08/intolerancia-religiosa.html>

Vicente Rosa Filho em 11 de setembro de 1953 na cidade de Recife/PE, filho do comerciante Vicente Rosa e da dona de casa e mãe de santo Maria Figueiredo Rosa, conhecida como Mãe Rosa de Iemanjá. Desse modo, o contato de Pai Vicente com o candomblé se deu muito cedo, por via materna. Como ele explica:

Comecei da seguinte maneira: meus pais... minha mãe já era do candomblé, minha mãe foi iniciada por uma africana chamada D. Maria do Alto da Favela e, em seguida, veio o casamento de minha mãe, ela era uma pessoa muito jovem, já tinha descendência com africanos por causa dos meus avós e se iniciou com D. Maria do Alto da Favela, ali naquela.... Pro lado de Cavaleiro... E, em seguida, ela casou-se com meu pai. Meu pai um homem materialista, conseguiu construir um grande patrimônio, era um negociante muito bem-sucedido. Sou da família dos Rosa, meu pai chamava-se Vicente Rosa e ele nunca aceitou né? Sempre o caso dele era mais financeiro, ele nunca aceitou a religião.

Apesar de toda a resistência do seu pai biológico, Pai Vicente iniciou-se na religião aos doze anos de idade com a finada mãe Alaíde cujo terreiro ficava em Afogados, bairro da zona oeste recifense e Pai Carlinhos de Ogum, um descendente de africanos que tinha casa de culto localizada no bairro de Prazeres, cidade de Jaboatão dos Guararapes, região metropolitana do Recife. Ambos eram de denominação nagô. O ano era 1965 e ele lembra que eram tempos difíceis para os praticantes da religião:

Quando eu me iniciei com doze anos foi muito escondido, ainda chegou a polícia a bater na casa da minha mãe de santo, de uma denúncia que tinha um menino de menor dentro de um quarto, fazendo umas cerimônias e achavam que era coisa de magia.... Que tudo do candomblé eles começam e terminam sempre dizendo que é magia, mas o candomblé não tem nada a ver com magia, são forças que vêm da natureza, orixá é coisa muito sagrada.

Após sua iniciação, seus pais se separaram fazendo com que a família passasse dificuldades financeiras. Apesar dos problemas enfrentados, a ligação com a religião foi primordial: “mas que eu nunca me afastei da minha religião. Sempre eu estava dentro do candomblé. Pedindo sempre a Deus, ao meu orixá Xangô. Proteção, segurança, equilíbrio, e daí por diante”. Em 1972 Pai Vicente abriu o seu terreiro, tendo sua mãe biológica como a mãe de santo da casa. A casa localizava-se na Rua Paraguaçu, número 97 sob a denominação Centro Espírita Cabocla Jupira, como atesta a licença de funcionamento retirada junto à prefeitura da cidade. Um ano depois, Pai Vicente conseguiu – com recursos próprios – adquirir a casa na qual mora atualmente na comunidade do Cardoso, bairro da

Madalena. Sua mãe biológica viveu com ele até falecer no ano 2000, ambos se dedicando exclusivamente à religião.

Durante sua trajetória religiosa, Pai Vicente fez a renovação do santo algumas vezes. O pai de santo explica que não tem uma data certa para cerimônia ocorrer, depende muito das condições financeiras do fiel já que a renovação exige dinheiro para as oferendas, as indumentárias próprias do culto, entre outras coisas. Ele afirma que ficou com Mãe Alaíde e Pai Carlinhos até o falecimento dos dois. Depois fez renovação com Mãe Guiomar cujo terreiro de denominação Nagô localizava-se no bairro da Mustardinha. Ele conta que Mãe Guiomar foi iniciada por uma senhora africana conhecida por Dudu Baitó, mãe de santo bastante respeitada na cidade e que era deficiente visual.

Com o falecimento de Mãe Guiomar, Pai Vicente passou aos cuidados do segundo pai de santo desta, o S. Luís de França Barros, mais conhecido como Lula da Mangueira. Lula da Mangueira foi figura bastante respeitada no candomblé recifense. Iniciou-se na religião no ano de 1946 pelas mãos de Maria Júlia do Nascimento, a afamada Dona Santa, do Maracatu Nação Elefante. Em 1947 ele abriu a sua casa de culto no bairro da Mangueira sob a denominação Terreiro de Candomblé Senhor do Bonfim – Nação Nagô Vodú, edificação que existe até hoje. Lula da Mangueira faleceu em 1999 deixando centenas de filhos de santo, entre eles, Pai Edu sacerdote que ganhou bastante destaque no estado de Pernambuco nas décadas de 1970 e 1980.

Com o falecimento de Lula da Mangueira, Pai Vicente iniciou o processo que culminaria na maior mudança que o seu terreiro iria sofrer ao longo da sua trajetória religiosa. Como ele mesmo explica:

Depois dele, hoje, eu mudei um pouco a nação, me envolvi com as pessoas que tinham um certo conhecimento com a África com algumas pessoas e, inclusive, hoje eu tô com um pai de santo por nome de Manuel que é Maninho, chama de Maninho. Ele é de Obatalá que ele é filho de Oxalá e é iniciado com um africano, já viajou até a Nigéria. Hoje, os africanos já tiveram aqui na minha casa, já me visitaram, já fizeram rezas africanas aqui. Hoje eu estou com Maninho e Gilmar.

Apesar de Pai Vicente atribuir a mudança de nação apenas ao fato de que o pai de santo escolhido para fazer a renovação foi iniciado no ioruba, ele acredita que o culto possibilita uma relação mais forte com a ancestralidade africana. Segundo ele: “se diz culto em ioruba porque é um culto mais profundo, as coisas são mais diferentes, a reza do orixá é mais longa, tudo é mais dentro do ioruba”. Ele afirma também que o diferencial que o

ioruba oferece é um transe mais profundo, além de uma ligação mais forte com orixás cujo culto havia diminuído ou se perdido na história das religiões de origem africana no Brasil. Ao ser indagado sobre qual eram esses orixás, Pai Vicente respondeu:

Ajê, o orixá da riqueza, o orixá da prosperidade. Ossain, o orixá das folhas. Sem folha não existe orixá, todos orixás têm que ter folha e a gente cultuava as folhas, mas não tinha o dono das folhas, o principal dentro de casa e, hoje, nós temos. O Exu porque o Exu a gente tinha ele em otá, em pedras e hoje ele é assentado em larvas de vulcão que a energia é mais forte.

Outra questão presente é a dessincretização. Ao ser indagado se o terreiro possuía um calendário de festividades, ele respondeu:

Tem... A gente.... Muita gente aqui, inclusive, até eu falei aqui essa semana que foi o mês de Nossa Senhora do Carmo, dia de Nossa Senhora e muita gente diz: “Não, Nossa Senhora é Oxum”, “Não”... Não, eu não tenho esse calendário porque o orixá, pra mim, não tem dia. O dia do orixá é no dia que a gente joga, o orixá pede uma obrigação, dependendo da oferenda que a gente fizer já é uma festa para o orixá. E mesmo se a gente tá em condições de fazer uma festa pro orixá só é comprar todos os pertences, tudo o que for necessário pra aquele festejo e fazer uma festa pra Xangô, Oxum, Iansã, pra Iemanjá, tudo. Agora, como os africanos eram muito perseguidos, a religião era muito perseguida, tudo era feitiçaria, então eles viam os nomes, os dias dos santos aí botava: Nossa Senhora da Conceição – Iemanjá, Oxum – Nossa Senhora do Carmo, mas os santos da igreja católica não têm nada, nada a ver com os santos do candomblé.

Com isso, percebe-se que o discurso de Pai Vicente sobre as mudanças ocorridas no seu terreiro diz respeito à uma concepção de força e legitimidade. Para ele, quanto mais perto dos rituais africanos, mais forte e mais legítimo é o culto. Além disso, o sincretismo, sendo fruto de um processo histórico específico, precisaria ser repensado na atualidade.

4. De Centro Espírita Vovó Maria Mina ao Ilê Tata do Axé

Renilda Bezerra de Albuquerque nasceu em 1955, na cidade de João Pessoa, mais precisamente no bairro de Cruz das Armas onde, até pouco tempo, funcionava o Terreiro de Candomblé Ilê Tata do Axé. Seus pais eram comerciantes e o lucro que tiravam de suas vendas era suficiente para sustentar a família de oito filhos. Porém, devido a um acidente com o caminhão no qual trabalhava, Seu Deca (o pai de Mãe Renilda) passou por diversas

crises financeiras o que obrigou a sacerdotisa a trabalhar para ajudar a família quando tinha ainda oito anos de idade. Começa então a trajetória que irá culminar no contato da mãe de santo com as religiões de origem africana.

Mãe Renilda conta que aos nove anos de idade começou a sentir dores na perna esquerda. Diante da incapacidade dos médicos em resolver o problema, seu pai procura ajuda de uma rezadeira e constata que se trata de uma questão espiritual. Mãe Renilda consegue a cura através de um ritual feito com ervas e, aos quatorze anos de idade, inicia-se na religião pelas mãos de Luiz Alves Gomes, pai de santo vindo da Bahia. Pai Luizinho, como era conhecido, possuía sua casa em Itabuna, sob a denominação Umbanda-Nagô. Participou da iniciação também Josué Lourenço, um sacerdote paraibano, mas filho de Mãe Lídia, figura importante do nagô recifense.

Tendo trabalhado em diversas funções durante a infância e adolescência, foi somente em 1977 que Mãe Renilda conseguiu juntar dinheiro para adquirir uma casa em Cruz das Armas onde funcionou durante muitos anos o Templo de Umbanda Vovó Maria Mina, em homenagem a sua Preta Velha. Foi somente em 1996 que a ialorixá “mudou de folha” tendo feito a renovação do seu santo, agora com uma mãe de santo baiana. Mãe Renilda chama atenção para o fato da renovação ter sido feita na cidade de João Pessoa:

A minha mãe de santo é de salvador. Ela é o bairro de São Marcos, né? Mãe Flor. Florianita de Jesus (...). Eu vou para casa dela que é a corcunda de iaiá. Eu vou para a mão dela, mas ela vem pra João Pessoa fazer tudo aqui. As pessoas vão muito daqui pra salvador fazer lá e eu não. Eu quis trazer para cá. Trazendo para cá eu achei que a identidade ficava mais reafirmada como pessoense, mas também como matriz africana.

Foi assim que o “Templo de Umbanda” mudou de nome e virou “Terreiro Ilê Tata do Axé”. Como afirma Mãe Renilda:

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

A “virada de folha”, como chama a comunidade de terreiro afro-pessoense, promoveu algumas mudanças no culto. Mãe Renilda destaca a questão de a cerimônia ser mais voltada aos orixás e cita também a mudança na hierarquia da casa:

O culto afro que é o candomblé realmente, ele cultua os deuses afros e tem toda uma regra e toda uma educação diferente. Que a gente chama educação de santo. Nós seguimos normas que ensinam o respeito a hierarquia sacerdotal. Um mais novo não interrompe um mais velho. É uma hierarquia e um respeito muito bonito. Tanto aos orixás quanto à ancestralidade. As casas de candomblé são realmente organizadas com normas e regras a se seguir. Só fica no candomblé quem segue regras.

Mãe Renilda chama atenção também para o fato da organização ser ligada não só as normas da casa, mas ao trabalho das questões sociais: “no candomblé a gente tem todo um trabalho formado de discutir política pública, de discutir a inclusão social das comunidades tradicionais de terreiro com o poder público, ou seja, tem um trabalho voltado para as comunidades”.

Devido a essas mudanças e a vivência da mãe de santo dentro dos movimentos sociais, o Ilê Tata do Axé tem se identificado, ao longo dos anos, com os alguns elementos de reafirmação do candomblé, principalmente no que concerne à construção da identidade negra.

Fotografia 2 – Mãe Renilda recebe homenagem da Câmara Municipal de João Pessoa em nov/2014



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

A ialorixá tem uma história de vida muito ligada às lutas sociais, possuindo uma liderança política que ultrapassa os muros do seu terreiro. Desde o início do seu sacerdócio, ainda no bairro de Cruz das Armas, a mãe de santo sempre procurou melhorias para a comunidade onde nasceu e se criou. Era líder comunitária, distribuía cestas básicas e participava ativamente das principais decisões políticas do bairro. Na década de 1980 iniciou a sua militância dentro dos movimentos sociais. Atualmente, Mãe Renilda atua em várias instâncias políticas e sociais. Apresenta um programa na Rádio Tabajara AM toda sexta-feira às 17h00min, faz parte da Marcha Mundial das Mulheres, foi fundadora da Rede Mulheres de Terreiro da Paraíba e da Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros – FICAB. Participa dos movimentos LGBT e Negro. Afirmou durante a entrevista ser defensora das minorias.

A ialorixá se reconhece como mulher negra. Ao ser perguntada se esse tipo de consciência ela tinha desde à infância, respondeu que não. A sua identidade negra foi construída pouco a pouco, fora do terreiro, na sua atuação como militante do movimento negro. Segundo ela: “o movimento negro ele foi fundamental não só para a mudança da nossa casa, mas também para uma mudança total nas religiões de matrizes africanas no estado da Paraíba”. Referencia a figura de João Balula como responsável pela sua inserção dentro do movimento e pela sua tomada de consciência como mulher negra e de terreiro:

É o movimento negro da Paraíba, através de João Balula que me leva. Eu sou a primeira mulher que vou para dentro do movimento negro como mãe de santo, né? Com casa aberta, né? Carlos Henrique me leva junto com Wellington Santana. Eu vou para o movimento negro, descubro a minha identidade negra que até aí eu não tinha identidade negra, né? Mesmo sendo de matriz africana, mas não tinha. Aí lá no movimento negro, descubro a minha identidade, começo a trabalhar as questões étnico-raciais junto com João Balula, né? Aí eu sou a primeira mulher que vou pra Salvador entre 1994-95 para uma conferência em Itapoã. Fui representando a Cruzada e o Conselho Uno que reunia todas as federações de terreiro.

Para Mãe Renilda, o movimento negro foi protagonista na inserção dos terreiros na sociedade paraibana. Em sua fala se faz presente uma forte crítica ao racismo além de marcações de diferenças entre o candomblé e a umbanda. Apesar disso, a Federação Independente de Cultos Afro-Brasileiros a qual preside é composta por terreiros denominados de Candomblé, Jurema, Umbanda, Rezadeiras, entre outros.

Durante as entrevistas foi possível perceber uma busca de legitimidade em relação ao Candomblé associado sempre a uma herança negra mais direta, uma busca de retorno à África, se diferenciando assim dos cultos de Umbanda onde o sincretismo com o espiritismo kardecista e com o catolicismo é ainda muito forte. Mesmo pontuando as diferenças, a ialorixá prega em seu discurso o respeito aos mais diversos tipos de religiões de matrizes africanas.

A ligação de Mãe Renilda de Oxóssi com as principais figuras do Movimento Negro na cidade e a sua atuação política e social fez com que a mesma se destacasse na luta contra o preconceito e pelo reconhecimento das diferenças na cidade de João Pessoa. A mãe de santo foi pioneira no trato da temática afro-religiosa em um período bastante frutífero em termos de rearticulação do movimento negro em todo o Brasil. Não resta dúvida que tais empreendimentos contribuíram para a constituição de uma identidade negra dentro dos terreiros de candomblé da Paraíba. Os grupos começaram a pensar sobre o lugar do negro na sociedade criando e fortalecendo movimentos políticos de combate ao racismo.

Através FICAB, Mãe Renilda pôde criar uma rede de terreiros de Candomblé afinados com o seu discurso, dos quais dez foram entrevistados em 2015 no âmbito da pesquisa para o documentário Mulheres de Terreiro. Na ocasião foi interessante notar a criação de uma rede de ialorixás atuantes politicamente, pertencente à federação e ao ciclo de amizades de Mãe Renilda. Segundo as palavras dela:

Existe toda uma discussão que nós geramos dentro da FICAB, dentro da Rede Mulheres de Terreiro e dentro do nosso próprio terreiro, né? Hoje eu sou uma mãe de santo que tenho a possibilidade de ter 90% dos terreiros na minha amizade. Então eu tenho a possibilidade de fazer a transformação, de mostrar... Não de impor, mas de mostrar né? O que é melhor para o crescimento da nossa religião, o que é melhor para cada casa...

Mãe Renilda de Oxóssi ocupa os espaços públicos de forma a trazer benefícios à comunidade negra de terreiro. É uma das ialorixás mais respeitadas da Paraíba. Participou da articulação para a Marcha das Mulheres Negras ocorrida em 2016 na cidade de Brasília. Consegue fazer uma simbiose entre o conhecimento adquirido na religião e aquele nascido das lutas e da dinâmica dos movimentos sociais. Assim, Mãe Renilda tem influenciado um

grupo de pais e mães de santo na cidade de João Pessoa e no estado da Paraíba em busca do reconhecimento e da não-discriminação do povo negro de terreiro.

5. À guisa de conclusão: um caminho teórico metodológico para o entendimento do fenômeno da reafrikanização

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

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

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

Convencionou-se chamar de “estudos pós-coloniais” um tipo de produção científica que teve início na crítica literária enveredando depois para o campo da Sociologia. Em seu artigo “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial” Sérgio Costa (2006) chama a atenção para o fato dos estudos pós-coloniais não possuírem

uma matriz teoria única o que torna difícil a tarefa de situar o seu nascimento dentro das Ciências Sociais. Apesar disso, podemos citar como um marco desses trabalhos a obra *Orientalismo* de Edward Said, publicada em 1978. Sabe-se também que essa corrente teórica bebeu na fonte do pós-estruturalismo (de quem herdou o interesse pelos discursos acerca do social), do pós-modernismo (destacando-se a crença no descentramento do sujeito) e, finalmente, dos estudos culturais (principalmente sob a influência de Stuart Hall).

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

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

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

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

determinar a identidade também pode ser rompido. (GILROY, 2012, p. 18)

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

Em seu prefácio à edição brasileira da obra *O Atlântico negro*, o autor chama a atenção para o fato das narrativas sobre os contínuos contatos do Brasil com a África precisarem se destacar como ponto fundamental na história do Atlântico. Para ele, a sociedade brasileira possui culturas provenientes do mar e da vida marítima que criaram veículos de luta, mediando o sofrimento causado pela brutalidade da escravidão. É o que o autor define como “culturas de consolação”: “elas especificam formas estéticas e contra estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia e o ato de lidar com o de pertencer” (GILROY, 2012, p. 13) são, portanto, culturas planetárias mais fluídas e menos fixas.

Entendendo o *candomblé* como uma dessas culturas de consolação e como um lugar privilegiado para o entendimento das relações raciais no Brasil, a investigação acerca da reafirmação dos terreiros estudados proporcionou um duplo movimento teórico: inverteu a relação entre Margem/Centro, Norte/Sul e Ocidente/Resto, provando que era possível construir uma história moderna dos afro-brasileiros a partir de uma narrativa não ocidental, e revelou de que modo, para os descendentes dos povos escravizados, as recordações e/ou invenções de um passado comum se transformam em formas de engajamento político na busca por reconhecimento e igualdade de direitos. Diante disso, os resultados obtidos nessa pesquisa, me fizeram enxergar o fenômeno da reafirmação a partir dos conceitos de “política de transfiguração” defendida por Gilroy e de “luta por reconhecimento” trabalhada por Axel Honneth.

Para Gilroy (2012), as populações que sofreram diáspora praticam modos de associações e resistência no âmbito da sua própria comunidade racial e entre essa comunidade e os opressores do passado. Elas possuem uma necessidade de criação de uma rede de solidariedade que passa pela construção de um passado imaginário comum, com isso, reconstruem a sua genealogia afim de superarem, no presente, a opressão racial. Em relação a comunidade brasileira afro-religiosa, basta lembrar Silva quando o mesmo afirma que:

O desenvolvimento do candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a 'reinvenção' da África no Brasil. (2005, p. 15)

Essa questão fica nítida nos discursos de Pai Vicente e Mãe Renilda. Ambos tiveram que reinventar os seus cultos, em busca de ferramentas que lhes proporcionassem um enfrentamento maior da realidade das relações raciais no Brasil. Gilroy enfatiza ainda que essa “política de transfiguração” se apresenta como mimética, dramática e performativa uma vez que as palavras não são para dar conta de todo o terror da escravidão características que ganham notoriedade nos rituais religiosos de origem africana. O candomblé seria, portanto, uma contracultura da modernidade.

Já Honneth (2003) vai chamar a atenção para o fato da base da interação social ser o conflito. Será a partir dos conflitos oriundos do desrespeito social e dos ataques à identidade pessoal ou coletiva que o autor irá tecer seu arcabouço teórico. Para o autor, as situações de desrespeito sofridas podem configurar um atentado à identidade, causando danos tanto psicológicos quanto sociais. Mas, para além desses danos, as experiências de desrespeito oferecem também o impulso para a luta social, para a luta por reconhecimento. Para Honneth, a não realização – pelas pessoas ou pelos grupos – da autoconfiança, autorrespeito e autoestima ameaça diretamente a identidade dos seres humanos causando danos na sua vida social, assim como as doenças causam danos no corpo físico. O desrespeito a uma dessas esferas gera sentimentos de atrito moral que fundamentam as lutas sociais. Podemos perceber isso na forma como Mãe Renilda, em determinado

momento da sua vida, faz com que suas trajetórias política e religiosa se encontrem em prol da defesa pública e institucional da comunidade negra e do santo.

Para enfatizar como isso é possível, basta lembrar que no Brasil, apenas no ano de 2018, as denúncias de intolerância religiosa contra religiões de origem africana subiram cerca de 47%. Já no primeiro semestre de 2019, mais de 500 casos de intolerância foram registrados pelo Disque 100, serviço disponibilizado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) e, apesar das denúncias de intolerância contra outras religiões terem caído, os números de casos relacionados ao candomblé e a umbanda continuaram subindo. É consenso entre especialistas que esse cenário se deve a atual conjuntura política do país na qual cada vez mais representantes de segmentos que praticam a intolerância e o racismo religioso tem ocupado cargos públicos. Tudo isso acirrado pelas eleições presidenciais ocorridas em 2018 que colocou na presidência da república um candidato representante da extrema direita.

Analisando esse contexto, torna-se compreensivos os recentes movimentos dentro do candomblé, uma vez que fenômenos como a reafricanização estão diretamente ligados a construção de uma identidade negra. A resistência sempre foi uma característica do povo do santo e as formas de sobrevivência da religião vem se modificando com o passar dos anos.

6. Referências

BAUER, M. W; GASKELL, G; ALLUM, N. C. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: evitando confusões. In: BAUER, M. W; GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

BROWN, D. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.

CAMPOS, Z. D. P. Religiões afrodescendentes no Recife: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições na história. In: ANAIS DO XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH. São Paulo, jul. de 2011.

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

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

HOFBAUER, A. Cultura, Diferença e Desigualdade. *Contemporânea*, n. 1, jan.- jun. 2011.

HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

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

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

RIOS, L. F. *A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em terras brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais*. 2000. Disponível em: http://www.equiponaya.com.ar/congreso2000/ponencias/Luis_Rios.htm. Acessado em: 05 de set. 2015.

SILVA, V. G. da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEIXEIRA, M. L. L. Candomblé e a reinvenção de tradições. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, J. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CEAO, 2006.