



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

LUIZA REGINA ALVES DE OLIVEIRA

**ECONOMIA SOLIDÁRIA E AS RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS: OS DIÁLOGOS POSSÍVEIS NO GRUPO
OMIM LOLÁ – CASA DE OXUMARÊ**

Salvador
2020

LUIZA REGINA ALVES DE OLIVEIRA

**ECONOMIA SOLIDÁRIA E AS RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS: OS DIÁLOGOS POSSÍVEIS NO GRUPO
OMIM LOLÁ – CASA DE OXUMARÊ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Guillermo Vega Sanabria

Salvador
2020

LUIZA REGINA ALVES DE OLIVEIRA

**ECONOMIA SOLIDÁRIA E AS RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS: OS DIÁLOGOS POSSÍVEIS NO GRUPO
OMIM LOLÁ – CASA DE OXUMARÊ**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 18 de dezembro de 2020.

Banca examinadora

Guillermo Vega Sanabria – Orientador _____
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Universidade Federal da Bahia

Vilson Caetano de Sousa Junior _____
Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
Universidade Federal da Bahia

Ronalda Barreto Silva _____
Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas.
Universidade do Estado da Bahia

Moisés Vieira de Andrade Lino e Silva _____
Doutor em Antropologia Social pela University of St Andres.
Universidade Federal da Bahia (Suplente)

Fátima Regina Gomes Tavares _____
Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Universidade Federal da Bahia (Suplente)

Oliveira, Luiza Regina Alves de,

O48 Economia solidária e as religiões afrobrasileiras: os diálogos possíveis no grupo Omim Lolá - Casa de Oxumarê / Luiza Regina Alves de Oliveira. – 2020.
114 f. : il.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Guillermo Vega Sanabria

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Economia solidária. 2. Religiões – Brasil. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Hierarquia.
I. Sanabria, Guillermo Vega. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 306.3

Dedico este trabalho às mulheres do Omim Lolá e todas as trabalhadoras e trabalhadores da economia solidária por me mostrar cotidianamente que a solidariedade, respeito e cuidado mobilizam muita energia boa. À minha família de sangue e de axé por toda inspiração, cuidado e amor, sem vocês nada disso seria possível.

AGRADECIMENTOS

À energia que em mim habita, Nanã Buruku, pela vida e serenidade para enfrentar as adversidades. Sálubá Nàná!

À minha mãe Rosa, minha flor inspiradora e maior incentivadora.

Minhas irmãs Guinho e Danda, pelo suporte, cuidado e amor.

Ao meu pai Delfino.

Ao meu companheiro Nininho, pelos debates, compreensão e companhia.

À toda minha família sanguínea e da vida. Aos meus sobrinhos Cacau e Nana.

Às mulheres do Omim Lolá: Benina, Elinalva, Indaracy, Iolanda, Jó, Joalice, Joselita, Lia, Liane, Lidiane, Lucinha, Odília, Rita, Sandra, Selma, pela paciência, recepção e todo aprendizado compartilhado.

À Gabriela, flor querida, pela parceria e conversas tantas.

À Casa de Oxumarê, nas pessoas de Pai Tinho e Baba Pecê. Gratidão, só Nanã pode retribuir!!!

Ao meu Babalorixá Mano D'Oxossi e toda Casa de Oxossi, pelos cuidados e compreensão nas ausências necessárias.

Ao meu orientador Guillermo Sanabria, por sua sensibilidade. Sua atenção e cuidado foram essenciais para finalização dessa empreitada.

À professora querida Ronalda Barreto e ao professor Wilson Caetano pelas orientações e disponibilidade.

Às amigas que a ECOSOL me presenteou: Dai, Ju, Isoca, Renata e Cida, do Cesol Sussuarana.

Aos colegas e amigos do PTS Joanes e Ipitanga por terem segurado minha onda e pelo incentivo de sempre. Grata demais, Let, Lú, Josa, Lukita, Rafa, Tati, Paulinho, Anne e Julinha,

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – Fapesb, pelo apoio financeiro através da bolsa de estudos.

OLIVEIRA, Luiza Regina Alves. Economia solidária e as religiões afro-brasileiras: os diálogos possíveis no grupo Omim Lolá – Casa de Oxumarê. 2020. Orientador: Guillermo Vega Sanabria. 114 f. il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

RESUMO

Vivemos em um contexto, no Brasil e no mundo, marcado, cada vez mais, pelo crescimento da pobreza, da violência e da intolerância religiosa. Nesse cenário, os setores populares procuram formas alternativas para sobreviverem às adversidades postas pelo atual modelo de desenvolvimento. A economia solidária tem se firmado como uma alternativa de organização desses setores por agregar ao “econômico” a dimensão da solidariedade. Tem se constituído como um espaço de experimentação de variados e diversificados formatos de organizações econômicas e sociais. Não há nesse campo modelos e regras rígidas a serem seguidas. Por isso, possibilita a interação com diferentes culturas, povos e territórios. No Brasil, a presença dos povos de terreiro no movimento de economia solidária tem pautado um interessante debate no que diz respeito às relações de poder, econômicas, políticas e sociais presentes nos terreiros de candomblé. Isso ocorre porque a autogestão é um dos princípios fundamentais da economia solidária enquanto nas religiões afro-brasileiras a hierarquia, o parentesco e a senioridade tem um lugar central. Nesse sentido, algumas perguntas orientam esse processo investigativo. Como funcionam as relações sócio-político-econômicas nos terreiros? O que são esses empreendimentos de matriz africana? Quem os compõe? Onde estão? O que produzem? Como é possível estabelecer relações entre a economia solidária com a estrutura hierarquia de poder no candomblé? Como se estabelecem essas trincheiras? Isso é um problema? Se é, para quem? Para os terreiros? Para o movimento de economia solidária? A pesquisa ora apresentada tem como objeto uma análise sobre a economia solidária como estratégia político-econômica das religiões afro-brasileiras enfocando a hierarquia e autogestão existentes no grupo pertencente à Casa de Oxumarê. O objetivo geral é analisar como se relacionam a hierarquia e a autogestão no processo de produção do grupo Omim Lolá. Na busca por encontrar resposta para este problema, optei por um percurso metodológico que permitisse uma aproximação mais consistente com a realidade do grupo. Por isso, além da revisão bibliográfica e documental, necessárias para qualquer processo de pesquisa, optei pela observação participante. Assim, fiz um processo de imersão por aproximadamente sete meses no grupo Omim Lolá. Nesse período, participei efetivamente do curso de bordado tradicional e de costura oferecidos pelo terreiro, do processo de produção e comercialização, além de reuniões e outras atividades realizadas pelo grupo e pela Casa de Oxumarê. Dessa forma é possível sugerir que o Omim Lolá possui na sua rotina valores e princípios que se assemelham as iniciativas da economia solidária, de respeito, reciprocidade, cooperação, valorização das pessoas. Ao passo que criam suas estratégias de lidar com a hierarquia e senioridade existente no grupo, elementos inerentes das religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Economia solidária, hierarquia, religião afro-brasileira, reciprocidade.

OLIVEIRA, Luiza Regina Alves. Solidarity economy and Afro-Brazilian religions: viable dialogues in the *Omim Lolá* Group – *Casa of Oxumaré*. 2020. Advisor: Guillermo Vega Sanabria. 114 p. il. Thesis (Master's Degree in Anthropology) - Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

ABSTRACT

The current scenario, both in Brazil and worldwide, has been progressively marked by the increase of poverty, violence, and religious intolerance. In this scenario, popular sectors have sought alternative frameworks in order to overcome the adversities that result from the current development model. The solidarity economy has consolidated itself as an alternative framework of organizing these sectors due to its capacity to merge the solidarity dimension to the 'economic' dimension. The solidarity economy has been settled as a space of experimentation of diversified and diverse formats of social and economic organizations. In this field, there are no rules or models to be followed, which enables its interaction with different cultures, peoples, and territories. In Brazil, the presence of '*povos de terreiro*' (peoples from the candomblé spaces) in the solidarity economy movement has given rise to an interesting debate that focuses on the social, economic, and power relations within the '*terreiros de candomblé*'. This situation occurs because (1) self-management is one of the core principles of the solidarity economy, while (2) hierarchy, kinship, and seniority have a central role in the Afro-Brazilian religions. Taking this scenario into consideration, the present investigative process was led by the following questions: How do the socio-political-economic relations take place in the *terreiros*? What are these African matrix endeavors? Who are their members? Where are they? What do they produce? How can we establish relations between the solidarity economy and the hierarchic structure of power in candomblé? How are these trenches settled? Is this a problem? If it is, for whom? For the *terreiros*? For the solidarity economy movement? The research hereby presented focuses on analyzing the solidarity economy as a political-economic strategy of the Afro-Brazilian religions regarding the hierarchy and self-management existing in the group of *Casa de Oxumaré*. Thus, this research aims at analyzing how the hierarchy and self-management are related in the creation process of the *Omim Lolá* group. Seeking answers to this issue, I opted for a methodological course that would allow approaching the groups more consistently. Therefore, in addition to the bibliographical and documental reviews - necessary for any research process - I opted for the participant observation. Thus, I experienced an immersion in the *Omim Lolá* group for approximately seven months. During this period, I effectively participated in both traditional embroidery and sewing courses offered by the *terreiro* as well as in the process of production and commercialization of these items. I also took part in meetings and other activities that were carried out by the group and by the *Casa of Oxumaré*. In conclusion, it is possible to suggest that the *Omim Lolá* group holds values and principles that are similar to the ones of the solidarity economy's initiatives: respect, reciprocity, cooperation, and the valuing of people. At the same time, they create their strategies of how to deal with the hierarchy and seniority that exists in the group, which are inherent elements to the Afro-Brazilian religions.

Keywords: Solidarity economy, hierarchy, Afro-Brazilian religion, reciprocity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura	1	Divulgação de Atividade cultural	35
Tabela	1	Situação de escolaridade das lideranças dos terreiros – escolaridade das lideranças	28
Foto	1	Peça iniciada na aula de 14/12/2017. Curso de Bordado Tradicional, grupo Omim Lolá, Casa de Oxumarê	77
Gráfico	1	Sexo das lideranças religiosas nos mapeamentos de terreiros..	27
Figura	2	Atividade Beneficente	36
Tabela	2	Situação socioeconômica das lideranças dos terreiros – ocupação e renda das lideranças	29
Foto	2	Peça em processo de produção. Aula 25/01/2018. Curso de Bordado Tradicional, grupo Omim Lolá, Casa de Oxumarê....	77
Gráfico	2	Raça/cor das lideranças religiosas nos mapeamentos de terreiros	27
Figura	3	Organograma das casas descentes da Casa de Oxumarê.....	68
Tabela	3	Tabela de projetos sociais da Casa de Oxumarê	43
Foto	3	Peça concluída, na aula de 05/02/2019. Curso de bordado tradicional – Projeto Costurando e Bordando Cidadania, Casa de Oxumarê	78
Gráfico	3	Empreendimentos Econômicos Solidários - Distribuição por região – 1º mapeamento	54
Figura	4	Sala de produção do Omim Lolá	90
Foto	4	Evento de encerrando do projeto Costurando e bordando cidadania. 28 de fevereiro de 2018. Omim Lolá, Casa de Oxumarê	78
Gráfico	4	Empreendimentos Econômicos Solidários – 2º Mapeamento..	55
Figura	5	Espaço de vendas do Omim Lolá	94
Foto	5	Roupa de ração feminina confeccionada pelo Omim Lolá. Casa de Oxumarê	86
Gráfico	5	Comparação da distribuição dos Empreendimentos Econômicos Solidários por sexo – Mapeamento 1 e 2.....	56
Figura	6	Material de divulgação da Feira do Omim Lolá	99

Foto	6	Roupa de ração masculina produzida pelo Omim Lolá. Casa de Oxumarê	86
Gráfico	6	Empreendimentos de Matriz Africana no Brasil – Decênio 2007-2017	58
Foto	7	Loja Omim Lolá, em 10/10/2016. Casa de Oxumarê.....	92
Gráfico	7	Empreendimentos de Matriz Africana localizados na região Nordeste, no decênio 2007-2017	59
Foto	8	Festa de São João do Omim Lola, em 21 de junho de 2018.....	100
Gráfico	8	Empreendimentos de Matriz Africana localizados na Bahia, no decênio 2007-2017	60
Foto	9	Festa de Natal do Omim Lola, em 20 de dezembro de 2018. Casa de Oxumarê	101
Foto	10	Confraternização do dia das mães do Omim Lola, em 16 de maio de 2018. Casa de Oxumarê	102
Foto	11	Chaveiro confeccionado durante confraternização do dia das mães do Omim Lola, em 16 de maio de 2018. Casa de Oxumarê	102
Foto	12	Mulheres durante aulas de pintura. Projeto Desatando nós, Omim Lolá. Casa de Oxumarê	104
Foto	13	Mulheres durante aulas de pintura. Projeto Desatando nós, Omim Lolá. Casa de Oxumarê	105
Foto	14	Encerramento do Projeto Desatando nós, Omim Lolá, em 14 de novembro de 2018. Casa de Oxumarê	106
Foto	15	Caneca personalizada entregue no encerramento do Projeto Desatando nós, Omim Lolá, em 20 de novembro de 2021. Casa de Oxumarê	106

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CESOL	Centro Público de Economia Solidária
CEAO	Centro de Estudos Afro orientais
CMDCA	Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente
EES	Empreendimento Econômico Solidário
ECOSOL	Economia Solidária
IBCM	Instituto Beneficente Conceição Macêdo
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico Cultural
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDS	Ministério Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza
MPE	Ministério Público Estadual
MPT	Ministério Público do Trabalho
MTE	Ministério do Trabalho e Emprego
PETI	Programa de Erradicação do Trabalho Infantil
SETRE	Secretaria de Trabalho, Emprego, Renda e Esportes
SESAN	Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
SESOL	Superintendência de Economia Solidária
SENAES	Secretaria Nacional de Economia Solidária
SEMPROMI-BA	Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da Bahia
SEPPIR	Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	ENTRE EKEDIS, OGÃS, MÃES E PAIS-DE-SANTO: A ECONOMIA DOS TERREIROS E SEUS PROCESSOS ORGANIZACIONAIS	26
2.1	POVO-DE-SANTO: O QUE DIZEM OS DADOS	26
2.2	ECONOMIA DOS TERREIROS: EXERCITANDO TIPOLOGIAS	32
2.2.1	Uma economia “para dentro”: a ajuda da família-de-santo	33
2.2.2	Uma economia “para fora”: economia de axé e parcerias institucionais.....	40
3	INTERFACES POSSÍVEIS ENTRE ECONOMIA SOLIDÁRIA E A ECONOMIA DOS TERREIROS	46
3.1	ECONOMIA SOLIDÁRIA NO BRASIL: CONSTRUINDO OUTRA ECONOMIA	46
3.1.1	Economia Solidária: conceitos, princípios e valores	48
3.1.2	O perfil do movimento de economia solidária no Brasil: o que dizem os dados	54
3.2	EMPREENHIMENTOS ECONÔMICOS DE MATRIZ AFRICANA: UM DIÁLOGO POSSÍVEL	61
3.2.1	O poder e a hierarquia na família-de-santo	63
3.2.2	A família-de-santo da Casa de Oxumarê.....	68
3.2.3	“Tempo é posto”: senioridade	70
3.2.4	Reciprocidade	71
4	OMIM LOLÁ: UMA EXPERIÊNCIA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA(?)	76
4.1	ESTRUTURA SOCIAL E ORGANIZAÇÃO DO GRUPO	80
4.1.1	O ogã Akokô.....	81
4.1.2	A ekedi Carqueja	82

4.1.3	A secretária Colônia	84
4.1.4	A professora Botão de Ouro	85
4.2	O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO OMIM LOLÁ	86
4.2.1	A sala do projeto – O ateliê.....	89
4.3	ESTRATÉGIAS DE COMERCIALIZAÇÃO DO OMIM LOLÁ	91
4.3.1	A loja.....	93
4.3.2	A Feira do Omim Lolá	95
4.4	DESATANDO NÓS: OS VALORES E PRINCÍPIOS DO OMIM LOLÁ	101
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
	REFERÊNCIAS	112

1 INTRODUÇÃO

Percebe-se que as comunidades de terreiro vêm cada vez mais buscando acessar e ocupar espaços que historicamente lhe foram negados, tendo em vista o racismo sistemático e estrutural em que vivemos. A produção de conhecimento nesse campo tem ampliado cada vez mais, em várias áreas de atuação, para além de sua mitologia e cosmovisão.

A pesquisa que aqui apresento é uma forma de contribuir para que os espaços acadêmicos sejam também ocupados pela temática das comunidades de terreiro, vendo-as também como um lugar no qual outras formas de pensar a economia são experienciadas, ressignificadas e compartilhadas.

Desse modo, a pesquisa se direcionou ao Omim Lolá – que segundo meus interlocutores em campo, significa em iorubá “aguas da felicidade” –, que é um grupo de corte, costura instalado no terreiro de candomblé *Ilé Ósùmàrè Aràkà Áse Ógòdó* - Casa de Oxumarê.

O grupo é composto por 15 pessoas – 14 mulheres e um homem, sendo que dentre as integrantes apenas três não são de candomblé. Apesar de minha pesquisa não ter inserido um instrumento específico para tratar da questão de raça e cor, posso afirmar que socialmente as integrantes do Omim Lolá são reconhecidas como negras, algumas com tom de pele mais retinta que outras, mas todas possuem essas características e fenótipos. A idade das participantes varia entre 35 e 62 anos e seus encontros ocorriam duas vezes por semana, na sede da Casa de Oxumarê.

A Casa de Oxumarê considera o Omim Lolá uma iniciativa de economia solidária, como é possível identificar no texto disponível nas redes sociais mantidas pelo terreiro em virtude da inauguração da loja com os produtos confeccionados pelo grupo: “[...] assim, com a inauguração da Lojinha para expor e escoar a produção, a loja do Omim Lolá é o espaço onde comercializamos estes produtos com base na economia solidária”. (Casa de Oxumarê, 2017).

A economia solidária, enquanto um paradigma de desenvolvimento social alternativo ao atual modelo hegemônico pautado pelo capital, tem se firmado em várias partes do mundo pela sua capacidade de interagir com diferentes culturas, povos e territórios. No Brasil, o movimento de economia solidária tem mantido um importante diálogo com essa diversidade, visto que, na economia solidária, não há um modelo e regras rígidas a serem seguidas. O que ocorre é uma diversidade de práticas de trabalho e renda baseadas em princípios e valores construídos e reconstruídos pelos trabalhadores associados nas suas mais variadas formas. A pesquisa ora apresentada tem como objeto uma análise sobre a economia solidária como estratégia político-

econômica das religiões afro-brasileiras, no diálogo entre hierarquia e autogestão no grupo de geração de trabalho e renda Omim Lolá.

Considerando a importância das religiões afro-brasileiras para o movimento de economia solidária, esta pesquisa apresenta como objetivo geral, analisar como se relacionam a autogestão e a hierarquia no processo de produção do grupo Omim Lolá. Os objetivos específicos estão assim definidos: 1) investigar as práticas da economia solidária no diálogo com as relações sociais estabelecidas no grupo Omim Lolá; 2) entender o processo de composição, organização e forma de gestão do grupo Omim Lolá; 3) identificar as estratégias político-econômicas da Casa de Oxumarê e como elas interagem com os discursos estatais e parcerias institucionais.

Realizar esta investigação foi de muitas formas desafiadora para mim, pois a inserção na antropologia muitas vezes me trouxe inquietudes e reflexões sobre quais caminhos trilhar. Compreendo, contudo, que essas inquietações advinham especialmente do fato de ser psicóloga de formação, uma vez que, nessa área, o afastamento e a proximidade ao falar sobre outro são postos de outras maneiras. A antropologia vem, dessa forma, ensinando-me a construir outros olhares, outras formas de ver e sentir esse outro. Nesse caminho, algo que me trouxe certo acalanto foi o fato de ser iniciada no candomblé. Afinal, mesmo não sendo a minha casa, a minha família de santo, essa condição de quase nativa poderia facilitar meu estar em campo. Outro fato foi minha experiência com economia solidária, algo que venho trabalhando há pelo menos 13 anos e que me motivou a aprofundar meus estudos na área.

Desse modo, munida de minhas experiências de vida e desse novo horizonte antropológico, como pesquisadora e ekedi¹ realizei minha pesquisa de campo no Omim Lolá. Acredito ser importante contextualizar como se deu o meu interesse por esse campo de pesquisa² e, dessa forma, penso ser necessário voltar até o momento em que atuei junto aos grupos e empreendimentos de economia solidária durante os anos de 2013 a 2016, no Centro Público de Economia Solidária (CESOL), período em que o interesse pelo tema de pesquisa foi se solidificando.

A atividade por mim desempenhada no CESOL, na condição de “analista técnico em gestão” era prestar assistência técnica especializada aos empreendimentos nas áreas de gestão, produção e/ou comercialização. Minha rotina consistia em visitas programadas aos

¹ Ekedi, Equede, Ajoie ou Makota – lugar ocupado exclusivamente por mulheres que não incorporam os orixás – divindades – elas são responsáveis por zelar, acompanhar, cuidar dos Orixás quando incorporados nos iniciados, assim como das pessoas que estão envolvidas no culto.

² Ao longo do meu percurso profissional venho trabalhando com a temática de economia solidária desde 2007 como funcionária da Cáritas Arquidiocesana da Paraíba por meio da assessoria ao grupo de produção com mulheres vivendo com HIV/Aids – Cidadãs PositHIVas.

empreendimentos e elaborar estudos de viabilidade socioeconômica. Por meio de visitas eram identificadas demandas do grupo que integrariam posteriormente um plano estratégico de ação visando aperfeiçoar a atividade já desenvolvida. Pela minha formação acadêmica em psicologia, também realizei atividades direcionadas à mediação de conflitos juntos aos empreendimentos, assim como atividades de formação, especialmente sobre economia solidária e gestão.

Esta experiência me proporcionou uma visão mais qualificada, ao conhecer mais de perto a realidade dos empreendimentos urbanos de Salvador e Lauro de Freitas, assim como estabelecer relações com alguns grupos, inclusive na condição de consumidora dos produtos confeccionados – artesanato, vestuário e alimentação, principalmente.

Entre os anos de 2013 e 2014, em virtude do lançamento do Edital 01/2014 de Apoio a Empreendimentos de Matriz Africana, criado pela Secretaria de Trabalho, Emprego, Renda e Esportes da Bahia – SETRE, percebi a especificidade dos empreendimentos alocados nos terreiros. Naquele instante, em que o estado apresentava uma política de fomento de economia solidária para essa população, fui tocada pelo interesse em compreender como operavam esses empreendimentos e como eles se relacionavam para dentro dos terreiros, especialmente no que dizia respeito a autogestão e hierarquia.

Esse edital destinou-se a selecionar e dar apoio institucional, técnico-financeiro a projetos da sociedade civil visando a criação e/ou fortalecimento de empreendimentos e redes de economia solidária presentes nos espaços socioculturais de matriz africana (terreiros, comunidades quilombolas, grupos de capoeira, samba de roda, entre outros). Ele me chamou atenção inicialmente pela existência de algumas escutas públicas que contaram com a presença de diversos terreiros, organizações não governamentais e Secretarias de Estado. Naquele momento, observei que o debate sobre as práticas da economia solidária e do candomblé carecia de maior profundidade, no sentido de compreender como aqueles e outros terreiros, dentro de tantas especificidades, estavam estabelecendo relações com o Estado. Esta questão revela, de um lado, as estratégias dos povos de terreiro na busca pela cidadania e garantia direitos para uma população marginalizada pela sua expressão religiosa e por outro lado, expõe a visão que o Estado tem e como responde a essa demanda da sociedade.

Meu interesse nas interfaces entre economia solidária e religiões afro-brasileiras tornou-se ainda maior e minha condição de adepta do candomblé facilitou meu contato com diversas práticas dentro do espaço religioso afro-brasileiro, nas quais são frequentes as trocas de serviços solidários. Também me permitiu constatar as *expertises* existentes para atividades econômicas, especialmente nos ramos de alimentação, artesanato, costura ou bordado.

Algumas perguntas se colocam nesse processo investigativo. Instigava-me saber: como funcionam as relações sócio-político-econômicas nos terreiros? O que são esses empreendimentos de matriz africana? Quem os compõe? Onde estão? O que produzem? Como é possível estabelecer relações entre a economia solidária com a estrutura hierárquicas dentro das relações sociais dentro do candomblé? Isso é um problema? Se é, para quem? Para os terreiros? Para o movimento de economia solidária?

Na busca por encontrar respostas para tantas questões é importante afirmar o entendimento de que a realidade é muito mais complexa do que a possibilidade que temos de sistematizá-la. Uma pesquisa social tem suas limitações do tempo, do objeto de análise e das condições objetivas de ser efetivada. Nesse sentido, é importante ressaltar que quando tratamos da produção do conhecimento a partir do que nos revela os fenômenos sociais, a universidade como um lugar privilegiado para esse papel.

Cabe ressaltar que esta pesquisa não se destina ao estudo das religiões afro-brasileiras no seu aspecto mais amplo de cosmovisão ou mitologia. Tampouco, não tem o foco em realizar uma leitura a partir da antropologia da religião ou das religiões. Interessa-me aqui pensar sobre a dicotomia autogestão e hierarquia, partindo da experiência do grupo Omim Lolá. Compreendo também que estando o Omim Lolá no espaço da Casa de Oxumarê e tendo em sua composição, membros desse terreiro, em alguns momentos se faz necessário estabelecer diálogo para a própria Casa de Oxumarê, na busca por melhor compreensão desse fenômeno.

No que tange aos aspectos metodológicos realizei minha pesquisa de campo no Omim Lolá da Casa de Oxumarê procurando seguir como nortes o princípio de estranhar o familiar, que coloca como eixo de referência que indivíduos de uma mesma sociedade não são necessariamente próximos e que esse familiar pode ser conhecido por categorias nativas e acadêmicas.

Insiste-se na ideia de que para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessário um contato, uma vivência durante um período de tempo razoavelmente longo, pois existem aspectos de uma cultura e de uma sociedade que não são explicitados, que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhada e aprofundado de observação e empatia. (VELHO, 1978, p.123)

Já como instrumentos metodológicos realizei pesquisa de campo com observação participante. As observações foram concretizadas de forma sistemática e registradas em caderno de campo próprio, destinadas ao registro da rotina do grupo Omim Lolá.

Seguindo os pressupostos de Cardoso de Oliveira (2000), observação exige que a pesquisadora/ pesquisador fique atenta às premissas do olhar, ouvir e escrever. Essas três “faculdades do entendimento sociocultural” devem ser manter-se tematizadas, pois constituem etapas da produção do conhecimento empírico.

Em linhas gerais, o autor reforça que o olhar e o ouvir do pesquisador em campo precisam ser apurados, diferenciados ou “domesticados”, por um conhecimento adquirido previamente, ressaltando que o objeto pesquisado já sofre uma refração a partir do modo que posicionamos nosso olhar e ouvir, dimensões da intersubjetividade. O ouvir, de forma mais sensível, também proporciona à pesquisadora/pesquisador entrar em contato com as explicações dos nativos, o “modelo nativo”.

No que concerne ao momento de escrita, Cardoso de Oliveira (2000) aciona as contribuições de Geertz sobre as etapas da investigação empírica que consiste em “está lá” e “está aqui”. A primeira destinada à vivência em campo, ao passo que a segunda está mais direcionada ao processo de produção de narrativa. É no escrever, “no gabinete” que o pesquisador cumpre “sua mais alta função cognitiva”. No escrever é que os fatos observados (vistos e ouvidos) são trazidos para o plano do discurso, da narrativa, constituindo uma relação dialética entre o processo de comunicação e construção de conhecimento.

À luz das contribuições apresentadas por Favret-Saada (2005), também encontrei suporte para “estar em campo”. Segundo a autora, permitir-se ser afetado consiste em aceitar o lugar que nos é destinado por eles, “nativos”, em seu sistema de lugares, este movimento abre um campo de possibilidades baseada numa comunicação involuntária, não intencional que pode ser verbal ou não.

A partir disso, fiz um processo de imersão e integrei-me à rotina do grupo Omim Lolá durante aproximadamente sete meses. Esse processo iniciou ainda em dezembro de 2017, quando participei do curso de bordado tradicional oferecido pelo terreiro, assim como da produção e da comercialização de roupas confeccionadas pelo grupo que são direcionadas aos adeptos das religiões afro-brasileiras, além de reuniões e outras atividades realizadas por elas e pela Casa de Oxumarê. No ano seguinte, entre os meses de abril e outubro, pude acompanhar mais ativamente a rotina do Omim Lolá, nos encontros da costura e no desenvolvimento do projeto “Desatando os nós”. Cabe acrescentar a existência de intervalos no campo de 2018, pois devido ao calendário religioso do terreiro as atividades do grupo ficaram paralisadas durante o mês de março, julho e agosto daquele ano.

Meu primeiro contato com o grupo Omim Lolá deu-se antes mesmo da pesquisa, ainda na condição de analista técnico em gestão do CESOL, durante o ano de 2016. Neste período

em que acompanhei a execução do projeto Ilê Ogbon, que segundo informado por eles, significa Casa da Sabedoria em Ioruba. Este projeto estava sob responsabilidade executiva da Associação Rede de Profissionais Solidários pela Cidadania e visava criar uma rede solidária, envolvendo três unidades de produção instaladas nos terreiros Obá Toni, Bogum e Casa de Oxumarê, na cidade Salvador. Cada unidade de produção envolvia a participação de 15 pessoas, totalizando 45 beneficiários diretos, em convênio firmado com a SETRE.

A rede solidária Ilê Ogbon atuaria na área de alimentação (Terreiro Obá Toni), estética afro (Terreiro Bogum) e fortalecimento da atividade de confecção de roupas de candomblé e moda com a temática afro, masculina e feminina, já em funcionamento na Casa de Oxumarê. A criação dessa rede solidária envolvendo três terreiros, por meio de um financiamento público, despertou-me para compreender o funcionamento daquela unidade produtiva que já operava na Casa de Oxumarê.

Meu reencontro com o Omim Lolá ocorreu quase dois anos depois, já motivado pela pesquisa. Durante o acompanhamento ao desenvolvimento do projeto Ilê Ogbon conheci alguns integrantes da Casa de Oxumarê e do grupo de trabalho que lá funcionava. Diante disso, busquei contato com as pessoas que haviam me recepcionado na época para apresentar meu projeto de pesquisa e discutir sobre as possibilidades e viabilidades dele. Minha conversa inicial foi com a pessoa que se apresentou como responsável pelo grupo de mulheres que, em seguida, passou a ser uma de minhas principais interlocutoras.

Inicialmente, meus interlocutores foram Akoko e Colônia³, ambos integrantes do Omim Lolá e responsáveis pela execução de outro projeto chamado Costurando e Bordando Cidadania e financiado pelo Edital Novembro Negro, da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, SEMPROMI-BA, do ano de 2017. Com eles pude compreender, inicialmente, como as parcerias estatais podem contribuir para o andamento das atividades, potencializando-as. Akoko, uma pessoa ativa e sempre muito solícita é membro da Casa de Oxumarê, possui um papel mais elevado dentro da hierarquia religiosa, de Ogã⁴, ao passo que também desempenhava, àquela época as atividades de coordenação geral do projeto. Colônia, por sua vez, não é adepta do candomblé e desenvolvia um trabalho de secretária das ações sociais do terreiro há quase uma década. No projeto em questão também assumia a condição de assistente de coordenação.

³ Nomes fictícios escolhidos por mim de forma aleatória que fazem referências a ervas litúrgicas.

⁴ Ogã ou Ogan é um posto masculino, dentro da hierarquia do candomblé. Os ogãs não entram em transe e podem ser responsáveis por diversas funções, como a de tocar os atabaques durante os ritos.

O projeto oferecia dois cursos, um curso de bordado e outro de corte e costura. O curso de bordado foi ministrado pela ebomi⁵ Alfazema, teve duração total de três meses, com um encontro semanal de quatro horas. Era direcionado às pessoas que não possuíam conhecimento prévio da técnica manual, apesar de ter identificado mulheres com larga experiência na área frequentando as aulas, porque queriam aprimorar seus conhecimentos, aprender novos pontos. O curso de corte e costura foi ministrado pela ekedi Carqueja, teve o mesmo tempo de duração, porém seus encontros ocorriam de forma diferenciada, distribuídas em duas turmas – a de alunas iniciantes e a daquelas com conhecimento mais apurado das técnicas – e os encontros possuíam uma carga horária maior, de oito horas semanais para cada turma. Vale ainda ressaltar que todos os participantes da pesquisa assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Se antes minha relação com o Omim Lolá era de técnica em economia solidária, agora era preciso trilhar outro caminho, uma relação de pesquisadora. Dia marcado, frio na barriga por receio de não ser aceita, fui encontrar-me com a pessoa que podia liberar meu acesso ao grupo. Os dias na Casa de Oxumarê são sempre bastante movimentados, muitas pessoas circulando, muita alegria e música, sempre havia alguém cantando algo em iorubá, sorrindo, enquanto outras falavam de seus problemas, ou de como Orixá era bom. Enquanto aguardava pelo ogã Akokô para apresentar minha pesquisa, sentada numa área externa do barracão principal, senti-me acolhida pelas pessoas que lá estavam, além de perceber os olhares curiosos de alguns.

Quando Akokô chegou, apresentei minha pesquisa a ele, meu desejo de compreender e acompanhar mais de perto o grupo Omim Lolá. Os encontros com Akokô quase sempre foram interrompidos. Sempre ativo, em meio à conversa ele sempre repassava alguma orientação, ordenava algum afazer, monitorava o que estava acontecendo ao redor. Depois de fazer algumas perguntas para entendimento da pesquisa, ele sugeriu que eu me inscrevesse no curso de bordado, assim poderia conhecer outras mulheres, participar mais ativamente das atividades do projeto.

A vivência nas aulas de bordado, na condição de aluna, foi fundamental para o andamento da pesquisa. Aluna era como eu estava me sentindo também no fazer antropológico. Frequentando as aulas pude compreender mais detalhadamente o funcionamento do grupo, dos cursos ofertados, aproximar-me das mulheres bordadeiras (com suas histórias de vida social e religiosa), perceber como estavam estruturadas as relações sociais, as dificuldades e parcerias

⁵ Ebomi, ebome ou ègbón é o filho-de-santo que cumpriu seu período de sete anos de iniciação, realizando todos os ritos necessários, denominados de obrigações.

necessárias para funcionamento dos cursos, além de me proporcionar uma descoberta pessoal, da habilidade para uma técnica manual – bordado – tão delicada e tradicional nas vestimentas afro-religiosas.

Os encontros ocorriam uma vez por semana. Cheguei cedo no primeiro dia de aula, conheci a professora do bordado, que organizava a sala, improvisando o espaço do ateliê de para as aulas de bordado. Aproximei-me dela, apresentando-me como aluna e pesquisadora, ainda receosa de como seria a recepção. Ela não perguntou nada sobre a pesquisa, apenas sorriu e me entregou um pedaço de tecido, uma agulha e uma tesoura. Entendi que era a hora de iniciar o bordado e assim o fiz. Aos poucos as mulheres foram chegando para aula, um grupo de quase dez mulheres sendo orientadas, individualmente, pela professora que conferia e explicava quantas vezes fossem necessárias. As aulas de bordado circulavam entre os pontos alinhavados, histórias de vida e acontecimentos cotidianos, sempre surgia alguma história de dificuldades e superação enfrentada por elas ou por outras mulheres.

Após o término das ações do projeto, os encontros do bordado foram encerrados, ao passo que foi mantida uma turma do corte e costura, como elas se denominavam àquela época. Minha inserção nos encontros de corte e costura ocorreu de forma diferenciada, não havendo a possibilidade de participar na condição de aluna no período de execução do projeto, devido ao choque de horário com outras atividades do mestrado. Algum tempo depois pude acompanhar também o desenvolvimento do projeto *Desatando nós*, aulas de pintura em tecido.

A condição de nativa poderia me levar a acreditar que o encontro e choque etnográfico seriam superados rapidamente, pois estava “entre os meus”, não haveria grandes distanciamentos a serem superados. O fato das integrantes da turma do corte e costura serem provenientes de terreiros diversos facilitou minha inserção, não havendo inicialmente esse estranhamento. Contudo, não era destinada a mim apenas a condição de religiosa e aprendiz, estavam-me direcionados também os lugares de especialista em economia solidária e de pesquisadora. Esta última condição, em particular, poderia acionar subjetividades diversas, provocando inclusive certo receio, desconfiança das pessoas, pelo fato de estarem sendo “observadas”.

Seria necessário então encontrar estratégias para vencer tal distanciamento/estranhamento provocado pelo fato de estar realizando uma pesquisa de campo. Essa indiferença e desconfiança se fizeram presentes durante os primeiros encontros, especialmente no curso de corte costura. A situação foi, aos poucos, sendo modificada, e uma relação de confiança foi sendo estabelecida, assim como minha presença, também aos poucos, foi sendo incluída na dinâmica do grupo.

Um exemplo disso se deu na confraternização de encerramento do projeto. As mulheres passaram a organizar como se daria esse momento, quem traria o que, que prato seria mais gostoso e qual rendia mais. Uma delas me questionou sobre o que eu levaria para a festa. Senti que aquela pergunta indicava que eu estava pronta para participar de um outro momento, que não o da produção, e que aceitá-lo significava também o reconhecimento, pelas mulheres, da minha presença entre elas. Aceitei o convite para a festa, que foi ali mesmo no ateliê, entre as máquinas de costura e pedaços de tecidos. Porém, o que mais importava naquele momento era o sentimento de que estava pronta para conviver entre elas, entre as mulheres do Omim Lolá.

A ida ao campo foi um processo de grandes aprendizagens, no qual pude vivenciar e compreender não só a dinâmica do grupo como também a relação deste com o cotidiano da Casa de Oxumarê. Compreender esses aspectos à luz do referencial teórico que escolhi também foi um processo de grande aprendizagem.

Cabe ressaltar que, apesar de serem dados importantes que devem ser considerados ao se pesquisar um grupo majoritariamente formado por mulheres negras como é o Omim Lolá, as categorias de gênero e raça foram postas de forma transversal nesse estudo, por se tratar de questões complexas e vastas que extrapolariam os limites desta pesquisa.

Tenho a compreensão de que, ainda que numa análise antropológica, alguns conceitos e definições usados nessa pesquisa são externos ao fenômeno que estou analisando, visto que exprimem uma ideia para além do grupo. Contudo, eles são usados como interface das construções que o próprio grupo desenvolve em torno das principais categorias analítica de economia, solidariedade, autogestão e hierarquia.

Para fins de melhor compreensão nesta pesquisa, parti do conhecimento já produzido tanto pelo Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) quanto pelos teóricos da economia solidária que na sua trajetória têm contribuído para algumas definições. Assim situo a economia solidária como um modo de produção que se caracteriza pela igualdade e pela coletividade autogestionária, possuindo um caráter educativo e libertador, seguindo o que postula Paul Singer (2002). Autores como Luiz Inácio Gaiger (2004) destacam ainda ser características da economia solidária a autogestão, a democracia, a participação, a viabilidade social e o desenvolvimento humano. Já o sociólogo Jean-Louis Laville (2004) caracteriza as iniciativas de economia solidária pela pluralidade de princípios econômicos, autonomia, democracia e solidariedade. Além desses, ressalto ainda as contribuições de Rosângela Oliveira (2012), Roberto Marinho Alves da Silva (2018) e Ronalda Barreto da Silva (2010). Grande parte dessas análises estão direcionadas às questões de gestão e sustentabilidade, das metodologias de

incubação, do trabalho associado, da relação com os movimentos sociais e da organização financeira das cooperativas institucionalizadas.

O interesse acadêmico no candomblé e nas religiões afro-brasileiras, a exemplo da antropologia e da sociologia, remete especialmente, desde longas datas, às questões relacionadas ao sagrado, cosmologias, mitos, rituais, organização, processos de transe, possessão. Estudiosas como Juana Elbein dos Santos, Ruth Landes, Stefania Capone, Miriam Rabelo, Lisa Castilho, Stella Azevedo, assim como Edison Carneiro, Vivaldo da Costa Lima, Pierre Verger, Roger Bastide, produziram trabalhos de grande relevância para melhor entendimento dessas realidades.

Já no que concerne à atuação da economia solidária nesse universo da economia dos terreiros, vê-se que o tema ainda é pouco explorado. Nesse âmbito, identifiquei trabalhos que têm contribuído para sua compreensão, a exemplo de Roger Bastide (1971), Arno Vogel (1987), Júlio Braga (1992), Ari Oro (1992), Reginaldo Prandi (2004), José Renato Baptista (2006), Flavio Santos (2013), Beatriz Moura (2017) e Jorge Carvalho (2011). Os trabalhos citados revelam que aspectos da economia interna dos terreiros ainda precisam ser melhor compreendidos visto que grande parte do material encontrado sobre o tema – especialmente as obras mais atuais – centra sua atenção em compreender e analisar como se dá a economia externa ao terreiro, tais como a venda de produtos que são destinados às práticas religiosas.

Dessa maneira, refletir sobre a economia dos terreiros para além de uma atividade de trabalho e renda, considerando as estratégias de manutenção e sustentabilidade dos mesmos, como estes se reconhecem nesse processo, torna-se matéria de interesse a ser explorada e compreendida.

No campo da antropologia podemos destacar a dissertação de Dourado (2016), que versa sobre as representações da economia solidária, analisando seus sentidos e valores expressos nas construções conceituais, nos estudos acadêmicos e em duas cooperativas urbanas de Porto Alegre.

Além das contribuições desses trabalhos, cumpre observar, ainda, que os dados oficiais disponíveis sobre as religiões afro-brasileiras, em especial sobre os povos de terreiros, podem não corresponder à realidade por vários motivos. Prandi (2004), ao analisar os dados do recenseamento do ano de 2000, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aponta que um desses problemas é que os dados são coletados a partir da autodeclaração. Considerando todo o processo de racismo e de intolerância religiosa sofrida durante séculos pelo povo-de-santo, este fato ocasionaria uma baixa representatividade ou autoafirmação que pode levar a números pouco expressivos. Outro motivo é a existência de formas diferenciadas de se integrar,

de fazer parte do culto, podendo o indivíduo ser adepto (filha-de-santo que passa por diversos ritos internos de iniciação e manutenção do seu axé), simpatizante ou cliente (estes com menos responsabilidades com a casa e com a família-de-santo). A seguir, a síntese dos procedimentos para realização da pesquisa que estão distribuídos ao longo dos capítulos.

Neste trabalho, dedico o capítulo *Entre ekedis, ogãs mães e pais de santo: a economia dos terreiros e seus processos organizacionais* a explorar a economia dos terreiros, abordando a sua organização interna pautada nas relações de parentesco que tem na pessoa da Mãe/ Pai de Santo o lugar principal – posto mais elevado dentro da hierarquia vivenciada nesse espaço. Destaco ainda como se dão as relações de troca, poder e prestígio, procurando entender o que dizem os dados contidos nos mapeamentos realizados por meio das parcerias institucionais firmadas entre o governo e os terreiros. O objetivo nessa seção é apreender como está estruturada a economia dos terreiros e, nela, proponho duas modalidades. A primeira, que chamo de “economia para dentro”, compreende as estratégias internas de sustentabilidade das atividades do terreiro, de manutenção da casa, das oferendas, rituais, festas, serviços religiosos. A segunda, que denomino de “economia para fora”, abrange as atividades produtivas, prestação de serviços e trocas mercadológicas. Faço isso procurando situar minhas observações e recuperar os achados de outros trabalhos nessa mesma direção.

No seguinte capítulo trato das *interfaces possíveis entre a economia solidária e a economia dos terreiros* com intuito de apreender se as vivências nos terreiros no campo da economia se relacionam com a economia solidária e de que forma elas se revelam. Esta discussão foi colocada a partir de dois grandes eixos. O primeiro se refere aos conceitos, princípios, valores e processos organizativos da economia solidária. Para isso, traço um perfil do movimento de economia solidária apontado pelo Fórum Brasileiro de Economia Solidária, com base nos mapeamentos e na estratégia de ocupação dos espaços institucionais na perspectiva da conquista de direitos dos setores historicamente marginalizado das políticas públicas governamentais. Apresento a política de economia solidária no Brasil e no estado da Bahia, a partir da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES) e Superintendência de Economia Solidária da Bahia (SESOL). O segundo eixo refere-se ao estudo dos empreendimentos econômicos de matriz africana, destacando o que dizem os dados, identificando as categorias de poder e hierarquia, parentesco e senioridade, reciprocidade e prestígio sob a ótica dos povos de terreiros tendo como referência o grupo Omim Lolá da Casa Oxumarê.

No último capítulo, centro minha atenção na descrição do que foi vivido na pesquisa de campo, minha inserção no grupo Omim Lolá, durante os quase sete meses de acompanhamento.

Momento em que dedico atenção a tratar da organização social do grupo e como ele se correlaciona com as características das relações no próprio terreiro, sobre seu processo de produção, as estratégias de venda dos produtos confeccionados pelo grupo definidas pela Casa de Oxumarê, os princípios e valores presentes no Omim Lolá. Estes últimos apresentados a partir da execução do projeto autogestionário chamado *Desatando nós*. Por fim, apresento considerações a partir dos achados da pesquisa.

Sem pretensão de esgotar o assunto, esta pesquisa pretende servir de estímulo às análises futuras, tendo em vista que os assuntos aqui tratados ainda são pouco conhecidos, com diversos problemas a serem explorados.

2 ENTRE EKEDIS, OGÃS, MÃES E PAIS-DE-SANTO: A ECONOMIA DOS TERREIROS E SEUS PROCESSOS ORGANIZACIONAIS

Ao refletir sobre a economia dos terreiros, convém apresentar alguns dados já produzidos acerca das pessoas praticantes de religiões afro-brasileiras para, assim, encontrar pistas que a permitam compreender como se dá a participação do povo-de-santo na economia do terreiro. Isso é de fundamental importância para lançar luz sobre como os terreiros se organizam sócio-política e economicamente em pelo menos dois movimentos: numa economia “para dentro” e numa economia “para fora” do terreiro. Este tema será tratado a partir do estudo da organização da Casa de Oxumarê considerando seu processo organizativo, estrutura hierárquica e algumas ações desenvolvidas pelo/no terreiro.

Sabe-se que esse debate não está esgotado e que ainda carecemos de estudos mais aprofundados para chegar a melhor compreensão desse universo de pessoas que integram as religiões afro-brasileiras no Brasil e, conseqüentemente, apreender como se dá sua participação na economia dos terreiros. Pretendi aqui apresentar algumas informações prévias das lideranças que foram analisadas especialmente pelos mapeamentos dos terreiros, por acreditar que elas podem se estender para o universo do povo-de-santo. Dessa maneira, o material apresentado deve ser encarado menos como uma análise acabada e mais como uma problematização sobre esse universo, pois acredito que ele se faz necessário para gerar outros entendimentos de como se constitui a economia dos terreiros de candomblé.

2.1 POVO-DE-SANTO: O QUE DIZEM OS DADOS

Segundo a análise realizada por Prandi (2004), tendo como base os dados do recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2000, apenas 0,3% da população brasileira se declarou seguidora de alguma religião afro-brasileira, isso corresponde a um universo de aproximadamente 470 mil pessoas. O estudo em questão não apresenta os dados relacionados ao ano de 2010, todavia identificamos que este percentual não sofreu alteração. No censo realizado no ano de 2010⁶, identifica-se a manutenção dos 0,3% para população declarada seguidora das religiões afro-brasileiras – candomblé ou umbanda. O estudo de Prandi (2004) destaca ainda o crescimento dos autodeclarados evangélicos, passando

⁶ Os dados utilizados são de 2010 porque o censo previsto para ser realizado em 2020 foi adiado para 2021 por conta da pandemia de Covid-19.

de 15,4% para 22,2%, ao passo que os católicos decresceram, passando de 73,6% no censo de 2000 para 64,6%⁷.

Se os dados do IBGE são frágeis ou insuficientes,⁸ os mapeamentos dos terreiros realizados em Salvador (SANTOS, 2008), Região Metropolitana de Recife, Porto Alegre Belo Horizonte, Belém⁹ (BRASIL, 2011) podem nos relevar informações mais próximas da realidade, subnotificada pelos censos oficiais. O mapeamento dos terreiros de Salvador foi realizado no período de 2006-2008, ação de parceria entre a Prefeitura Municipal de Salvador – através da Secretaria de Habitação e da Reparação – e a Universidade Federal da Bahia, sob coordenação de Jocélio Teles dos Santos. Os demais mapeamentos foram realizados quatro anos mais tarde, pelo então Ministério do Desenvolvimento Social e combate à Fome (MDS), através da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) e Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), coordenado por José Jorge de Carvalho (2011). Analisando os mapeamentos acima destacados, identificamos um universo de terreiros de 5.455, correspondendo a 1.410 em Salvador, 1.342 na Região Metropolitana de Porto Alegre, 1.261 na Região Metropolitana de Recife, 1.089 na Região Metropolitana do Belém e 353 na Região Metropolitana de Belo Horizonte. É importante ressaltar que esses mapeamentos respondiam a interesses distintos, para além de conhecer esse grupo social em sua diversidade cultural e nas suas demandas para políticas públicas. Além disso, os dados coletados estão relacionados às lideranças desses terreiros de candomblé e não à totalidade da família-de-santo.

O mapeamento de Salvador era direcionado para identificar os problemas referentes à regularização fundiária, já os realizados pela SESAN respondiam aos interesses de investigar as dimensões de segurança alimentar dos terreiros de candomblé. Dessa maneira, não estavam direcionados a coletar dados sobre os membros da comunidade e por esse motivo não há como estabelecer uma análise mais rigorosa sobre esta questão. Ademais, também não será possível estabelecer outros paralelos pela diferença das categorias e variáveis escolhidas em suas análises.

No entanto, acredito ser possível elaborar um perfil socioeconômico das lideranças das casas desse universo de terreiros encontrados, para um melhor entendimento desse grupo e seus

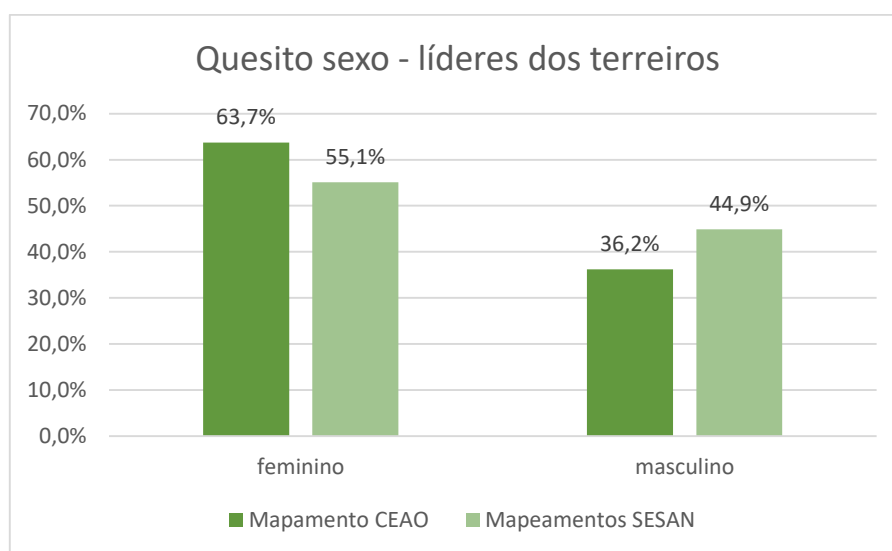
⁷ O crescimento das religiões neopentecostais tem se tornado pauta constante para o povo-de-santo, diante de constantes ataques sofridos por eles de racismo e intolerância religiosa.

⁸ Percebe-se que alguns adeptos dessas religiões terminam por não expressar sua fé em virtude da carga do preconceito e racismo sofrido por essas pessoas. Um dos exemplos disto foi a campanha “Quem é de Axé diz que é” realizada pela organização não governamental Koinonia para o censo IBGE de 2010.

⁹ Além desses mapeamentos sabe-se da existência de outros similares em diversos outros municípios/regiões, a exemplo do Recôncavo Baiano, publicado no ano de 2012. Contudo, por compreender que tais dados não comprometerão o andamento deste trabalho, preferi focar nos dados dos mapeamentos citados, especialmente na análise do mapeamento dos terreiros de Salvador, onde está instalado o campo de pesquisa.

atores sociais. Os dados apresentados pelos mapeamentos dos terreiros realizados pelo CEAO e SESAN, nos anos de 2008 e 2010, respectivamente, demonstram que a maioria dos terreiros analisados são chefiados por mulheres, correspondendo a 63,7%, em Salvador e acima de 50% nos demais mapeamentos.

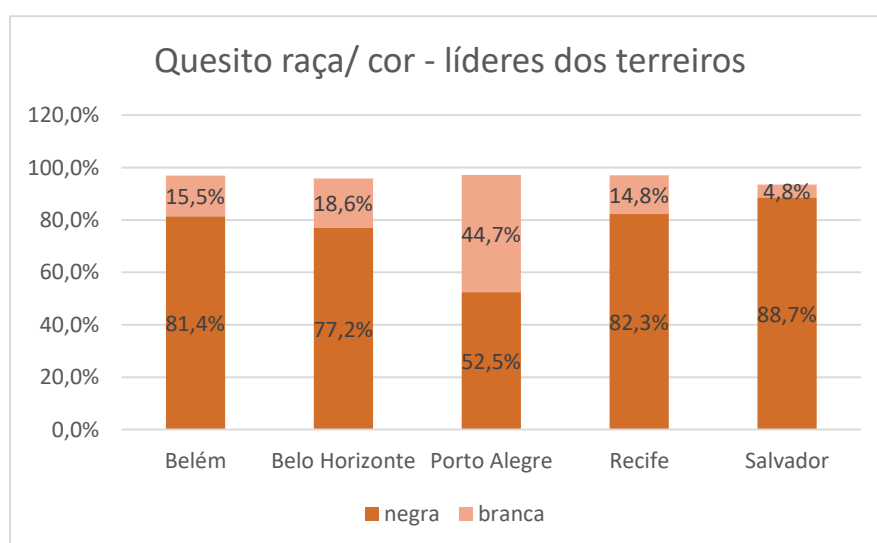
Gráfico 1 – Sexo das lideranças religiosas nos mapeamentos de terreiros



Fontes: Mapeamentos dos Terreiros de Salvador (CEAO, 2008) e Mapeamento dos Terreiros das Regiões Metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife (SESAN, 2011). Elaboração da autora.

Uma das questões postas quando se trata das religiões afro-brasileiras é o seu recorte de raça e cor. Sobre esta questão, veja-se o gráfico seguinte:

Gráfico 2 – Raça/cor das lideranças religiosas nos mapeamentos de terreiros



Fontes: Mapeamentos dos Terreiros de Salvador (CEAO, 2008) e Mapeamento dos Terreiros das Regiões Metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife (SESAN, 2011). Elaboração da autora.

A partir desse gráfico é possível aferir que o universo da população nos terreiros de candomblé nessas capitais é de maioria negra (equivalendo ao somatório de pessoas pretas e pardas). Essa população corresponde a 88,7% em Salvador, em Recife e Belém 82,3% e 81,4% respectivamente. A capital que apresentou menor participação de pessoas negras como lideranças foi Porto Alegre, com um pouco mais de 50%.

A escolaridade também é um ponto de convergência entre os mapeamentos. Os dados coletados refletem a baixa escolaridade dessas lideranças. Quase metade delas possui apenas o ensino fundamental (completo ou incompleto). Em Salvador os índices são de 42,5% de lideranças com o ensino fundamental incompleto e 13% com ensino fundamental completo. Nos demais mapeamentos identificaram-se 31,5% das lideranças com ensino fundamental incompleto e 14,9% de lideranças com ensino fundamental completo. Os dados sobre escolaridade e raça das lideranças podem revelar, ainda, a dinâmica de inserção de pessoas brancas e com grau de escolaridade mais elevado, aspecto identificado como crescente desde meados da década de 1970, inclusive na realidade baiana.

No que concerne à condição de trabalho dessas lideranças, o mapeamento de Salvador demonstra que quase metade (46,9%) delas encontrava-se aposentada. Além disso, 34,9% dessas lideranças possuíam outra ocupação e 12,3% nunca tiveram outra atividade. Os mapeamentos da SESAN não identificaram a variável ocupação, mas sinalizaram a renda mensal média dessas lideranças, sendo que a maioria (46,9%) declarou receber até um salário mínimo. Os dados identificados estão dispostos na tabela 1 e na tabela 2, que seguem:

Tabela 1 – Situação de escolaridade das lideranças dos terreiros – escolaridade das lideranças

	Escolaridade				
	Sem escolaridade	Ensino fundamental incompleto	Ensino fundamental completo	Ensino médio (comp. ou incompleto)	Ensino superior (comp. ou incompleto)
Mapeamento CEAO	4,1%	42,5%	13%	25,6%	8%
Mapeamentos SESAN	4,6%	31,5%	14,9%	38,3%	10,5%

Fontes: Mapeamentos dos Terreiros de Salvador, CEAO, 2008 e Mapeamento dos Terreiros das Regiões Metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife, SESAN, 2011. Elaboração da autora.

Tabela 2 – Situação socioeconômica das lideranças dos terreiros – ocupação e renda das lideranças

	Ocupação			Renda	
	Aposentado ou pensionista	Possui outro trabalho	Nunca teve outra atividade	Até 1 Salário mínimo	1 e 2 salários mínimos
Mapeamento CEAO	46,9%	34,9%	12,3%	-	-
Mapeamentos SESAN	-	-	-	46,9%	28,9%

Fontes: Mapeamentos dos Terreiros de Salvador, CEAO, 2008 e Mapeamento dos Terreiros das Regiões Metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife, SESAN, 2011. Elaboração da autora.

Além desses, outros dados também despertam interesse, pois podem apresentar pistas sobre as questões econômicas desses terreiros, no que tange às parcerias governamentais. No mapeamento de Salvador, identificou-se que quase a maioria desses terreiros está registrada em alguma associação que presta assistência ou suporte técnico aos mesmos, a exemplo da ACBANTU ou FENACAB¹⁰.

Dos terreiros recenseados nesse mapeamento, apenas 8,1% estão constituídos como associação civil. Levando em consideração que os registros civis são essenciais para estabelecer parcerias com outras organizações (Estado ou Organizações Não-governamentais), essa informação pode levar a inferir que essa estratégia ainda tem sido pouco acionada pelos terreiros, pelo menos em parcerias diretas.

Assim, considerando os dados dessas grandes capitais brasileiras, é possível inferir que o povo-de-santo é constituído majoritariamente de mulheres negras, especialmente no Nordeste brasileiro, de baixa escolaridade – com ensino fundamental completo ou incompleto – e oriundas de classes populares, com rendimento médio de até um salário mínimo. Outro elemento identificado é que a maioria desses terreiros não está constituído socialmente como associação civil, ao passo que grande parte destes está vinculada a alguma entidade de apoio.

Estabelecendo um paralelo entre as realidades identificadas nas regiões Nordeste e Sul do país, pode-se também perceber a correlação entre raça, escolaridade e gênero dessas

¹⁰ A Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu – ACBANTU e a Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro – FENACAB são organizações da sociedade civil de finalidades distintas. No caso da ACBANTU podemos destacar diversas ações de fomento e fortalecimento da economia solidária de matriz africana, a exemplo da Rede Kitaanda Bantu que foi criada no ano de 2006 e é composta por empreendimentos de comunidades tradicionais (povos ciganos, quilombolas, indígenas e de terreiros), que tem se consolidado como espaço de articulação, produção, comercialização e divulgação de produtos e serviços destes coletivos.

lideranças. Os dados demonstram que no Sul do país concentra-se maior inserção de pessoas brancas e de homens, com grau de escolaridade mais elevada. Mesmo em Salvador, onde maioria das lideranças é feminina, “os homens prevalecem entre os que possuem curso superior completo (51,9%). A presença masculina também aumenta na medida em que cresce o grau de instrução” (SANTOS & SANTOS, 2013, p. 221). No que se refere a essa dinâmica das relações raciais e de gênero presentes nos terreiros, os autores também alertam para algumas alterações, especialmente nas últimas décadas:

[para] o crescimento de lideranças masculinas – entre os terreiros fundados até 1976, a parcela masculina era de 27,3% e entre os criados posteriormente, 41,8%; o aumento de terreiros liderados por brancos era 15 (3,9%) na metade da década de setenta e em 2008 passou a ser 53 (4,8%); e o aumento que consideramos substantivo das lideranças que ingressaram no ensino superior – eram de 24 (até 1976) e passaram a 56 no período posterior. E, como demonstramos, a escolaridade é uma variável significativa para se avaliar, por exemplo, a relações da cor das lideranças com a sua inserção no mercado de trabalho ou mesmo o local de residência”. (SANTOS & SANTOS, 2013, p. 235)

Cabe ressaltar que minha pesquisa de campo não pretendeu coletar informações sobre a composição da Casa de Oxumarê e suas lideranças. Contudo, assim como foi identificado por Santos & Santos (2013), a Casa de Oxumarê também possui como liderança principal um homem. Desde o ano de 1991, o Sr. Sivanilton Encarnação da Mata, conhecido por Baba Pecê de Oxumarê, assumiu a posição de Babalorixá daquela Casa e desde então tem assumido a responsabilidade principal das atividades religiosas, sociais e políticas do terreiro.

Ainda sobre a liderança da Casa de Oxumarê, cabe acrescentar que Baba Pecê de Oxumarê é filho carnal da Yalorixá Nilzete de Iemanjá e foi iniciado ainda com um ano de idade. Mãe Nilzete de Iemanjá esteve à frente da mesma casa entre os anos de 1974 e 1990, quando veio a falecer. Ao ser iniciada, a mãe de santo recebeu o *orunkò*¹¹ de Omim Lolá, dessa maneira, o nome escolhido para o grupo que pesquiso é uma homenagem a Mãe Nilzete de quem falam ter sido muito preocupada com a autonomia financeira das mulheres da Casa de Oxumarê.

Nesta seção busquei caracterizar preliminarmente esse grupo social, a partir das lideranças religiões afro-brasileiras, identificadas nos mapeamentos. Agora faz-se necessário

¹¹ Orunkó ou dijina é o nome que os Orixás (Voduns, Inquices) apresentam na cerimônia pública de iniciação, na presença de toda família-de-santo.

refletir sobre aspectos relacionados ao terreiro e sua economia, como forma de compreender as dinâmicas existentes nesse âmbito.

2.2 ECONOMIA DOS TERREIROS: EXERCITANDO TIPOLOGIAS

O candomblé e toda sua diversidade de cultos tem sido fruto de diversas análises, sob as mais variadas perspectivas. Antropólogos, historiadores e especialistas de outras áreas de conhecimento se debruçam sobre as religiões afro-brasileiras desde longas datas.

Seria um equívoco afirmar existir um único candomblé ou o candomblé certo, legítimo. O que se verifica é uma variedade de cultos de origem afro-brasileira que se relacionam, se influenciam e mantêm um traço comum que é o processo de transe, de possessão, onde o devoto é tomado por uma entidade ou espírito.

Sobre sua expressão mais antiga, destaca-se o *calundu*, como uma prática religiosa presente no período escravocrata brasileiro, ainda no século XVIII. Se não existe um único candomblé, encontra-se uma variedade de cultos afro-brasileiros, como destacaram diversos estudiosos sobre o tema, a exemplo de Prandi (2006) e Serra (2017) ao tratar do xangô nos estados de Alagoas, Sergipe, Pernambuco e Paraíba. No estado do Maranhão há o tambor de mina e Terecô, com muita similaridade com o candomblé jeje; no Sul do país identifica-se o batuque. Serra (2017) destaca também as influências dos povos originários, indígenas, resultando em outros cultos, a exemplo da Jurema Sagrada, muito presente nos estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, além da umbanda. Esta última, surgida ainda no século XIX em Niterói, no estado do Rio de Janeiro.

Contudo, percebe-se que a organização econômica dos terreiros ainda tem sido pouco analisada, carecendo de maiores estudos que possam contribuir para melhor compreensão desse campo no interior das religiões afro-brasileiras, especialmente no que tange aos aspectos mais internos dessa economia, para realização e manutenção das atividades religiosas, o que chamo de a economia “para dentro”. Sobre a pouca produção acerca do tema, Oro (1998, p. 3) sinalizava que “a análise da própria economia dos terreiros, como lamentava Bastide em seu tempo¹², parece ainda aguardar novos estudos”. Nesse campo destacamos o trabalho de Júlio (1992), que contribui para melhor compreensão da organização econômica do culto de babá egum, da Ilha de Itaparica.

¹² “Infelizmente, a economia das seitas africanas é pouco conhecida, e não dispomos do orçamento estabelecido por qualquer delas” (Bastide, 1971, p. 319).

Na atualidade ressaltamos produções direcionadas a compreender uma outra perspectiva da economia dos terreiros, o que estou denominando de uma economia “para fora”, isto é, o fabrico e processo de trocas (comerciais) envolvendo os produtos necessários para manutenção da atividade religiosa. Nessa área se pode identificar importantes trabalhos, a exemplo de Vogel (1987), Braga (1992), Baptista (2006), Carvalho (2011), Santos (2013) e Moura (2017), ao passo que reconhecemos a importância das reflexões produzidas sobre economia dos terreiros, ou do potencial econômico dos terreiros a partir de seus saberes, denominado por Carvalho (2011) de *economia do axé*.

No aspecto interno aos terreiros, identifiquei uma economia necessária para manutenção das atividades religiosas, aquela necessária para realização dos rituais de iniciação e graduação dos iniciados, de oferendas ou tratamentos; a economia das festas públicas que envolve a participação ainda mais efetiva da família-de-santo na preparação das comidas e ornamentação, por exemplo. Por outro lado, a economia para manutenção e infraestrutura da casa. A economia externa consistiria, então, na confecção de produtos (vestimentas, adereços, criação de animais votivos e plantas litúrgicas) para consumo interno e comercialização destes e de outros produtos e serviços.

No que concerne às fontes de receita para funcionamento dessas economias, constam a oferta de serviços religiosos a clientes; a renda da própria liderança religiosa (quando esta desenvolve outra atividade econômica ou recebe benefício social – aposentadoria ou pensão); as mensalidades dos filhos-de-santo (definidas a partir da realidade de cada terreiro, podendo ser uma contribuição fixa mensal ou um valor preestabelecido pela liderança do terreiro durante o período das obrigações); as doações dos filhos-de-santo (numa relação de ajuda na qual opera uma relação de troca entre os filhos-de-santo e os orixás) e, mais recentemente, as parcerias estatais.

2.2.1 Uma economia “para dentro”: a ajuda da família-de-santo

Diante da baixa produção sobre a economia dos terreiros, numa perspectiva “para dentro”, ou seja, das estratégias acionadas por eles para manutenção da estrutura física da Casa e das atividades religiosas – aquela necessária para realização dos rituais de iniciação e graduação dos iniciados, de oferendas, da economia das festas públicas que envolve uma participação ainda mais efetiva da família-de-santo – surgem algumas inquietações. O que reflete essa lacuna? Seria a economia dos terreiros um interdito? Falar sobre isso seria desvelar tensões, conflitos, disputas, privilégios? Como se movimenta a economia “para dentro”, isto é, quais as

estratégias identificadas pelas mães-de-santo e pais-de-santo para manutenção, desenvolvimento e sustentabilidade desses terreiros? A seguir são consideradas essas questões, sem a pretensão de dar respostas definitivas, mas, sobretudo, no intuito de apontar e sugerir linhas que podem ser aprofundadas e refletidas numa pesquisa de mais fôlego.

Durante a inserção no grupo Omim Lolá foi possível identificar que tratar desse tema, de como a Casa de Oxumarê mantém suas atividades religiosas e sociais, não é uma tarefa simples. Em diversos momentos do campo, ao questionar sobre o tema, senti que as respostas dadas pelos meus interlocutores eram evasivas, além de perceber certa inquietude quando busquei saber sobre faturamentos das vendas ou mesmo das parcerias institucionais ou doações recebidas pelo terreiro¹³.

O terreiro de candomblé é um espaço onde circulam muitas pessoas, não apenas as filhas/filhos-de-santo e clientes, seja em períodos de festividades ou na rotina do dia-a-dia. Um fato nada excepcional é a presença de filhas/filhos-de-santo residindo no terreiro por longas temporadas. Dessa maneira, os custos para manutenção de um terreiro são significativamente elevados, levando em consideração apenas os valores com alimentação, eletricidade, água – que variam muito nos períodos de “obrigação”¹⁴ e festividades, no qual a circulação e permanência das pessoas se acentuam consideravelmente, chegando a triplicar em comparação ao cotidiano de um terreiro. Além disso, sabe-se que o candomblé também é bastante oneroso para seus membros, seja na condição de filha-de-santo ou seja na de cliente. Nesse sentido, afirma Lima 2003:

Tudo envolve algum custo, direta ou indiretamente, elas (as religiões afro-brasileiras) podem ser consideradas como religiões pagas (Oro *apud* Pierucci & Prandi); seja para suas lideranças que queixam-se “como qualquer pai ou mãe de família, do dinheiro gasto, das despesas feitas, do sacrifício e preocupações que lhes dão os filhos, mas, também, como qualquer chefe de família, continuam cumprindo suas obrigações de manutenção e assistência a que seu papel os obriga. (LIMA, 2003, p. 164).

O mapeamento dos terreiros de Salvador sugere que os recursos próprios das lideranças religiosas constituem a principal fonte de financiamento para a manutenção da estrutura e a realização das atividades religiosas nestes locais. A seguinte fonte de recursos é da realização

¹³ Esse tema será abordado no terceiro capítulo ao tratar das estratégias de comercialização do Omim Lolá.

¹⁴ Obrigação: termo utilizado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras para designar a realização de cerimônias internadas, após iniciação. Este momento requer a realização de diversos rituais, e por esse motivo pode envolver a presença de vários filhos-de-santo, é um momento de fortalecimento do axé, do iniciado e da família-de-santo. As principais obrigações realizadas são um ano, odu kini, de três anos, odu eta e de sete anos, odu eje.

de trabalhos religiosos (9% do universo de 1.109 terreiros). Esses trabalhos religiosos¹⁵ resultam de consultas divinatórias feitas pela mãe/ pai-de-santo, a exemplo do jogo de búzios, à pedido do cliente (pessoa que procura os serviços religiosos, mas não é iniciada), podendo também ser realizada para um filho-de-santo da casa. Cada consulta resultará em um trabalho religioso para superação das mazelas do cliente, reveladas a partir das respostas dos Orixás, que podem envolver a necessidade de rituais de limpeza e fortalecimento espiritual. Por último surgem as contribuições das filhas e filhos-de-santo que constituem cerca de 3,5% dos recursos disponíveis dos terreiros. Carvalho (2011), no mapeamento dos terreiros das regiões metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre, citado anteriormente, complementa essa informação, indicando a existência forte de doações de alimentos, oriundas de pessoas físicas. Para 56,5% do universo de 4.045 terreiros, as doações de pessoas físicas é a principal fonte de alimentos para o terreiro.

Oro (1998), analisando a inserção do mercado religioso afro-brasileiro nos países do Cone Sul, vai na contramão do identificado pelo mapeamento de Salvador, ao afirmar que dificilmente as mães e pais-de-santo obtêm dentro do próprio terreiro os recursos necessários para a reprodução da religião, especialmente das atividades constantes no calendário litúrgico da casa.

É recorrente nesta religião o fato de que dificilmente os pais e mães-de-santo vão obter dentro do próprio terreiro, i. e., com os seus filhos-de-santo, todos os recursos necessários para a reprodução da religião, especialmente os rituais constantes do calendário litúrgico. Ao contrário, a parte financeira mais importante é obtida fora do terreiro, na troca de serviços rituais com pessoas que não pertencem à comunidade religiosa, i. e., os clientes. Neste caso, quanto mais prestígio público detiver um pai ou uma mãe, mais irá atrair clientes e consequentemente aumentar a sua receita. (ORO, 1998, p. 8).

A afirmação do autor pode parecer equivocada, se partirmos do princípio de que apenas as filhas e filhos-de-santo compõem essa economia “para dentro”. Dadas as devidas distinções, compartilho da visão defendida por Serra (2017), de que a comunidade de terreiro é composta de membros que se inserem de formas distintas. Desta maneira, compreendo “o cliente” e “o simpatizante” como membros inseridos nessa economia direta ou “para dentro”. Igualmente, o

¹⁵ SILVA, J.M. em seu trabalho sobre religiões e saúde: A experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e saúde (2007), identificou as principais queixas de saúde mais frequentes nos terreiros como sendo dor de cabeça, depressão, desmaio, doenças dos nervos, hipertensão, taquicardia, doenças desconhecidas pelos médicos, alcoolismo, convulsões, doenças de pele, febre reumática. Segundo ele, os trabalhos religiosos promovem e reestabelecem a saúde das pessoas.

dado apresentado por Carvalho (2011) sobre os “doadores” individuais, corresponde, muito provavelmente, a essa mesma categoria.

Oro (*ibid*) também ressalta que o valores oriundos da circulação de clientes para realização de trabalhos religiosos é mais significativo que aqueles advindos dos filhos-de-santo da Casa. Algumas Casas possuem também um sistema de contribuição mensal para manutenção do terreiro e das atividades religiosas, em outras, as contribuições da família-de-santo são realizadas apenas nos períodos de função.

Mesmo não sendo muito típico, também se identifica em algumas Casas a realização de atividades culturais, como feijoadas beneficentes e bingos, com intuito de arrecadar recursos em benefício do terreiro. Seja qual for a situação ou modelo de arrecadação, fica sob responsabilidade e gestão da mãe/pai-de-santo definir sobre como e quais valores deverão ser repassados.

A Casa de Oxumarê organiza frequentemente atividades culturais com vistas a arrecadar fundos para as festas públicas. Com as proximidades da festa de Oxumarê, a principal festa pública da Casa que ocorre sempre no mês de agosto, o terreiro realiza atividades para a comunidade. Os custos para efetivação dessas atividades normalmente são cotizados pela família-de-santo, cada um contribuindo com o que pode.

Figura 1 – Divulgação de Atividade cultural



Fonte: Casa de Oxumarê.

Figura 2 – Atividade Beneficente



Fonte: Casa de Oxumarê.

No ano de 2017, a Casa realizou no dia 05 de agosto o evento “Abará da possibilidade”, com atração musical e venda de comidas tradicionais. No ano seguinte, a casa realizou a “2ª feijoada beneficente”, no dia 29 de julho de 2018. Essas atividades ocorrem normalmente aos fins de semana, frequentemente com grupos musicais e venda de quitutes e bebidas. Todos esses aspectos, além dos preços do ingresso, são um atrativo para mais participantes.

No caso do evento de 2017, minha pesquisa ainda não estava em curso, porém recebi a divulgação através das redes sociais. Já no caso específico da feijoada ocorrida em agosto de 2018, pude participar ativamente dessa cotização. Mesmo não sendo filha-de-santo da Casa de Oxumarê recebi de um dos meus interlocutores a lista de contribuições, onde cada pessoa colaborava a partir das suas condições. De toda forma, não foi possível verificar os impactos que uma atividade dessa natureza reflete financeiramente falando, talvez porque ela não possa ser medida exclusivamente pelos termos econômicos.

Braga (1992), em seu estudo sobre a ancestralidade afro-brasileira na Ilha de Itaparica, destinou um momento para analisar a organização socioeconômica do culto de babá egum. Nele, o autor centra suas atenções a compreender como operam os aspectos da ancestralidade e da hierarquia, seja no aspecto interno ao culto, seja na sua inserção na comunidade, ressaltando que o “o culto de babá egum transcende os limites do espaço sagrado que lhe é naturalmente reservado para projetar na comunidade um conjunto de normas e valores de grande poder disciplinador de todas as relações sociais” (BRAGA, 1992, p. 54).

O autor revela que a oferta dos trabalhos religiosos consiste em parte considerável da renda dos integrantes do *culto de babá egum*, para manutenção das atividades religiosas e do terreiro. Nesses serviços realizados pelo sacerdote (mãe/pai-de-santo ou ojê, no caso do culto

de babá egum), o cliente precisa realizar pagamento, “dinheiro de chão” em troca dos trabalhos realizados. Ele também ressalta que são os orixás, através do jogo de búzios, quem define os serviços que deverão ser realizados e, quase sempre, os valores que deverão ser pagos por eles.

A análise de Braga (1992) ajuda a compreender como se dá a divisão desses valores, do “dinheiro de chão”, entre os participantes do ato religioso. Segundo o mesmo, o sacerdote (ojé) que está à frente do trabalho realizado, reserva para si quase sempre a maior parte do valor pago pelo serviço religioso, metade do valor de chão (vale salientar que nem sempre os demais participantes possuem conhecimento sobre a quantia solicitada ao cliente), a outra metade é então dividida entre os outros ojes que fizeram parte da execução do ritual, respeitando a hierarquia existente entre eles, dos mais velhos (ojê agbá) para os mais novos. Esse procedimento demonstra o reconhecimento, a nível social, dos mais velhos, da hierarquia e poder adquiridos com a senioridade, muito atuante nas relações sociais das religiões afro-brasileiras. Sobre esse processo, Braga ressalta:

De qualquer maneira, a repartição da renda auferida pelo exercício de determinadas atividades religiosas – que inclui um elemento estranho ao contexto ritual – parece observar o conjunto de normas específicas do grupo religioso e tem aceitação consensual de seus participantes, apesar de eventuais críticas ao modo de distribuição (BRAGA, 1992, p. 64).

Contudo, segundo o autor, esse processo de repartição do dinheiro de chão, ao invés de agir como elemento desarticulador da convivência grupal, realiza um papel crucial de ajustamento do grupo às pressões da sociedade maior.

Se a fonte de renda dos terreiros é diversa, ela também contempla as filhas/ filhos-de-santo. Nesse campo, Baptista (2006) também auxilia para compreender os vários significados do dinheiro nas religiões afro-brasileira, em seu estudo realizado no Rio de Janeiro. Sua análise se refere ao tipo de participação (dos adeptos do candomblé) na sustentação da infraestrutura do terreiro, que ele caracteriza de “ajuda”. Para tal, ele se direciona a pesquisar como se dá a participação dessas pessoas, no período de organização das festas públicas, por ser de maior concentração e mobilização da família-de-santo.

A “ajuda” descrita por Baptista consiste tanto na contribuição financeira oriunda dos filhos-de-santo e de pessoas próximas ao terreiro (simpatizantes ou clientes mais próximos), como também na relação de troca empreendida por eles. Essa ideia de “ajuda” defendida por Baptista também foi identificada na minha pesquisa:

Carqueja disse que Alecrim hoje não desceria para a produção, o ateliê fica

num plano mais baixo, em relação ao barracão, pois tinha encontrado com ela quando chegou. Alecrim está muito ocupada, “ajudando” Pai Akokô numas coisas lá em cima. (Diário de campo, 02 de maio de 2018).

Alecrim é uma *ebomi*, tem mais de 20 anos de iniciada, faz parte do grupo Omim Lolá, da turma inicial e é uma pessoa de confiança de Akokô, ogã antigo e de vários títulos, uma das pessoas de confiança do pai-de-santo da Casa de Oxumarê. Hierarquicamente poderíamos aferir que ambos estariam em posições similares, contudo, percebe-se que o ogã goza de maior prestígio dentro da família-de-santo, é alguém que está disponível cotidianamente para atividades da casa, sejam elas religiosas ou de outra ordem.

A situação descrita não foi atípica, visto que Alecrim é pouco assídua nas atividades, pois quase sempre está desempenhando alguma demanda de Akokô, seja no preparo de banho ou seja nos materiais para “limpezas” de clientes ou dos filhos-de-santo da casa. Apesar de alguns momentos ela queixar-se de cansaço de suas atividades, ela sempre encontrava-se disponível para executar as demandas postas pelo ogã. Esse movimento de doação integral, de generosidade e cooperação, pode ser compreendido com um sistema de troca com Orixá (ela ajuda, se sacrifica, sacrifica sua participação no grupo porque está fazendo para o Orixá, em troca de prestígio e reconhecimento).

(...) nos dirigimos ao espaço da cozinha, para nossa merenda, quase sempre por volta das 10h30. Conversávamos sobre a proximidade da Festa de Iansã. Carqueja disse que a aula daquele dia seria cancelada pois precisava chegar cedo para “ajudar” nas coisas da festa. Além disso comentou em tom de espanto o valor cobrado para os filhos da casa (quase um salário mínimo): “e quando é a festa maior, aí é que o custo aumenta, porque tem a missa, tem o café da manhã, tem a festa. Nem sempre eu tenho dinheiro, e Orixá sabe, mas eu sempre ajudo de alguma forma (Diário de campo, 06 de junho de 2018).

A fala de Carqueja ecoa a ideia de “ajuda” defendida por Baptista, quando ela revela que o encontro do grupo deverá ser cancelado em virtude de sua “obrigação” com a festa, isto é, da sua responsabilidade em “ajudar” nos preparativos necessários para a realização da festa pública. Além disso, ela também menciona a existência de valores, dinheiro, solicitado pelo pai-de-santo aos seus filhos, como contribuição, doação, para a referida festa. O valor pode variar de acordo com a atividade realizada, a exemplo da festa de Oxumarê, na qual os gastos são bem mais elevados. Carqueja revela outro aspecto da economia dos terreiros, no que concerne à fonte de recursos para manutenção de suas atividades: a contribuição financeira dos filhos-de-santo da casa, que é definida pela mãe/pai-de-santo da casa.

Baptista reforça que esse sistema de sacrifícios que envolve a ajuda é mobilizador de prestígio no interior das relações sociais do terreiro. Quanto maior o desprendimento financeiro, dedicação, generosidade do filho-de-santo, maior pode ser seu prestígio e poder dentro do terreiro. O inverso também pode ser considerado: quanto menor sua dedicação, menor sua doação, menor é seu prestígio perante sua família-de-santo.

No que tange à ideia de relações de troca, cabe aqui acionar a contribuição de Mauss (1974), ao tratar sobre o *potlatch* – sistema de dar, receber e retribuir presentes. Seu pressuposto pode nos ajudar a compreender as relações de trocas e reciprocidade que podem existir entre as pessoas e destas com as divindades. A partir disso poderíamos inferir que essas “ajudas” podem envolver não só as pessoas, mas também os seres sagrados, os orixás a quem estão mais ou menos ligados.

Para Vogel, “a questão é de quem dá mais para receber mais”, sendo esta relação de troca e dádiva presente e operando a todo momento. É estabelecida uma relação de troca com os orixás para maximizar a graça. Neste sentido, Moura (2017) complementa:

(...) quanto mais dedicado ao culto, mais o adepto recebe a proteção dos orixás, ao mesmo tempo em que é reconhecido pelo grupo, usufruindo de sua rede de solidariedade. Assim, embora as mercadorias exigidas pelo culto sejam dispendiosas, haverá sempre motivação para adquiri-las (MOURA, 2017, p. 17).

Vogel (*ibid.*), Moura (2017) e Santos (2013), são autores que dedicaram uma parte de suas obras a analisar o encontro das formas de prestação de serviços religiosos nos terreiros de candomblé e as relações comerciais de objetos de culto aos orixás.

Assim, depreende-se que na economia “para dentro” do terreiro, além das contribuições, doações, venda de serviços religiosos, dentre outras relações nas quais valores pecuniários estão presentes, há da mesma forma a forte presença da “ajuda”, de uma troca de serviços baseada nas relações sociais desenvolvidas no terreiro, no qual fundamenta a relação com o divino.

2.2.2 Uma economia “para fora”: economia de axé e parcerias institucionais

A organização econômica e as estratégias de manutenção e sustentação dos terreiros é um tema ainda a ser melhor explorado, encontramos maior produção sobre a economia externa, “para fora”. Esta modalidade da atividade econômica do terreiro engloba a confecção de produtos como vestimentas, adereços, ornamentação, criação de animais votivos e plantas

litúrgicas para consumo interno e também a comercialização desses e de outros produtos e serviços, ao tempo que origina parcerias institucionais.

Algumas dessas análises versam sobre a fabricação e comercialização de um vasto repertório de produtos que são indispensáveis para o funcionamento de toda a ritualística que envolve essa religião e seus adeptos, a economia do axé. Outras centram seus esforços para compreender os vários sentidos que o dinheiro pode possuir, ou ainda sobre as relações de troca, dádiva, nas quais também operam relações político-econômicas.

Vogel (1987) parte do passeio etnográfico pelo mercado de Madureira para apresentar suas reflexões sobre a circulação do dinheiro nas religiões afro-brasileira, da “moeda do axé”, sob dois aspectos. O primeiro deles, “a moeda corrente” necessária para realizar a troca com os produtos ritualísticos – cerâmicas, miçangas, grãos, frutas, sementes, animais, etc. – reforçando que alguns produtos jamais poderão ser inclusos nesse sistema de troca, o *otá*¹⁶, por exemplo. Mas as moedas também compõem os assentamentos porque elas também operam como *axé*, as “moedas antigas” são, assim, inseridas e ressignificadas, constituindo-se de uma outra maneira no *ethos* do candomblé.

Um outro aspecto que despertou interesse nos estudos de Oro (1988) e Moura (2017) sobre a produção e comercialização de objetos destinados ao povo-de-santo foi o fato de que grande parte dos empreendedores – proprietários de lojas ou de fábricas – não são adeptos das religiões afro-brasileiras. Os autores não desenvolveram o tema na busca de compreender os motivos pelos quais poucos adeptos estão à frente desses comércios. Cabe salientar que não estou partindo do pressuposto de que apenas adeptos dessas religiões possam desenvolver tal atividade. Porém, também é sabido que comercializar produtos tão especializados demandam carga de conhecimento na área e que isso seria mais acessível por pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras. Por outro lado, essa baixa presença pode sugerir a dificuldade em conciliar as demandas da vida religiosa frente a uma atividade comercial ou igualmente baixo poder aquisitivo dessas lideranças diante dos custos elevados necessários para empreender nessa área, assim como a falta de incentivos para atividades dessa natureza.

Há, porém, em Porto Alegre, situações raras em que um pai-de-santo é dono de um terreiro e ao mesmo tempo proprietário de uma loja. A mesma constatação de chefes de terreiro terem seus próprios negócios – lojas de umbanda, aviários, criatórias de caprinos, etc. – fora feita por Prandi, para São Paulo (ORO, 1998, p. 26).

¹⁶ O *Otá* jamais deverá ser comprado, pois se o fosse não passaria de uma pedra, ou seja, alguns materiais e produtos são carregados de valor simbólico, que extrapola as relações de comércio.

Apesar de Carvalho (2011) não tratar diretamente da presença desses adeptos nos espaços de comercialização dos produtos destinados às práticas religiosas afro-brasileiras, seu trabalho ajuda a compreender esse movimento, da economia para fora, quando chama atenção para “economia do axé”. Seu pressuposto é de que, o saber tradicional para confecção de objetos, plantio, manipulação de alimentos e ervas litúrgicas, forja tradicional, revela um grande potencial para gerar renda e contribuir para sustentação do filho-de-santo e do terreiro. Além de reconhecer o potencial econômico dessa “rede de economia do axé”, ele destaca a necessidade de ações governamentais para sua viabilização:

A economia do axé é uma rede econômica que merece todo o apoio do Estado, primeiramente para trazer justiça à sabedoria de séculos preservada pelos povos de santo; em segundo lugar, porque ela é exemplo de sustentabilidade econômica e, a partir dela, é possível construir um novo modelo de crescimento e desenvolvimento econômico, mais harmônico que o modelo cego, predador do meio ambiente e desagregador dos laços comunitários que predomina no Brasil, neste momento (CARVALHO, 2011, p. 38).

A acepções da “economia do axé” defendida por Carvalho, reforçam que essa vivência e os conhecimentos adquiridos no interior dos terreiros podem contribuir de forma significativa tanto numa perspectiva da economia “para dentro” quanto na economia “para fora” dos terreiros. Ademais, ele destaca a necessidade de ações afirmativas por parte do Estado brasileiro, no sentido de reconhecer e fazer justiça diante de todo processo de discriminação e racismo que essa parte da população foi submetida.

As parcerias institucionais também se apresentam como alternativas dessa economia “para fora”. Dessa maneira, pretendo apresentar, nesse ponto, as principais parcerias estabelecidas pelo Casa de Oxumarê¹⁷, com a intenção de demonstrar como essas parcerias têm se apresentado como estratégias político-econômicas para este grupo social.

A Casa de Oxumarê se enquadra nos terreiros que possuem registro civil (dos 8,1% identificados no mapeamento dos terreiros de Salvador). O mesmo está registrado desde o ano de 1988 como Associação Cultural e Religiosa São Salvador. A Casa também possui certidões de utilidade pública, requisitos exigidos para uma organização da sociedade civil quando pretende estabelecer parcerias institucionais. Conforme descrito no sítio do terreiro:

¹⁷ Vale lembrar que aqui se trata de analisar a atividade do grupo Omim Lolá que faz parte da Casa de Oxumarê. A etnografia do grupo será exposta no terceiro capítulo.

Como templo religioso, a Casa de Ósumàrê realiza ações beneficentes, constrói políticas públicas, luta pela democracia e pelos direitos humanos e sociais, além de participar de várias redes de apoio à população mais necessitada e à população negra e religiosa de matriz africana. Tais ações são um importante mecanismo de transformação social, realizando atividades culturais e educacionais que visam ampliar oportunidades de empregabilidade e de geração de renda para as pessoas socialmente vulneráveis” (PROJETOS SOCIAIS DA CASA DE OXUMARÊ, 2020¹⁸).

Nesse sentido, o terreiro vem desenvolvendo diversas atividades, denominadas por eles de “projetos sociais”, que consistem em ações desenvolvidas especialmente a partir de parceiras institucionais. Os projetos sociais executados têm como objetivos: a) reduzir a vulnerabilidade e os fatores de exclusão social; b) promover a valorização cultural e social do idoso; c) qualificar adolescentes e jovens para a cidadania e para o trabalho; d) garantir a segurança alimentar e nutricional de jovens, adultos e idosos; e) incentivar os cuidados básicos de atenção à saúde e a prevenção das doenças; f) difundir valores de cidadania e informações sobre direitos e serviços públicos; e g) promover o respeito inter-religioso e os direitos humanos.

No que tange à construção de parcerias com outras organizações, o terreiro destaca:

O sucesso destas ações depende da atuação conjunta de todos os setores da sociedade, para garantir tanto o impacto das ações, quanto a sustentabilidade dos benefícios gerados. Dessa forma, a Casa de Oxumarê, dialoga com o poder público, a iniciativa privada, a academia, as religiões e as organizações do terceiro setor, no sentido de articular parceiras que permitam o desenvolvimento social, educacional e artísticos de crianças, adolescentes, jovens adultos e idosos. (PROJETOS SOCIAIS DA CASA DE OXUMARÊ, 2020, p. 1).

No sítio do terreiro é possível identificar um campo destinados aos projetos sociais. Nele consta uma apresentação dos projetos sociais e descrição das ações, descritas em campos distintos de atividades desenvolvidas e atividades em execução. Em cada um desses campos é possível identificar nome do projeto, um breve histórico da atividade e a parceria estabelecida para sua execução. Também consta nessa mesma aba atividades que teriam sido executadas pela Casa de Oxumarê com recursos próprios. Na tabela que segue consta os projetos sociais destacados pela Casa de Oxumarê.

¹⁸ Casa de Oxumarê. Sítio institucional. Disponível em <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso: em 15 de julho de 2018.

Tabela 3 – Projetos sociais da Casa de Oxumarê

Período de execução	Projeto	Parceiros e/ou financiadores
2016 – 2015	Projeto Ilê Ogbon – Casa da Sabedoria	Rede de profissionais Solidários, Terreiro Obá Tony, Terreiro Bogum. Centro Público de Economia Solidária. Financiado pela SETRE.
2013	Projeto Omim Lolá – Casa da Felicidade	Financiado pelo Fundação Lar Harmonia
2013 – 2011	Projeto Artes de África	Conselho dos Direitos da Criança e Adolescente de Salvador (CMDCA).
2012 – 2011	Projeto Memória e História da Casa de Oxumarê: tradição ancestral e saber preservado	IPHAN. Edital do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
2010 (não consta o ano que o projeto foi finalizado)	Projeto Sinaleira	Ministério Público do Trabalho (MPT), Ministério Público do Estado da Bahia (MPE), Secretaria Municipal do Trabalho, Assistência Social e Direitos do Cidadão (SETAD/PMS) e Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI)
2010 – 2006	Programa de Erradicação do Trabalho Infantil – PETI	Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza (MDS), em parceria com instâncias do governo estadual e municipal.
2009 – 2008	Distribuição de Cesta Básica	Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU)
2007 – 2001	Projeto “Gravações Históricas de Pierre Fatumbi Verger na Casa de Oxumarê”	Fundação Pierre Verger. Financiado pela Petrobrás
2006	Celebração do Dia Mundial de Luta contra o HIV/AIDS	Coordenação de DST/AIDS, da Secretaria Municipal de Saúde e a Instituição Beneficente Conceição Macedo (IBCM)
2006 – 2005	Consórcio Social da Juventude	Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), por meio do Programa Primeiro Emprego
2005 – 2004	Projeto Ilê Axé Casa da Felicidade	Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador (SMEC)
2005 – 2004	Projeto Baú de Leitura	Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador (SMEC)
2005 (não conta até que ano foi executado)	Feiras Juninas	Recursos próprios da Casa de Oxumarê
2005 (não consta o ano em que o projeto foi finalizado)	INFOCENTRO	Secretaria Estadual de Ciência, Tecnologia e Inovação do Estado da Bahia
2004 – 2002	Projeto Axé Odara	Recursos próprios da Casa de Oxumarê
Não informado	Distribuição de alimentos	Não informado
Não informado	Seminários	Não informado
Não informado	Atendimento jurídico	Não informado
Não informado	Feira de Saúde	Não informado

Fonte: Sítio da Casa de Oxumarê. Elaboração da autora.

Dessa maneira, reconhece-se que as parcerias institucionais configuram alternativas para efetivar ações sociais de desenvolvimento das pessoas assistidas pela Casa de Oxumarê e para toda comunidade. Conforme informações coletadas e descritas a cima, a Casa de Oxumarê vem desenvolvendo essa estratégia pelo menos desde o ano de 2001. Ademais, sabe-se da inserção de filhas/ filhos-de-santo em vários espaços públicos, incluindo a academia, o que também pode ser um elemento motivador/ facilitador para abertura desses terreiros para estabelecer essas parcerias institucionais.

Assim posto, foi possível identificar que a Casa de Oxumarê tem desenvolvido estratégias visando a manutenção e a sustentabilidade das atividades sociais e religiosas que realiza. Os aspectos religiosos, econômico e solidário podem ser melhor compreendidos nos termos do sistema de contraprestações, como caracteriza Mauss (2003), seja na rotina do terreiro, na colaboração da família-de-santo, realização de eventos beneficente ou de trabalhos religiosos. Já a economia “para fora” é baseada nas relações de parcerias institucionais, executando projetos financiados pela estrutura estatal e na “economia do axé”, por meio da iniciativa do grupo Omim Lolá.

3 INTERFACES POSSÍVEIS ENTRE ECONOMIA SOLIDÁRIA E A ECONOMIA DOS TERREIROS

Neste capítulo discorro sobre os significados da economia solidária e o que se tem produzido teoricamente nesse campo pontuando sua história recente, princípios e valores. Em seguida, apresento um panorama do movimento de economia solidária no Brasil por entender que este é o chão das diversas expressões do trabalho associado no país. Por fim, traço um vínculo entre este tipo de economia dos setores populares e a Casa de Oxumarê buscando identificar o que as vivências dos terreiros revelam nesse campo das economias e seus processos organizativos.

3.1 ECONOMIA SOLIDÁRIA NO BRASIL: CONSTRUINDO OUTRA ECONOMIA

Inicialmente é importante destacar que no Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES)¹⁹, a presença dos povos de terreiro e os empreendimentos solidários organizados por esse segmento tem pautado o debate político-organizativo do próprio fórum nos últimos anos. Na minha leitura, isso ocorre porque a economia solidária é, na sua inerência, um espaço de experimentação de variados e diversificados formatos de organizações econômicas e sociais. Não há nesse campo um modelo rígido de organização de um empreendimento econômico solidário (EES)²⁰.

Para melhor entender o que são os EES recorro a uma definição formulada por ocasião do primeiro mapeamento da economia solidária realizado pela SENAES e pelo FBES:

São organizações coletivas – supra familiar, singulares e complexas, tais como: associações, cooperativas, empresas autogestionárias, grupos de produção, clubes de troca, redes, etc., cujos participantes ou sócios exercem coletivamente a gestão das atividades, assim como a alocação dos resultados; permanentes que disponham ou não de registro legal, prevalecendo a existência real e que realizam atividades econômicas de produção de bens, de prestação de serviços, de fundos de crédito (cooperativas de crédito e os fundos rotativos populares), de comercialização e de consumo solidário (SILVA & CARNEIRO, 2014, p. 70)

¹⁹ O Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) é um instrumento do movimento da Economia Solidária e espaço de articulação e diálogo entre diversos atores, diversas atrizes e movimentos sociais pela construção da economia solidária, como base fundamental de outro desenvolvimento socioeconômico para o Brasil. Informações disponíveis em <https://fbes.org.br/> acesso em 16 de novembro de 2020.

²⁰ A partir desse ponto também utilizarei da sigla EES para me referir a essas experiências, práticas de economia solidária.

Os EES aderem ao FBES ao se comprometerem com a “Carta de Princípios” (FBES,2003)²¹. Esse instrumento orienta os grupos produtivos no seu processo de organização e gestão. Cada empreendimento, seja ele formalizado ou não, pode aderir ao Fórum de Economia Solidária no seu território e fazer parte do movimento. O FBES é um instrumento orgânico do movimento de economia solidária como podemos verificar abaixo:

O FBES está organizado em todo o país em mais de 160 fóruns municipais, microrregionais e estaduais, envolvendo diretamente mais de 3 mil empreendimentos de economia solidária, 500 entidades de assessoria, 12 governos estaduais e 200 municípios pela Rede de Gestores em Economia Solidária (FBES, 2020)²².

Outro elemento que pode explicar uma significativa presença dos empreendimentos de povo de terreiro no FBES é o fato de que os empreendimentos de economia solidária são constituídos basicamente pelos setores mais empobrecidos e marginalizados da sociedade. Esta população, negra, pobre, do campo ou da periferia dos centros urbanos, tem um perfil muito próximo da maioria das pessoas que integram os espaços afro-religiosos. Em um sistema cada vez mais excludente, as experiências de trabalho, renda e economia solidária parecem ser uma oportunidade que estas pessoas têm para sustentar a si e suas famílias.

Ainda é importante destacar que a economia solidaria já existia, mas foi no período de 2003 a 2016 que ela conseguiu se fortalecer no Brasil e galgar mais espaço na sociedade por meio do apoio que recebeu do governo federal através de diversos programas e projetos que permearam as políticas públicas naquele período. Nesse processo foi criado a Secretaria Nacional de Economia Solidária – SENAES (2003) – no Ministério de Trabalho e Emprego ambos extintos pelos governos depois do golpe de 2016.

No cenário atual, o FBES e os fóruns estaduais estão bastante fragilizados. Sem políticas públicas que lhes deem suporte, esses empreendimentos tendem a se enfraquecer ou mesmo fechar. Contudo, o movimento vem se reinventando e tem buscado criar alternativas de superação das dificuldades, visto que tem aumentado significativamente o desemprego no país.

O movimento de economia solidária, como também as comunidades de terreiro têm por meio da resistência procurado construir estratégias para superar as inúmeras adversidades

²¹ A Carta de Princípios e a Plataforma Política, criados em 2003, destacam: “a valorização social do trabalho humano, a satisfação plena das necessidades de todos como eixo da criatividade tecnológica e da atividade econômica, o reconhecimento do lugar fundamental da mulher e do feminino numa economia fundada na solidariedade, a busca de uma relação de intercâmbio respeitoso com a natureza, e os valores da cooperação e da solidariedade”. Disponível em: <http://www.fbes.org.br>. Acesso em 16.11.2020.

²² O que é o FBES. Disponível em: <http://www.fbes.org.br>. Acesso em 16.11.2020.

postas na realidade excludente e racista que enfrentam. Uma das intervenções é no tocante às políticas públicas. São diversas ações no campo da conquista de direitos e na disputa pelos fundos públicos. Prova disso foi o Edital 01/2014 de Apoio a Empreendimentos de Matriz Africana, lançado pela SETRE, que mobilizou diversos espaços religiosos no estado da Bahia. O povo de terreiro aproveitando-se da conjuntura de um governo de perfil democrático popular conseguiu pautar o debate da particularidade das religiões de matriz africana dentro do governo estadual.

3.1.1 Economia Solidária: conceitos, princípios e valores

A economia solidária vem se tornando um campo de estudo e despertado o interesse de cientistas em várias áreas de conhecimento²³. Conforme Oliveira (2012), isso ocorre quando um determinado fenômeno social se torna importante para algum grupo ou setor da sociedade e precisa ser refletido. No caso do Brasil, esse fenômeno se expressa por meio do movimento de economia solidária, como uma das estratégias de resistência das trabalhadoras e trabalhadores na luta pela sobrevivência. Oliveira (2004) assevera que:

Entre tantas iniciativas no campo da economia dos setores populares, algumas se diferenciam quando introduzem em seus processos produtivos elementos que vão além da geração de trabalho e renda. Percebe-se que, em algumas iniciativas desses setores, os valores da gratuidade, da cooperação e da autogestão predominam sobre a lógica do individualismo. Princípios como os da democratização do saber, da convivência solidária com a natureza, da valorização da vida do consumidor, da questão de gênero, são diferenciais em relação à exploração econômica na lógica convencional do capitalismo. Além disso, em alguns casos, quando ocorre uma articulação dessas iniciativas econômicas populares com outros atores sociais, contribuem para a construção de um projeto de desenvolvimento alternativo para a sociedade. A este tipo de atividade econômica denominamos de *economia solidária* (OLIVEIRA, 2004, p.11).

Considerando a multiplicidade de experiências de economia solidária, em seus mais diferentes formatos, buscarei me aproximar dos significados possíveis da economia solidária para os membros do Omim Lolá a Casa de Oxumarê.

²³ Conforme o repositório da CAPES é possível encontrar 2.737 trabalhos publicados no ano de 2019 no Brasil. Os trabalhos estão em diferentes graus acadêmicos, doutorado, mestrado acadêmico, mestrados profissionais e profissionalizante. Disponível em: <<https://educapes.capes.gov.br/simple-search?query=economia+solid%C3%A1ria>>. Acesso em 19/11/2020.

Para chegar a essa compreensão de como o grupo Omim Lolá se relaciona com a economia solidária, faz-se necessário trazer algumas percepções sobre o tema através de alguns estudos que lançam luz sobre a esses aspectos. É importante, assim, entender que no processo de produção e reprodução da vida social os humanos estabelecem diferentes significados nas suas relações sociais. Sobre isso, Polanyi (2000) explica que é só a partir do século XIX, com o advento do liberalismo, que a dimensão do econômico vai se sobrepor na sociedade e ocupar um lugar central na vida cotidiana. Afirma o autor que:

A descoberta mais importante nas recentes pesquisas históricas e antropológicas é que a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo. É natural que esses interesses sejam muito diferentes numa pequena comunidade de caçadores ou pescadores e numa ampla sociedade despótica, mas tanto numa como noutra o sistema econômico será dirigido por motivações não-econômicas (POLANYI, 2000, p.65).

Nessa mesma linha de pensamento, Laville (2014) reporta-se à economia da dádiva para reafirmar que não há uma única forma de organizar a economia, mas sim, diferentes formatos. O autor resgata o pensamento de *Polanyi* quando este apresenta uma abordagem substancial à economia ortodoxa, reconhecendo, “além do mercado, princípios de integração econômica, de redistribuição, reciprocidade e administração doméstica”, (LAVILLE, 2014, p.67). Afirma o autor que a noção de mercado não dá conta de todas as dimensões da vida. Assim, as relações entre economia e sociedade são necessariamente perpassadas pela pluralidade econômica e pela democracia.

Ao tratar da redescoberta da economia popular e da autogestão, o autor apresenta as diversas experiências de associações e cooperativas na América Latina cuja ação conjuga reivindicação no campo dos direitos com a auto resolução dos problemas da vida cotidiana. Nesse sentido, a luta das mulheres para superar as desigualdades posta na oposição público e privado, produção e reprodução é emblemática. Segundo o autor:

Essas ações coletivas pretendem ser, em primeiro lugar, respostas pragmáticas a problemas da vida cotidiana. Todavia, também formulam reivindicações sociais e ambientais, estabelecendo uma ligação com o feminismo ecológico

que se insurge contra uma concepção materialista e economicista da riqueza que assimila os saberes domésticos a qualidades “inatas”, a um “altruísmo” e a “obrigações” femininas (LAVILLE, 2009, p. 19).

Mesmo que o recorte de gênero não seja aprofundado nessa investigação, é importante lembrar que o Omim Lolá é formado majoritariamente por mulheres e que elas são, também, uma presença forte na economia solidária. Nessa outra forma de fazer economia, muitas vezes as mulheres encontram um espaço de afirmação, enfrentamento e mudança de condições de vida em uma sociedade patriarcal.

É nessa direção, de enxergar a diversidade das experiências, que Laville situa ainda a economia solidária como um movimento na perspectiva da mudança social. Para Laville (2009), no que concerne aos projetos societários de transformação social, há uma polarização nos novos movimentos sociais que distingue os “militantes políticos” dos “alternativos”. Afirma o autor que:

Os militantes permanecem fiéis à prioridade atribuída à ação política. É certo que propõem o regresso às fontes do socialismo, constatando, através da crítica da burocracia, que a abolição da propriedade privada não é suficiente para realizar o projeto socialista. Porém, subordinam a adoção da autogestão à conquista do poder de Estado. Os alternativos, por sua vez, procuram constituir imediatamente espaços de autogestão limitados (LAVILLE, 2009, p. 9).

Para ilustrar sua afirmação, o autor menciona o movimento antinuclear, no qual um grupo centra suas ações em grandes manifestações enquanto outro, concentra-se em provar a viabilidade das energias renováveis. “Esta vontade de mudar ‘aqui e agora’, através da experimentação, explica que muitos deles se voltem para práticas econômicas que, supostamente, abrem caminho a uma economia alternativa” (*ibid*).

Essas reflexões muito têm a dizer para o movimento de economia solidária visto que o trabalho associado exige considerar as várias dimensões da vida. Um lema da economia solidária no Brasil que está presente desde a criação do FBES, é que “uma outra economia existe e já acontece”. Nesse sentido, vale ressaltar, aliás, ainda a análise feita por Gaiger sobre os resultados do I Mapeamento da Economia Solidária no Brasil, que mostra um panorama da área no território brasileiro. No que concerne à lógica de ação e do pensamento nos EES, o autor afirma que:

A racionalidade da economia solidária distingue-se da racionalidade capitalista pois se caracteriza pela solidariedade e pela cooperação. A eficiência extrapola a questão econômica. É assim entendida como a melhoria

na qualidade de vida de seus participantes, incluindo-se aí, os elementos culturais e ético-morais. Quando a cooperação e a solidariedade se expandem, elas revertem a lógica do capitalismo no qual o trabalhador é alienado do objeto produzido, há, portanto, uma “reconciliação entre o trabalhador e as forças produtivas que ele detém e utiliza” (GAIGER, 2005, *apud* OLIVEIRA, 2012, p. 87).

Um elemento que destaco nesse estudo de Gaiger (2007) é que o autor faz uma análise apreendendo como se expressam os princípios e valores contidos nos diversos EES no confronto com a realidade objetiva desses empreendimentos. Ao tratar da solidariedade, o mapeamento de Gaiger revela que:

Poucos EES situam-se abaixo dos patamares mínimos. Deduz-se então que a maior parte dos empreendimentos apresenta um perfil de empreendedorismo e de solidarismo aquém de um alto desempenho. Eles não estão colados aos patamares mínimos, mas tampouco concentrados no topo. Sua maioria nem apresenta características sistematicamente negativas, contrárias ao empreendedorismo solidário, nem se destaca por propriedades altamente desenvolvidas. À luz do nosso instrumento de análise, eles estão acima do ponto crítico e abaixo do ponto ótimo: distribuem-se pelo gradiente existente entre esses dois níveis, com práticas variáveis, em geral limitadas, mas efetivas de economia solidária (GAIGER, 2007, p. 33).

Isso indica que mesmo considerando a metodologia utilizada na pesquisa com todos os recortes e ajustes necessários, a solidariedade, princípio norteador dessa outra economia, aparece efetivamente nos EES. Mesmo com toda adversidade que a realidade impõe, principalmente em se tratando da produção numa sociedade de mercado, marcado pelo espírito de competição nas relações econômicas.

Outra contribuição no campo da conceituação de economia solidária é, sem dúvida, o trabalho de Paul Singer (2000). Para esse autor a economia solidária “é o modo de produção e distribuição alternativo ao capitalismo, criado e recriado periodicamente pelos que se encontram (ou temem ficar) marginalizados do mercado de trabalho” (SINGER, 2000, p. 13). Singer acrescenta que este modo de produção é baseado na propriedade coletiva e no direito à liberdade individual nas iniciativas econômicas²⁴, no qual o resultado seria a solidariedade entre os produtores. Contudo, afirma o autor que “mesmo que toda atividade econômica fosse organizada em empreendimentos solidários, sempre haveria necessidade de um poder público

²⁴ Considero importante destacar que esse é um elemento que diferencia a economia solidária da economia socialista no que foi a experiência do socialismo real. O ponto central aqui é o princípio da autogestão que deve ser o espaço do empreendimento e não aceita a intervenção externa (Estado proletário) nos seus processos decisórios.

com a missão de captar parte dos ganhos acima do considerado socialmente necessário para redistribuir essa receita entre os que ganham abaixo do mínimo considerado indispensável. ” (SINGER, 2000, p. 10).

Com essa afirmação, o autor refere ao elemento do papel do Estado para o fortalecimento da economia solidária e dos trabalhadores associados. Dessa forma, o debate das políticas públicas influencia todo o movimento e de fato, teve um lugar importante nas discussões do FBES nas últimas décadas.

Outra significativa contribuição de Singer diz respeito à definição de economia solidária e de projeto de desenvolvimento. Para o autor, o desenvolvimento solidário é:

Um processo de fomento de novas forças produtivas e de instauração de novas relações de produção, de modo a promover um processo sustentável de crescimento econômico, que preserve a natureza e redistribua os frutos do crescimento a favor dos que se encontram marginalizados da produção social e da fruição dos resultados da mesma (SINGER, 2004, p.1).

O debate sobre “desenvolvimento” é constante nos que fazem economia solidária no Brasil, visto que o termo está inserido no campo dos projetos societários. O movimento de economia solidária tem defendido que esse desenvolvimento deve ser solidário e sustentável. Esse tema foi debatido em todo país por ocasião da II Conferência Nacional de Economia Solidária (CONAES) e originou a seguinte formulação:

Na construção de uma alternativa de desenvolvimento, a Economia Solidária organiza a produção de bens e de serviços, a distribuição, o consumo e o crédito, tendo por base os princípios da autogestão, da cooperação e da solidariedade, visando a gestão democrática, a distribuição equitativa das riquezas produzidas coletivamente, o desenvolvimento local e territorial integrado e sustentável, o respeito aos ecossistemas, a valorização do ser humano e do trabalho e o estabelecimento de relações igualitárias entre homens e mulheres (II CONAES, 2010, p.33).

Ainda sobre a sustentabilidade, um aporte importante é trazido por Silva (2010). Para isso, o autor reflete sobre como o tema entra na pauta política, afirmando que, historicamente, esse termo foi disputado por três correntes de pensamento. Uma partia de uma visão catastrófica da questão ambiental e do fim da humanidade, outra se baseava na crença de um perfil tecnicista, na capacidade técnica do ser humano para desenvolver novas tecnologias que diminuíssem a poluição no processo produtivo. A terceira vertente apostava na solidariedade global pautada no compromisso entre as gerações com garantia de satisfação de necessidades

básicas da humanidade conjugada com a preservação da biodiversidade. Contudo, é no campo cultural que o autor centra sua abordagem, colocando que:

O desenvolvimento sustentável expressa, portanto, uma ação cultural. É a construção de uma nova racionalidade contextualizada do desenvolvimento, ou seja, deve considerar as diferentes realidades socioambientais, valorizando a diversidade cultural dos povos. Não se trata, mais uma vez, de um pensamento único que procura homogeneizar as distintas realidades e trajetórias dos povos. Permeada por valores, teorias e orientações de base ecológica, busca influenciar na mudança de comportamento das pessoas e nas políticas de desenvolvimento adotadas nos países e em escala mundial (SILVA, 2010, p.185)

A Cáritas Brasileira (2003), em análise da ação dos 20 anos de Economia Solidária na Cáritas Brasileira, o tema do desenvolvimento também aparece. Este trabalho é interessante por se tratar de uma pesquisa realizada antes da economia solidária entrar na pauta política do governo federal e antes da criação do FBES. De forma que:

A economia solidária é fundamentalmente social e de interesse público, pressupondo a implementação de ações endógenas de desenvolvimento que aumentem a produção e a distribuição equitativa de riquezas, no qual estão incluídas as dimensões identidades etnoculturais e a questão ecológica, como um dos pressupostos do desenvolvimento sustentável (CÁRITAS BRASILEIRA, 2003, p. 78).

Um debate que sempre perpassa os estudos sobre economia solidária diz respeito ao alcance do movimento e suas condições efetivas de realização numa sociabilidade marcada pela hegemonia do capital no modelo neoliberal, buscando com isso descobrir qual é o potencial real desses empreendimentos no campo dos projetos societários.

Nesse sentido, destaco o trabalho de Silva e Azevedo (2010). As autoras discorrem sobre a formação do trabalhador solidário questionando se essa formação aponta para a emancipação ou para legitimação da exploração. Com isso, o tema da educação para uma economia efetivamente solidária se faz necessário. Depois de um interessante debate entre a emancipação humana e os limites e desafios postos numa sociabilidade do capital, aponta as autoras:

A emancipação ou legitimação da exploração, ou seja, a dialética reprodução/transformação deve estar permeando as análises, para não imprimir maniqueísmos perniciosos, a luta pela elaboração de políticas públicas e demais ações de formação, produção e comercialização para o setor (SILVA; AZEVEDO, 2010, p. 149).

É importante apontar também que o movimento tem uma rede de educadores da economia solidária espalhada pelo Brasil²⁵. Destaco apenas a proposta educativa que já estava presente na I Conferência Nacional de Economia Solidária:

Economia Solidária exige uma educação solidária que transforme a mentalidade cultural dominante de competição para a construção do espírito de cooperação, além do desenvolvimento de uma matriz científica e tecnológica que esteja comprometida com o desenvolvimento sustentável e solidário (I CONAES, 2006, p.3).

Por fim, entendo que os conceitos e definições ajudam a entender os fenômenos sociais. Contudo é no real concreto que cada experiência mostra todo seu potencial e fragilidades. Por isso, retomo aqui o mapeamento da Economia Solidária no Brasil que foi muito além de uma coleta de dados. Ele constituiu, sobretudo um amplo processo de formação e mobilização de muitos educadores e lideranças do movimento de economia solidária.

3.1.2 O perfil do movimento de economia solidária no Brasil: o que dizem os dados

Os estudos que serviram de base para análise que proponho aqui são oriundos dos Mapeamentos de Economia Solidária – o primeiro realizado entre os anos de 2005 e 2007 e o segundo no período de 2009 a 2013. No intuito de complementar algumas informações, especialmente no que concerne à especificidade dos terreiros, acrescentei os dados disponibilizados no Cadastro Nacional de Empreendimentos Econômicos Solidários (CADSOL), no período de 2007 a 2017.

O Mapeamento de Economia Solidária foi uma ação da SENAES em parceria com o FBES. Essa ação partiu da necessidade identificada pelas gestoras/gestores de ECOSOL, pesquisadoras/pesquisadores, técnicas/técnicos e trabalhadoras/trabalhadores para dar início ao processo de montagem do Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária (SIES)²⁶.

Para analisar o universo da Economia Solidária é preciso compreender que há várias realidades e concepções contribuindo para a construção deste campo. Dessa forma e por esta razão a SENAES resolve criar em 2006 o Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária (SIES) como objetivo de

²⁵ No estado da Bahia, essa rede se chama COEDUCA – Coletivo de educadoras e Educadores em Economia Solidária, no qual faço parte desde o ano de 2017.

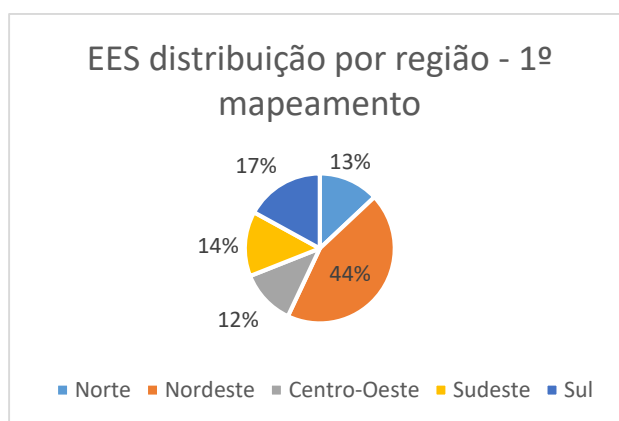
²⁶ O SIES tem a finalidade de disponibilizar informações diversas sobre economia solidária e EES, inclusive para fins de elaboração de políticas públicas de apoio e fomento a Ecosol no Brasil.

dispor de um sistema de identificação e registro de informações dos empreendimentos econômicos solidários e das entidades de apoio, assessoria e fomento à economia solidária no Brasil (SANTOS, 2014, p.57).

Ressalto que, sempre que possível, estabelecerei paralelo um entre os dois mapeamentos. Contudo, algumas informações apresentadas no segundo mapeamento não estão disponíveis na versão anterior. Dessa maneira buscarei apresentar os dados sobre três dimensões distintas, “denominadas neste trabalho de dimensões sócio estruturais: dimensão sócio organizativa, dimensão socioeconômica e dimensão sociopolítica” (SILVA, 2016, p. 8).

O mapeamento realizado nos anos de 2005-2007 identificou um universo de 21.859 EES, distribuídos em 2.934 municípios brasileiros. No que tange a regiões, o Nordeste apresentou o maior percentual de iniciativas dessa natureza, com 44%, e a maioria dos empreendimentos estavam organizados no formato de associação, com 51,8%.

Gráfico 3 – EES distribuição por região – 1º mapeamento



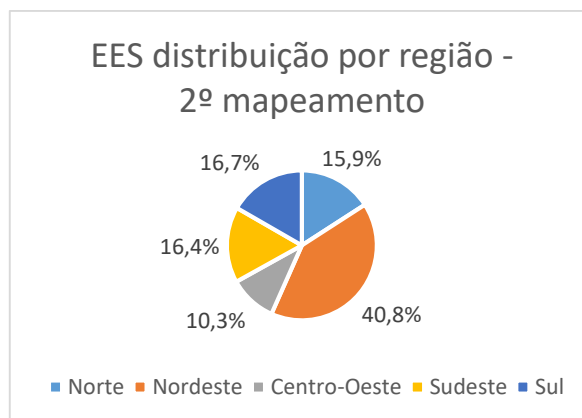
Fonte: Mapeamento de Economia Solidária, 2007.
Elaboração da autora.

No que concerne ao segundo mapeamento, realizado entre 2009-2013, foram identificados 11.663 novos empreendimentos, totalizando 19.708 iniciativas. Vale ressaltar que alguns EES identificados no primeiro mapeamento não foram encontrados ou deixaram de funcionar no segundo. Isso demonstra a dinâmica dos empreendimentos, refletindo também suas dificuldades para manutenção e funcionamento. Pode-se também afirmar que eles são recém-formados, tendo em vista que cerca de 2/3 desse total foram constituídos a partir da década de 2000.

A maior concentração de empreendimentos continua localizada na região Nordeste, passando de 44% para 40,8%, seguido do Sul, Sudeste, Norte e Centro Oeste, estes com 17%,

14%, 13% e 12% respectivamente. Ainda sobre localização, o mapeamento indicou que a maioria dos EES se encontram em áreas rurais, com 54,8%, ao passo que 34,8% são urbanos e 10,4% se identificaram tanto como urbano quanto rural.

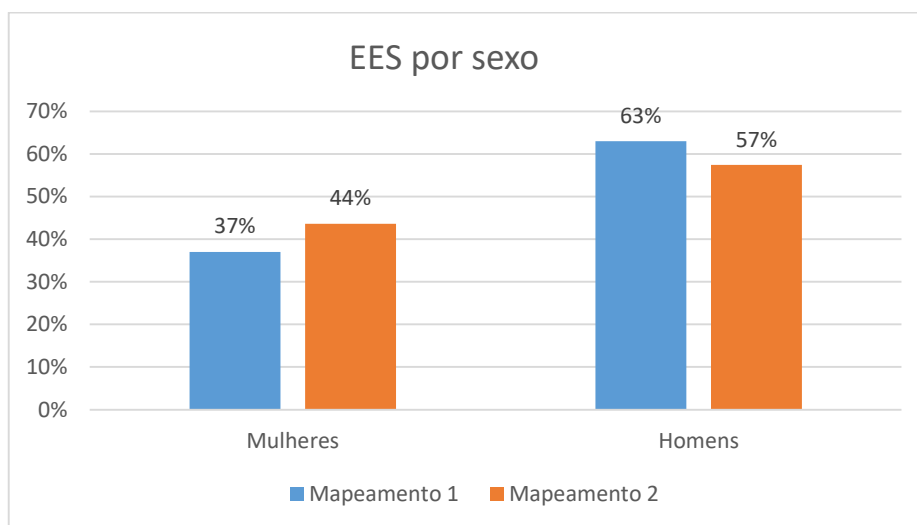
Gráfico 4 – EES distribuição por região – 2º mapeamento



Fonte: Mapeamento de Economia Solidária, 2013
Elaboração da autora

A forte presença da ECOSOL na região nordeste pode ser compreendida pelo recorte social dessas pessoas, historicamente o nordeste brasileiro amarga índices de baixa escolaridade, situações precárias de trabalho e desigualdade social. Esses setores populares mais empobrecidos, nos centros urbanos e no campo, se organizam em iniciativas coletivas e solidárias, em busca de oportunidade para superação dessa condição.

Estabelecendo um paralelo entre os dois mapeamentos, pode-se identificar o crescimento da participação das mulheres nessas iniciativas, que passou de 37% para 43,6%. Contudo, os empreendimentos seguem sendo compostos sobretudo por homens. Eles correspondiam a 63% dos empreendedores na primeira análise e passando para 56,4% na segunda. A respeito, veja-se no Gráfico 5 sobre a distribuição por sexo, no mapeamento 1 e mapeamento 2.

Gráfico 5 – Comparação da distribuição dos EES por sexo – mapeamento 1 e mapeamento 2

Fonte: Mapeamento de Economia Solidária, 2016.

Elaboração da autora

Muitos são os dados apresentados pelo SIES que renderiam importantes análises. Contudo, julgo importante para essa pesquisa apresentar apenas mais algumas informações. Uma delas diz respeito às motivações para a criação dos empreendimentos dentre as quais se encontram a obtenção de uma fonte complementar de renda, (48,8%); uma alternativa ao desemprego (46,2%); busca obter maiores ganhos com um empreendimento coletivo (43,1%); participar de atividade onde todos são donos (40,7%) e auxiliar no desenvolvimento comunitário (28,6%). Diante disso, acredito que as maiores motivações para se organizar em EES estão relacionadas às dificuldades que as pessoas encontram para se inserir no mercado formal de trabalho e, quando se vinculam a um EES, quase sempre se encontram seja na condição de desempregado ou desenvolvendo atividades de baixos rendimentos, insuficientes para suprir suas necessidades. Outro dado identificado é que 9,7% dos empreendimentos são instalados visando o fortalecimento de grupo étnicos (comunidades e povos tradicionais – quilombolas, indígenas, ribeirinhos, pescadores, etc.).

As características socioeconômicas dos empreendimentos também foram analisadas. Os dados mostram que os EES brasileiros são de pequeno porte e possuem um rendimento baixo. No que se refere a sua composição, pode-se destacar que a maioria é formada por menos de 20 sócios (41%); outros possuem entre 21 e 50 integrantes (32,6%). Mais da metade desses empreendimentos (60%), informou que o rendimento médio mensal é inferior a R\$ 5.000,00

enquanto (34,1%) informaram ter um rendimento médio mensal de até R\$ 1.000,00)²⁷. Essa informação é de grande relevância pois é com esse rendimento que o coletivo deve cumprir com as responsabilidades demandadas pela natureza da atividade que realiza.

A forma de organização mais presente nos empreendimentos foi a de associação, correspondendo a 60% do total; grupos informais estão em segundo lugar, com (30,5%), e apenas 8% estão formalizados como cooperativas. Esse formato de organização, a associação, pode acarretar algumas dificuldades para os empreendimentos, tendo em vista que uma associação não pode exercer atividade de cunho comercial, de acordo com o Código Civil Brasileiro. Como mencionado anteriormente, grande parte desses empreendimentos está localizada na zona rural e são da agricultura familiar²⁸. A condição de grupo informal também pode demonstrar fragilidade, especialmente no que diz respeito ao acesso as políticas de fomento e fortalecimento da economia solidária.

Outra informação relevante diz respeito ao processo de autogestão dos empreendimentos pesquisados. Os dados demonstram que mais de 60% dos EES afirmaram realizar pelos menos uma reunião coletiva ou assembleia geral por mês, ao passo que apenas 2,3% relataram não realizar esse tipo de atividade com regularidade.

Vale a pena destacar que informações coletadas pelos mapeamentos não apresentam tal especificidade, dessa forma, as informações aqui apresentadas são fruto de coleta realizada no Cadastro Nacional de Empreendimentos Econômicos Solidários (CADSOL)²⁹, que especifica as unidades produtivas “pertencentes a povos ou comunidades tradicionais” e nas quais estão inseridas as categorias: povos indígenas, população negra, comunidades quilombolas, comunidades de terreiro, extrativistas, ribeirinhos, pescadores artesanais, caboclos e outros povos e comunidades tradicionais. Não ficou evidenciado o que foi considerado pelo CADSOL a categoria de população negra, acredita-se eles tenham utilizado essa denominação apenas para diferenciar das demais comunidades tradicionais (quilombola, pescadores, ribeirinhos, terreiro)

Os dados aqui apresentados sobre empreendimentos de matriz africana devem ser relativizados haja vista, como dito antes, a existência de subnotificação.

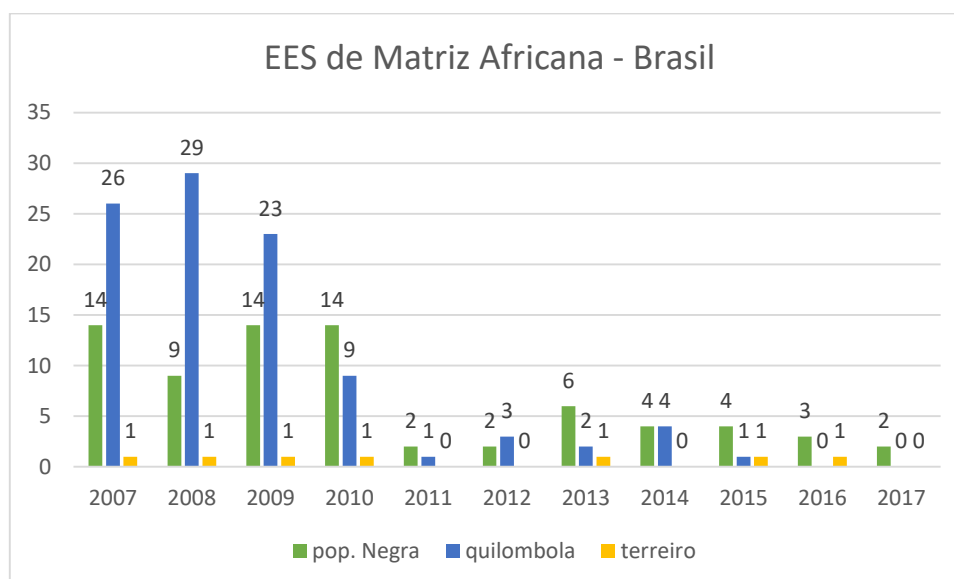
²⁷ Os coordenadores da pesquisa destacam a fragilidade dessa informação, uma vez que não são solicitados dados comprobatórios, podendo levar a inexatidão do dado.

²⁸ Muitos desses empreendimentos em sua maioria fornecem alimentos para programas governamentais, a exemplo do Programa Nacional de Alimentação Familiar (PNAE) que permite o cadastro de Associações para fornecimento de alimentos direcionados a merenda escolar.

²⁹ Segundo o portal do MTE, o CADSOL é a identidade da economia solidária. Nele os empreendimentos solicitam cadastro e depois de comprovada as informações, eles recebem a Declaração de Empreendimento Econômico Solidário (DCSOL). Essa declaração pode facilitar o reconhecimento dos EES para acesso às políticas de apoio à economia solidária. Os dados estão disponibilizados no sitio do www.cadsol.mte.gov.br.

Segundo o CADSOL, os empreendimentos de matriz africana ainda são incipientes, estes equivalem a apenas 3,5%) do total de 5.096 unidades cadastradas no decênio em questão. Esse dado pode levar a algumas reflexões sobre o desconhecimento e as condições de acesso à plataforma pelos responsáveis dos empreendimentos e, conseqüentemente, sobre a subnotificação. A segunda reflexão diz respeito à categoria “população negra” contemplada no mapeamento, pois não fica evidente o que exatamente o CADSOL considera nesta categoria (ver gráfico 6, a seguir). A terceira pode remeter à ausência de políticas direcionadas ao fomento da economia solidária para essa população. As informações citadas podem ser identificadas no Gráfico a seguir:

Gráfico 6 – Empreendimentos de Matriz Africana no Brasil – decênio 2007-2017



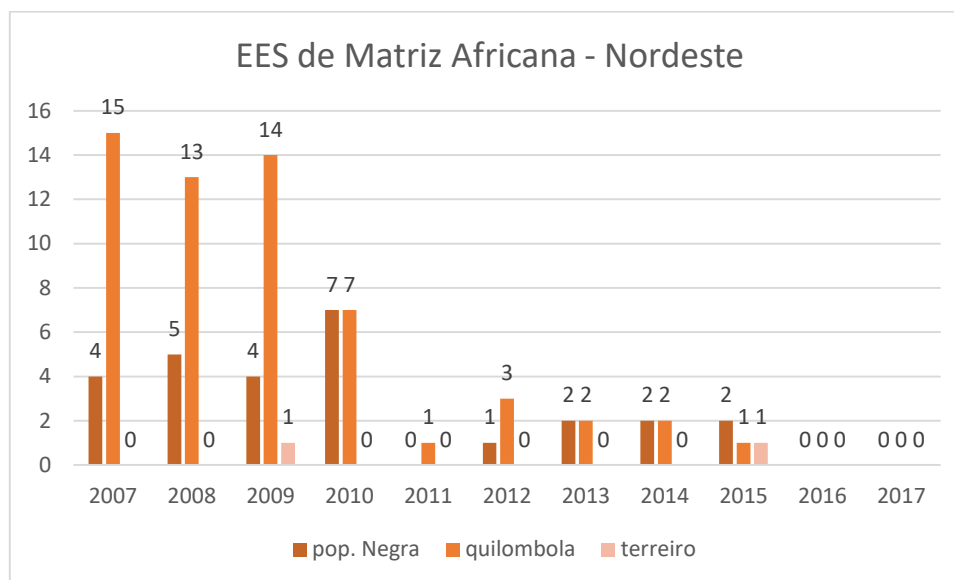
Fonte: CADSOL, 2018.

Elaboração da autora

Enquanto no âmbito nacional percebe-se um declínio no número de EES de matriz africana, na região Nordeste equivalem a (48,6%) do total nacional. Este dado é consoante a presença marcante destes empreendimentos nesta região e seu papel na consolidação da economia solidária. Ademais, em conformidade com o contexto nacional, é possível identificar que a maioria dos EES de matriz africana corresponde àqueles instalados nas comunidades quilombolas, os quais chegam a (66%). Isto pode refletir as ações do Programa Brasil Quilombola, com seu conjunto de ações para promover o desenvolvimento dessas comunidades, sendo possível estabelecer um paralelo com os dados dos mapeamentos de ECOSOL. Tendo em vista que grande parte dos EES do SIES está na zona rural e desenvolve

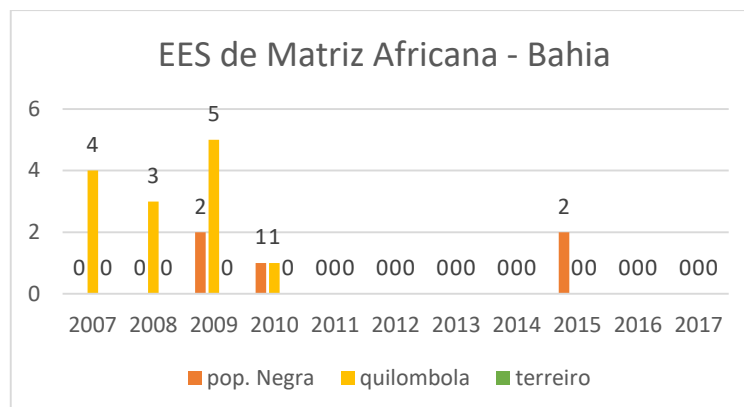
atividades relacionadas à agricultura familiar (47,7%), nota-se convergências desses dados. Já as iniciativas de terreiro identificadas somam apenas duas unidades, instaladas nos anos de 2009 e 2015, nos estados de Alagoas e do Maranhão, respectivamente.

Gráfico 7 – Empreendimentos de Matriz Africana localizados na região Nordeste, no decênio 2007-2017



Fonte: CADSOL, 2018
Elaboração da autora

Com relação à presença de EES de matriz africana na Bahia, pode-se constatar no Gráfico 8 que essas iniciativas compõem-se especialmente por unidades quilombolas e de população negra, tendo nas comunidades quilombolas 13 unidades (83,3%) e, cinco de população negra (27,7%). Um ponto de grande destaque é a ausência de empreendimentos de terreiro baiano cadastrados no CADSOL nesse decênio. Acredito que esse dado não condiz com a realidade, tendo em vista que apenas no CESOL Barra, onde estive diretamente ligada aos empreendimentos de terreiro, mantive contato sistemático com quase 20 coletivos. Dessa maneira, é muito provável que pouca divulgação e incentivo por parte do movimento e das entidades de apoio, a exemplo do CESOL, para que os empreendimentos realizem seus cadastros no CADSOL. No Gráfico 8 constam os empreendimentos de matriz africana localizados na Bahia, no decênio 2007-2017.

Gráfico 8 – Empreendimentos de Matriz Africana localizados na Bahia, no decênio 2007-2017

Fonte: CADSQL, 2018. Elaboração da autora

Como podemos observar nos gráficos da economia solidária de matriz africana, tendo como base o CADSQL, há uma curva crescente entre os anos de 2007 – 2009 de cadastro de empreendimentos quilombolas. Esse crescimento pode ter sido resultado de ação de maior divulgação da plataforma junto aos empreendimentos, tendo em vista que o primeiro mapeamento finalizou no ano de 2007 e o segundo iniciou em 2009. Outra possibilidade é a efetivação das políticas previstas no Programa Brasil Quilombola que direcionava diversas ações de desenvolvimento local e produtivos dessas comunidades, o que pode ter ocasionado maior surgimento dessas iniciativas.

Até aqui tentei apresentar um quadro sobre economia solidária e os empreendimentos nesta área, tendo como base os mapeamentos nacionais. Também, baseada nos dados produzidos pelo CADSQL, chamei a atenção sobre algumas características e a realidade de empreendimentos de matriz africana, nos quais estão os empreendimentos instalados nos terreiros, a exemplo do Omim Lolá. A seguir, busco apresentar algumas particularidades dos empreendimentos econômicos de matriz africanas que considero importantes para esse trabalho.

3.2 EMPREENDIMENTOS ECONÔMICOS DE MATRIZ AFRICANA: UM DIÁLOGO POSSÍVEL

A produção de dados sobre empreendimento econômicos solidários ainda carece de maior aprofundamento, experiência da política de fomento a iniciativas de empreendimentos

econômicos de matriz africana, através do edital público de responsabilidade do governo do estado da Bahia pode proporcionar uma visão mais próxima desse universo.

No total foram conveniados 34 projetos, metade deles provenientes de terreiros de candomblé (seja na condição de proponente direto ou a partir de uma entidade de apoio). Cada projeto indicava a quantidade de pessoas envolvidas diretamente, totalizando cerca de 3 mil pessoas, distribuídas entre 25 municípios baianos. Sobre a importância da política pública para a realidade dos empreendimentos econômicos solidários de matriz africana e o valor movimentado de cerca de 9 milhões de reais, Diniz (2018) destaca:

Este valor representa o maior apoio aos povos e comunidades tradicionais no campo da política pública para esse segmento, superando inclusive os investimentos realizados pelo Governo Federal. Importante destacar que o recurso é oriundo do Fundo de Combate à Pobreza (Funcap), com recorte o Estatuto da Promoção da Igualdade Racial (DINIZ, 2018, p.11).

No que tange à cadeia produtiva dos projetos conveniados, isto é, à atividade produtiva em que a instituição desenvolveu suas ações, o edital também revela algumas particularidades dos empreendimentos. No exercício de organizá-las em categorias, agrupei-as em: a) agroecologia e plantas medicinais e litúrgicas; b) culinária, avicultura e beneficiamentos; e c) moda afro e religiosa, estética, artesanato e confecção de instrumentos. Os dados revelam que a maioria desses empreendimentos, 19 deles, que corresponde a 55,9% estão alocados na categoria c, mesma categoria que se encontra o Omim Lolá. Sobre o edital, Diniz pontua:

A chamada pública surgiu da identificação de espaços tradicionais de matriz africana, como terreiros de candomblé e comunidades quilombolas, que já desenvolviam práticas baseadas nos princípios da economia solidária: autogestão, democracia, solidariedade, cooperação, respeito à natureza, comércio justo e consumo solidário. Dessa forma, a oferta de subsídios e orientação técnica para esses núcleos possibilitou a estruturação de grupos produtivos, associações e cooperativas, melhorando a renda dos participantes (DINIZ, 2018, p.7)

Esta observação aponta para a visão de alguns agentes do Estado sobre as experiências existentes no interior dos espaços de terreiro, reconhecendo-as como economia solidária. A autora ainda destaca algumas características desses empreendimentos, que dialogam com os apresentados pelo FBES e estudiosos sobre o tema, apresentados anteriormente.

Como já mencionado, o Omim Lolá também acessou esse edital, através do projeto Projeto *Ilê Obgon* que se direcionou à criação de uma rede de EES de matriz africana composta por três terreiros: Terreiro Obá Toni, Terreiro Bogum e Casa de Oxumarê. No convênio estava

prevista a aquisição de equipamentos diversos que garantissem a instalação e funcionamento das atividades produtivas, assim como a compra de insumos necessários para o processo de produção. No que tange à Casa de Oxumarê, o projeto contribuiu com a aquisição de insumos para funcionamento da costura, além de pagar ajuda de custo para alguns profissionais. A partir das condições criadas pela parceria estatal, por meio do edital, interessa-me explorar agora alguns aspectos e desdobramentos internos desta iniciativa na Casa de Oxumarê que constitui, a princípio, uma forma daquilo que chamei no início de uma “economia para fora”.

3.2.1 O poder e a hierarquia na família-de-santo

A família-de-santo, ou seja, as pessoas que compõe o estrato social dos terreiros de candomblé, compartilham práticas e saberes que são adquiridos especialmente através da oralidade. Essa organização social já foi fruto de análises anteriores, de modo que, aqui buscarei apresentar somente algumas considerações sobre o tema, no intuito de situar como está organizado a família-de-santo da Casa de Oxumarê.

Louis Dumont (2008), contribuiu substancialmente para melhor compreensão da hierarquia, a partir de seu largo conhecimento sobre o sistema de relações existentes na Índia. Para ele, o indivíduo pensa e age, e estabelece valores para seus pensamentos e ações. Adotar um valor é hierarquizar e esse movimento de hierarquizar valorativamente pessoas, coisas ou pensamentos é fundamental para a vida em sociedade, ou seja: a classificação do mundo é hierárquica. A hierarquia é dinâmica e se distingue pelo seu valor, assim, algo pode operar no nível superior num dado contexto e posteriormente pode tornar-se inferior.

Já Vivaldo da Costa Lima (2003) apresentou diversos elementos que contribuem para entendimento de como se estruturam as relações no interior das religiões afro-brasileiras. Sobre a estrutura hierárquica existente no candomblé, ele afirma “que todo candomblé praticamente tem sua ação centralizada na figura e seu líder, a mãe e o pai de santo, também chamados, nos terreiros de jejes-nagôs, respectivamente de ialorixá e babalorixá”. (LIMA, 2003, p.59).

Maria Stella de Azevedo Santos (2010), conhecida como Mãe Stella de Oxossi, também discorreu sobre hierarquia no candomblé. Para ela:

A hierarquia é fundamental para o bom andamento da comunidade religiosa. A própria *Ìyálorísá* se submete às regras da hierarquia, apesar de ser a maior autoridade da *Egbé*. Tem de conhecer os mecanismos da disciplina e comportar-se de maneira impecável (SANTOS, 2010, p.87).

Tanto Lima (2003) quanto Santos (2010) destacam que a estrutura organizativa das famílias-de-santo está fundada na hierarquia. Ambos também ressaltam que a autoridade sobre todos os membros daquela comunidade está centralizada na pessoa do líder, mãe e pai de santo, que constitui o mais alto posto que um iniciado pode alcançar.

Juana Elbein dos Santos (1976) também tratou do tema, acrescentando o aspecto da senioridade, que será abordada posteriormente. Para ela:

Cada grupo ou segmento é organizado segundo uma certa hierarquia. Contudo, essa hierarquia é, por sua vez, determinada pelo “terreiro”, com unidade, como egbé. A cúpula do “terreiro”, representando a mais alta hierarquia dos diversos grupos, é formada pelas sacerdotisas mais antigas, por ordem de iniciação (SANTOS, 1976, p. 35)

Para Lima (*ibid.*), no exercício de melhor sistematizar as ideias sobre a estrutura organizativa dos candomblés, a organização interna de um candomblé consiste em duas categorias: filhos de santo e os cargos.

Nessa primeira categoria de filhos de santo, há a inserção religiosa voluntária do indivíduo, em resposta sempre às vontades do Orixá. O abiã é então a pessoa que faz parte de uma família-de-santo, mas ainda não passou pelo processo de iniciação, ele é o aspirante no grupo até passar por todo esse processo. Cabe ao líder da casa, ao ser indicada a necessidade de iniciação do indivíduo, determinar os detalhes da obrigação. Seja na realização de uma obrigação individual ou coletiva, a hierarquia já começa a operar pois haverá sempre o princípio da senioridade – ao mais velho de feitura –, que ao obedecer a algumas prerrogativas místicas, irá agregando mais poderes. Sobre isso, Lima afirma que “é nessa ampla categoria dos filhos e filhas feitos no santo que se elaboraram as hierarquias executivas, o poder e a autoridade legítima dos pais e mais de santo dos terreiros. Categorias de organização” (LIMA, 2003, p. 70).

Depois de iniciado, o filho/ filha de santo percorre um extenso caminho de aprendizado – de vivência e observação – e fortalecimento de sua energia vital. Essa energia vital, denominada de *axé*, é ativada e renovada com a realização de diversos ritos, onde a pessoa iniciada vai agregando também graus na hierarquia religiosa, chegando até a condição de *Ebomi* que são aqueles que completaram seu ciclo rituais de um, três, cinco e sete anos.

Parece certo que o princípio da senioridade, com as expectativas de comportamento que inspira e o controle que estabelece nos estratos do grupo, é um elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés (LIMA, 2003, p. 79).

Os cargos, segunda categoria apresentada por Lima, consistem em dois tipos distintos de hierarquias: de mando e honoríficas. As hierarquias de mando estão mais relacionadas às ações cotidianas, sendo que estes indivíduos integram postos auxiliares diretos do líder do grupo. As hierarquias honoríficas, por sua vez, são dispensadas às pessoas próximas ao terreiro, são títulos fornecidos a pessoas de grande notoriedade, que podem exercer certa influência política externa ao grupo. Sobre esses cargos, SANTOS (ibid.) também ressalta: “a Iya Egbé é a segunda pessoa em hierarquia. É a conselheira do Egbé, responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. O posto da Iya Egbé segue paralelo ao da Iyalorisa” (SANTOS, 2003, p. 69).

Ainda sobre o tema, Santos acrescenta que todos os cargos são vitalícios, pois são concedidos pelo Orixá. Dessa maneira, uma vez sendo recebido um cargo naquela família-de-santo, não haverá a possibilidade de ser concedido a outra pessoa, apenas quando de seu falecimento.

Além do exemplo de *Ebomi* já citado, na categoria de hierarquia de mando, destacaremos *Babá-Kekerê e Ya-Kekerê*, que são os substitutos do pai ou mãe de santo, também conhecidos como “pai pequeno” e “mãe pequena” da Casa; *Eke di* – lugar ocupado exclusivamente por mulheres que não incorporam os orixás, elas são responsáveis por zelar, acompanhar, cuidar dos *Orixás* quando incorporados nos iniciados, assim como das pessoas que estão envolvidas no culto; *ogã* – também não entram em transe, posto masculino, pode ser responsável por diversas funções, como a de tocar os atabaques durante os ritos.

Santos e Santos (2013), ao analisarem a inserção de pessoas não negras no ambiente e nas estruturas de poder dos terreiros, destacam a presença de alguns cargos, na categoria de mando e honorífica, a exemplo do próprio Nina Rodrigues que fora elevado ao posto de *ogã* pelo terreiro do Gantois.

Desde o século XIX, os *ogãs* ocuparam um papel fundamental nos *candomblés* diante de uma sociedade escravista. (...) Sendo o *ogã* uma função hierarquicamente masculina, sua subordinação estava relacionada ao pai e mãe de santo, fossem eles negros, mestiços e até brancos (SANTOS e SANTOS, 2013, p. 216)

Já a categoria de hierarquia honorífica, ou seja, de concessão de títulos para pessoas bem relacionadas com o terreiro, Lima destaca que “a tradição de conceder títulos honoríficos nos *candomblés* é comum na tradição social tradicional dos africanos, e Abraham, por exemplo, na entrada *oye*, relaciona 266 títulos diferentes, usados pelos *iorubás*” (LIMA, 2003, p.101).

Não é possível, contudo, apresentar número delimitado de postos ou títulos existentes nos candomblés no Brasil. Alguns títulos são bem conhecidos e comumente encontrados nas casas de candomblé como *Balogum*, *Balé*, *Maiê*, *Oju Obá* – cada um destinado a desempenhar uma função específica, este último de *Oju Obá* foi concedido ao historiador e etnólogo Pierre Verger, pelo *Ile Opô Afonjá*.

Outro ponto que vale a pena destacar diz respeito à importância das mulheres nesses ambientes social – político – religioso dos terreiros. Cabe destacar que algumas mulheres, ainda no período de escravização brasileira, adquiriram e estruturaram os espaços em que foram organizados os terreiros. Elas foram também capazes de comprar suas alforrias e de suas próximas, a partir do comércio de alimentos, quitutes ou na prestação de serviço.

Sobre esse tema, Torres (2012) no seu trabalho sob o título: “A mulher nagô: liderança feminina e as relações de gênero e parentesco no terreiro Santa Barbara Virgem, em Laranjeiras”, alerta que diferente de outras religiões, de forma especial do cristianismo, a liderança no candomblé não é imposta como uma regra geral a ser seguida por todos. Cada casa de culto afro-brasileiro segue um código de ética e valores de acordo com a determinação de seus orixás. Nesse sentido assevera a autora que:

Portanto, afirmar que a mulher é a figura hierarquicamente mais importante nas casas de culto afro-brasileiro é generalizar um sistema religioso que possui várias vertentes e resumir uma história de formação secular que envolve questões socioeconômicas, valores culturais e um contexto histórico que ajudou a construir uma visão de matrifocalidade nas casas de culto do Brasil. (TORRES, 2012, p.46)

Embora seja preciso atentar para o que afirma Torres (2012) é necessário reconhecer que as mulheres podem ocupar lugares de reconhecimento e prestígio nas religiões afro-brasileiras em contraponto ao que é identificado na sociedade mais ampla. Essa característica destoa do perfil de outras lideranças, tanto social quanto religiosas, em outras esferas da sociedade em que também atuam elementos inibidores da liderança e protagonismos feminino que são o racismo e patriarcado.

Desde o final da década 1930 muito tem-se produzido sobre a existência ou não de um matriarcado nos terreiros de candomblé, desencadeado especialmente pelos trabalhos realizados da antropóloga Ruth Landes, que chamaram atenção para o poder das ialorixás em terreiros da Bahia, assim como a presença de homossexuais nesses espaços religiosos.

Em sua obra “Cidade das Mulheres”, Ruth Landes (2002) discorre sobre seus estudos e pesquisas realizados na cidade de Salvador entre 1937 e 1938. Por meio dos diálogos travados

com seus interlocutores vai construindo um pensamento próprio sobre o lugar do feminino nos terreiros de candomblé em Salvador. Em um desses diálogos, ao falar sobre a notoriedade da Mãe Aninha, importante ialorixá do começo do século XX, informa seu interlocutor que:

Candomblé é um sistema de cultuar os deuses, ou santos. A palavra é da língua iorubá e significa mistérios, ou ritual (...) Uma das diferenças entre o candomblé e o catolicismo é que os africanos tentam trazer os seus deuses à Terra, onde os possam ver e ouvir. E é esse o trabalho mais notável das mulheres que são sacerdotisas num templo. A mulher é possuída por um santo ou deus, que é o seu patrono e guardião; diz-se que ele, ou ela, desce na sua cabeça e a cavalga e, depois, usando o seu corpo, dança e fala (...) O deus aconselha e faz exigências, mas, em geral, apenas cavalga e se diverte (LANDES, 2011, p. 76).

Dessa forma vai explicando a forte influência das sacerdotisas nos terreiros de candomblé como intermediárias dos deuses e a presença masculina nesses espaços.

Nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe com sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio, e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus (...) alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homens homossexuais. Nos templos, vestem saias, e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes tem melhor aparências do que elas (...) mas isso não pode acontecer nos grande templos de iorubá (LANDES, 2011, p. 77).

Ainda segundo consta nesta obra, no candombe tradicional desta época, o lugar dos homens era o de financiar os terreiros e realizar várias tarefas, entre elas, a de tocar os instrumentos para as danças sagradas. Os homens poderiam dançar para os deuses sozinhos, nunca na presença de outras mulheres. Na leitura da época, os homens estariam profanados pelas relações comerciais que estabelecem e com as relações com as mulheres. Os homens teriam “sangue quente” o que ofenderia aos deuses. Nessa perspectiva, as mulheres só poderiam se tornar mães de santo quando se tornassem idosas e libertas de todo desejo.

Em sua obra, Ruth Landes discorreu sobre o significativo papel da mulher na religião seja na tradição ioruba, provocando debate sobre a participação dessas mulheres, ou matriarcado nas religiões afro-brasileiras da época.

Também é possível identificar presença feminina marcante na Casa de Oxumarê. Desde a sua instalação na Federação, em Salvador, no início do século XX, Ilé Ósùmaàrè Aràkà Àse Ógòdó contou com mais de seis décadas lideradas por mulheres. Segundo informações

coletadas pelos filhos-de-santo e no sítio do terreiro, as lideranças femininas da Casa de Oxumarê sempre tiveram uma atuação social e política que ultrapassavam os limites do terreiro.

Maria das Mercês, Mãe Cotinha de Yewa, ascendeu a posição máxima da Casa de Oxumarê no ano de 1928. Ela deu início a uma era matriarcal, após duas décadas sob a liderança de Pai Antonio de Oxumarê, Antonio Manoel Bomfim. Relatos dos meus interlocutores sinalizaram que Mãe Cotinha era uma mulher presente na articulação e defesa da população negra.

Após falecimento de Mãe Cotinha de Yewa, a liderança passou para a responsabilidade de Simplícia Basília da Encarnação, Mãe Simplícia de Ogum, já no ano de 1949. Além de se dedicar aos afazeres religiosos, Mãe Simplícia estimulava os estudos e ensinava às filhas-de-santo a produção de quitutes baianos, afim de que eles conseguissem garantir seus sustentos.

Mãe Nilzete de Yemanjá, Nilzete Austriciano da Encarnação, filha biológica de Mãe Simplícia de Ogum, assumiu a Casa de Oxumarê no ano de 1974, permanecendo como Yalorixá até o ano de 1990. Marco de sua atuação teria sido no processo de resistência diante do projeto de desapropriação das terras do terreiro para instalação de uma passarela para pedestres, no ano de 1988. Mãe Nilzete de Yemanjá faleceu no ano de 1990, sendo sucedida por Sivanilton Encarnação da Mata, Baba Pecê, encerrando o ciclo de mulheres à frente da Casa de Oxumarê.

3.2.2 A família-de-santo da Casa de Oxumarê

As informações aqui referidas sobre a família-de-santo da Casa de Oxumarê, encontram-se na página de apresentação do sítio oficial do terreiro e no livreto eletrônico³⁰ Casa de Osumarê disponibilizado no mesmo sítio, além das que obtive durante a pesquisa de campo.

A família-de-santo da Casa de Oxumarê é apresentada no sítio do terreiro no campo denominado *egbe osúmarè*. Esta aba está organizada na seguinte ordem: *Ogã, Agbá, Ajoie* e Filhas e filhos de santo. Todas são compostas por registros fotográficos de festividades ou celebrações no espaço do terreiro. O que passo a apresentar a partir de agora.

No primeiro campo, dos *ogãs*, constam: Ogã Luis Augusto de Odé, Ogã Ailton Ferreira de Ogum, Balogum Sidney de Ogum. Já no campo das *Agbás* estão listadas: Agbá Mifan Loyo de Oloogun ede, Agbá Valquíria de Oxum, Agbá Railda de Ogum, Agbá Cacho de Omolu, Agbá Juneméia de Nanã, Agbá Bete de Oxalá, Agbá Kabila de Odé e Agbá Edelza de Oxalá.

³⁰ O livreto Casa de Osumarê encontra-se disponível gratuitamente no sítio www.casadeoxumare.com.br. A publicação destina-se a apresentar historicamente a Casa de Oxumarê. Cabe ressaltar que não há registro de quem são os autores da obra, tampouco o ano que ela foi elaborada. Acesso em 15 de julho de 2018.

No campo de Ajóie, constam: Mayê Tania de Odé, Ekedi Telma de Ogum, Ekedi Iraildes de Oxalá, Ekedi Cida de Nanã e Ekedi Jó de Oxumarê.

Já no campo de filhas e filhos de canto consta as Ebomi Tamaraci de Odé, Tais de Ogum, Suan de Ogum, Sonia de Oxaguian, Samuilta de Oxaguian, Rita de Omolu, Lucineide de Odé, Odília de Iemanjá, Ana de Oxaguian, Vanessa de Oyá, Lúcia de Omolú, Nati de Oyá, Jessica de Nanã, Mariana de Ayrá, Nica de Ogum, Lidiane de Iemanjá, Denis de Odé, Francis de Iemanjá, Erisvanda de Ogum, Aline de Iemanjá. Nesse mesmo campo constam as fotos do Babalorixá da Casa de Oxumarê, Baba Pecê e do Baba-egbé Leandro de Oxumarê.

No que tange a família-de-santo do Oxumarê e casas descentes, identificamos que a Casa “agrega um número próximo de 50 mil pessoas pertencentes a família de Asé, entre filhos, netos e bisnetos. São mais de mil casas que descendem do Ilé Ósùmaàrè Aràkà Àse Ógòdó. (Casa de Oxumarê, p. 59).

Talga (2013), realizou sua pesquisa de mestrado sobre as casas que descendem da matriz Casa de Oxumarê, localizadas em Uberlândia, estado de Minas Gerais. Ao todo a autora identificou cinco casas pertencentes a família-de-santo do Oxumarê, Salvador – Bahia. A autora também elaborou um organograma dessa condição de descendência, com a finalidade de melhor visualização e compreensão, que segue:

Figura 3 – Organograma das casas descentes da Casa de Oxumarê



Fonte: Talga (2013. p. 35). Adaptado pela autora.

Nesse campo da descendência é importante destacar que o Grupo Omim Lolá faz parte da família-de-santo da casa matriz, visto que está instalado no terreiro de candomblé Ilé Ósùmàrè Aràkà Áse Ógòdó.

3.2.3 “Tempo é posto”: senioridade

Caiçara sempre chega cedo e senta-se sempre na mesma mesa, próximo a porta principal, lado esquerdo de quem entra na sala, compartilhando a mesa quase sempre com Lavanda. Ela sentou-se, como de costume, pegou o camisú sobre o que havia dias se debruçava. O barulho da máquina de costura parou inesperadamente, momento em que vejo Caiçara se levantar dizendo “tempo é posto”. Eu estava na cozinha fazendo o café e prontamente parei para observar e compreender o que acontecia. Bem-me-quer (mais antiga no grupo, mas quase sem comparecer aos encontros) reivindicava a máquina de costura e Caiçara, por compreender-se mais nova no grupo prontamente levantou-se e foi a procura de outra máquina de costura e continuou seus afazeres normalmente (Diário de campo, 25 de abril de 2018).

Como já dito antes, a hierarquia no candomblé é concebida pelas lideranças como forma organizacional do espaço religioso e do culto. Para Lima (2003) outro aspecto relevante é a relação entre hierarquia e senioridade, ou seja, há essencialmente uma relação estabelecida entre o tempo e o poder na estrutura das relações internas no candomblé. Com o tempo de iniciado e a realização de diversos ritos internos, esse poder é atribuído ao filho ou filha de santo, que vai acendendo na hierarquia. “O tempo é posto” nas religiões afro-brasileiras.

Sobre a senioridade, Talga (2015) ressalta: “percebemos nas falas que a hierarquia estabelecida impõe os limites, a ordem, o respeito, as possibilidades para o acesso ao saber e ao poder de mando de acordo com o tempo e os cargos concebidos a cada um” (TALGA, 2015, p.1).

A autora ainda ressalta que um dos elementos principais nessa estrutura social vivida no interior dos terreiros está diretamente ligado ao saber e ao saber fazer. O acesso a esse saber se estabelece aos poucos, com a vivência na família-de-santo, sendo repassadas dos mais velhos para os mais novos, de acordo com a “obrigação” cumprida pelo filho-de-santo no decorrer de sua trajetória religiosa.

Voltando ao processo de iniciação, como exposto por Lima (*ibid.*) anteriormente, podemos melhor compreender como se dá esse princípio de senioridade no candomblé tendo como referência o processo iniciático de várias pessoas, denominado de “barco” pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Dentro do próprio barco essa estrutura também opera, pois o dofono é sempre o mais velho entre os outros irmãos do mesmo barco; os demais são assim

denominados pelos adeptos: 2º dofonitinho, 3º fomo, 4º fomotinho, 5º gamo, 6º gamotinho, 7º vimo, 8º vimotinho, 9º gremo, 11º gremotinho, e 12º timotinho. Qualquer barco iniciado será mais novo no santo do que qualquer *iaô* de barcos anteriores ao seu.

Lima (ibid.) aciona Fadipe (1970) para acrescentar a relação entre parentesco e senioridade nas religiões afro-brasileiras:

O princípio da senioridade é importante para reforçar o princípio de parentesco, no caso em que apenas a força das relações consanguíneas não é suficiente para garantir a lealdade, cooperação, ajuda mútua e tolerância. Se, de modo geral, o parentesco segura estas quatro coisas, a senioridade garante a obediência à autoridade, que reforça o conceito de liderança (FADIPE, 1970 *apud* LIMA, 2003, p. 79).

A cena que tinha Caiçara como protagonista, no início desse texto fala de um momento em que a senioridade opera no Omim Lolá. Uma das integrantes mais novas do grupo, reconhece e se acomoda seu lugar de mais nova, ao passo que Bem-me-quer ativou o seu de mais velha. Tanto Caiçara, quanto Bem-me-quer faz uso de sua condição de mais velha. Tanto Caiçara, quanto Bem-me-quer não fazem parte da Casa de Oxumarê, mas dentro do Omim Lolá elas atualizam o princípio da senioridade que opera nas religiões afro-brasileiras.

Estando a hierarquia, a senioridade, operando na estrutura social dos terreiros, ela também está presente nas formas como eles definem suas estratégias econômicas internas e externas ao terreiro. No que concerne às questões religiosas, que hora podem se fundir com as questões econômicas, a mãe/ pai-de-santo é a figura central desse processo, colocando em prática aquilo que for direcionamentos dos orixás. Na economia “para dentro” estruturada nas contribuições, doações, venda de trabalhos religiosos. Na economia “para fora” estabelecendo parcerias institucionais, a exemplo das parcerias estatais.

3.2.4 Reciprocidade

Ao propor a ideia de economia “para dentro” e falar da ajuda da família-de-santo, apresento algumas as estratégias encontradas pelos terreiros para sua manutenção, estabelecendo paralelos principalmente com as discussões sobre a teoria da dádiva, de Marcel Mauss (2003).

Em seu trabalho sobre a teoria de reciprocidade e uma sócio antropologia do desenvolvimento Sarborin (2011), o autor afirma que ela surge como uma reação ao paradigma

reductor das teorias do desenvolvimento. Ditas teorias são centradas na ideia do crescimento econômico e do princípio da troca na produção de bens e serviços sob a racionalidade capitalista. Esse pensamento reducionista abre um vácuo no campo da produção do conhecimento e a teoria da reciprocidade pode contribuir para preencher essa lacuna.

Ela não anuncia o fim da era do desenvolvimento pela troca ou pelo mercado e, portanto, o fim do crescimento econômico. Antes, procura outra leitura das relações econômicas e sociais que aquela por meio unicamente do princípio da troca e, portanto, abre propostas alternativas de economia humana em matéria de desenvolvimento, a partir de outra lógica social e econômica (SARBORIN, 2011. p. 25).

O autor parte do “princípio da reciprocidade” para a construção da “teoria da reciprocidade” se valendo dos precursores, de forma especial, de Mauss (1924), que com seus estudos nos permite perceber historicamente as relações de reciprocidades nas diferentes civilizações.

Procurando colocar a dádiva na origem da troca (...) ele mostra que a dádiva é oposta à troca mercantil. Mas demonstra, igualmente, através da formulação da tríplice obrigação - dar, receber e retribuir -, que é a reciprocidade que está no início dos ciclos de dádiva. (SARBORIN, 2011. p. 26).

Afirma Sarborin (2011) que a teoria da reciprocidade é composta por quatro elementos teóricos.

- a) **O princípio de reciprocidade não se limita a uma relação de dádiva/contradáviva entre pares ou grupos sociais simétricos:** O autor aponta para o cuidado de não se confundir a troca simétrica com reciprocidade. De forma que é preciso entender que nessa relação a intersubjetividade é irredutível à troca de bens.
- b) **A reciprocidade pode assumir várias formas:** afirma o autor que a antropologia consagrou a forma positiva da reciprocidade, mas que existe reciprocidade negativa, aquela dos ciclos da vingança. A lógica da vingança está ligada a honra, da mesma forma que a dádiva está ligada ao prestígio. É o prestígio, como fonte de poder que motiva o crescimento da dádiva: *mais eu dou, mais eu sou*.
- c) **As relações de reciprocidade podem ser analisadas em termos de estruturas:** Segundo o autor, a relação de reciprocidade na estrutura de forma simétrica gera valores afetivos e éticos. No caso da estrutura bilateral simétrica gera um sentimento de amizade, da mesma forma que a divisão simétrica dos bens dentro de um grupo

gera justiça. Afirma o autor que outros tipos de estruturas podem produzir outros tipos de valores.

- d) **Diferentes níveis do princípio de reciprocidade e aos modos que lhe são específicos:** Para Sarborin (2011) existem três níveis de reciprocidade: o real, o simbólico (no campo da linguagem) e o imaginário situado no campo das representações.

O autor afirma ainda que existem várias estruturas de reciprocidades que podem levar a sentimentos e valores diferentes. Como também várias formas de reciprocidades que podem levar a diferentes imaginários. De forma que o *ser originário* se for percebido na perspectiva do prestígio ou da vingança podem dar lugar ao formato da reciprocidade positiva, negativa e simétrica. Essas estruturas e formas, segundo o autor se articulam para formar sistemas de reciprocidade.

No tocante à dádiva, recorro a elaboração de Marcel Mauss (2003). Para o autor, a dádiva é apresentada como o sistema de *dar, receber e retribuir*, portanto, ela é presente, mas também é dívida, pois sempre se restitui com algo a mais. Opera, nas religiões afro-brasileiras a lógica de doação e sanção para aqueles que não restituem a coisa dada. Mauss (2003) aponta que o mesmo ocorre com os hindus, no qual uma pessoa avarenta pode renascer numa família pobre. Dessa maneira, o segredo da fortuna e prosperidade para os hindus é, segundo Mauss (2003, p. 281), “doar, não guardar, não buscar a fortuna, mas distribuí-la, para que ela retorne, neste mundo, espontaneamente, e sob a forma do bem que fizemos no outro”.

Esse sistema de trocas, de dar e retribuir, também foi identificado por Malinowisk (1978), ao analisar o sistema de trocas de objetos cerimoniais (braceletes e colares) realizadas entre os trobriandeses, o kula. Nesse sistema a doação de um presente cerimonial deveria ser retribuído com um presente equivalente. Para os inseridos nesse sistema, possuir é dar e generosidade é sinal de riqueza.

Para Lima (2003), um dos princípios do candomblé é a caridade. Na família-de-santo, o zelador (o pai-de-santo), diante da necessidade de socorro apresentada por algum filho-de-santo, não pode se negar em ajudá-lo, pois ao negar pode ser castigado pelos orixás. Dessa maneira, a caridade, a doação, a solidariedade está presente no ideário de religiosidade afro-brasileira e seus adeptos prezam por elas. Doa-se inclusive o corpo físico, quando os orixás se fazem presentes nas manifestações terrenas.

Mãe Stella de Oxóssi, em seu livro “Meu tempo é agora”, também discorre sobre o tema. Para ela:

O que mais vale num *Ile Ase* é a doação, a gratuidade. Muitas pessoas de fé, com amor no coração, sem preceitos rituais cooperam com a sua energia dentro das possibilidades. Um *Ile Ase* é sempre uma escola. Devemos dar gratuitamente, sem nenhuma intenção. Primeiro se dá, para depois, as vezes muito depois, receber (SANTOS, 2010, p. 138)

Sobre esse processo de reciprocidade e dádiva, Talga (2013) complementa: “determinar quem primeiro estabelece a troca, iniciar o circuito dadivoso é complicado. Pode ser tanto o adepto, o zelador ou os ancestrais, mas compreender a entrada de todos os religiosos nesse circuito dadivoso não é difícil (TALGA, 2013, p. 176).

A autora ressalta que apesar de não ser possível identificar quem primeiro estabelece esse círculo dadivoso e de reciprocidade, toda família-de-santo, ou mesmos clientes e parceiros, fazem parte dele. Não importa, portanto, quem dá, o que importa é dar. A família-de-santo doa, seus membros doam a si mesmos e aos que procuram a religiosidade por motivos espirituais. Os orixás doam, mas também recebem, eles gostam de ganhar presentes, oferendas e podem até castigar os que não procedem dentro dessa lógica da doação e da caridade.

Neste capítulo procurei discorrer sobre economia solidária, princípios defendidos pelo movimento, a exemplo da auto-gestão, assim como os dados disponíveis nos mapeamentos de economia solidária realizados nos anos de 2007 e 2016. Em seguida, tratei dos empreendimentos econômicos solidários, os dados produzidos e as características e particularidades desses empreendimentos.

Agora busco estabelecer os diálogos possíveis entre a economia solidária, com seus valores e princípios, e as particularidades da estrutura dos empreendimentos econômicos solidários, onde operam os princípios da hierarquia, senioridade e reciprocidade.

Os terreiros de candomblé possuem uma estrutura social baseada nos princípios da hierarquia e senioridade. Nessa estrutura concentra-se na pessoa da mãe/pai-de-santo as decisões sobre o desenvolvimento de todas as atividades do terreiro, inclusive da economia “para dentro” e “para fora”, nos termos que escolhi tratar nesse trabalho. A senioridade que opera na família-de-santo, reforça o sentido de liderança e obediência à autoridade do mais velho de iniciado.

A economia solidária, como já pontuado, traz em seu interior um espaço de experimentação de variados formatos de organizações sociais e econômicas, sendo orientada pela valorização social do trabalho humano, auto-gestão, os valores da cooperação e solidariedade.

Na minha leitura, o fato dos terreiros estarem organizados de forma hierárquica não se apresenta como impedimento para o fomento e desenvolvimento de iniciativas de economia solidária, a exemplo do Omim Lolá. Existem nos terreiros de candomblé um potencial para instalação de unidades produtivas, em virtude dos saberes tradicionais compartilhados entre a família-de-santo, a exemplo dos ramos de alimentação, confecção de roupas ou instrumentos musicais. Essa economia do axé, defendida por Carvalho (2011), foi reconhecida e fomentada pelo governo do estado da Bahia, através do edital público de 2014.

Além disso, não havendo um modelo rígido de organização a ser seguido na economia solidária, ela pode estabelecer diálogos com experiências diversificadas, a exemplo dos terreiros de candomblé. Como já foi pontuado as famílias-de-santo se estruturam a partir dos princípios da hierarquia, senioridade e reciprocidade. Esse sistema dádivo da reciprocidade, da caridade e doação, tratadas por Mauss (2003) e Lima (2003) contribui para o entendimento dessa economia solidária dos terreiros, para dentro e para fora.

Dessa maneira, a auto-gestão, princípio tão perseguido e defendido pelo movimento de economia solidária passa a ser, para os empreendimentos econômicos de matriz africana, colocado em segundo plano. Por mais que soe estranho, especialmente para os que estão de fora dos terreiros, esse aspecto da hierarquia não é um problema central para essas pessoas, ao passo que nesses espaços pulsam outros valores como respeito, cooperação, solidariedade, doação, ajuda, compartilhamento de saberes que também são vivenciados nos empreendimentos econômicos solidários.

São esses valores, que apresento no capítulo seguinte, a partir da experiência de imersão no campo – o empreendimento econômico solidário de matriz africana Omim Lolá,

4 OMIM LOLÁ: UMA EXPERIÊNCIA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA(?)

Neste capítulo, dedico-me ao desafio de sistematizar minha experiência de imersão durante sete meses na rotina do Omim Lolá. Versarei mais detalhadamente sobre a estrutura e organização do grupo, processo de produção, estratégias de comercialização e os valores e princípios do grupo Omim Lolá. Como relatado anteriormente, meu retorno ao Omim Lolá se deu a partir da vivência nas aulas de bordado, na condição de aluna. Essa jornada teve início ainda no mês de dezembro de 2017 e perdurou até o mês de fevereiro do ano seguinte. Os encontros ocorriam uma vez por semana, no período da manhã, com duração média de quatro horas, no mesmo espaço onde mais tarde também frequentaria os encontros de corte e costura e pintura em tecido (projeto “Desatando nós”).

Meu primeiro dia de aula no curso de bordado foi uma descoberta em diversos aspectos, especialmente de como me portar diante da nova condição de aluna e pesquisadora. Insegura, com meu caderninho na mão, me aproximei de Jenipapo, a professora de bordado, e me apresentei, na minha dupla condição. Jenipapo nada me questionou, apenas sorriu e me entregou um pedaço de tecido, uma agulha e tesoura. De início fiquei sem saber o que significava aquele movimento, mas depois entendi que era a hora de aprender a bordar. Eu me sentei, com meus instrumentos na mão, aguardando as orientações da professora que nesse momento recepcionava as outras alunas. Ao todo éramos sete mulheres. Pelo que consegui compreender, algumas delas conheciam do ofício e frequentavam as aulas com intuito de se aprimorar, conhecer novos pontos; já outras não possuíam conhecimento sobre a técnica.

Meu primeiro impacto foi como, didaticamente, Jenipapo conseguiria tratar de demandas tão específicas e níveis tão diferentes de conhecimento numa única turma. Ela distribuiu uns quadrados de tecido de algodão branco, medindo uns 20 cm, dizendo não ser o mais adequado para o bordado e que o tecido apropriado estava em fase de compra. Jenipapo então fez uma rememoração rápida da técnica explicada na aula anterior para as alunas antigas e se aproximou de mim, perguntou-me se já havia bordado antes, se costurava, se era de axé. Respostas dadas, ela direciona minha tarefa: hoje você vai aprender a alinhar e desfiar o tecido. Em pé, do meu lado esquerdo, ela demonstra tecnicamente o que devo fazer, complementando que a paciência é a maior aliada da bordadeira.

Nas aulas seguintes, já um pouco mais tranquila quanto ao momento de registrar o que foi visto (identifiquei que o melhor era sempre ao final da aula), percebi que a didática de Jenipapo era justamente essa, conhecer e acolher as habilidades de cada uma e, assim, individualmente, ela ia verificando e acompanhando a evolução de cada aluna. A técnica do

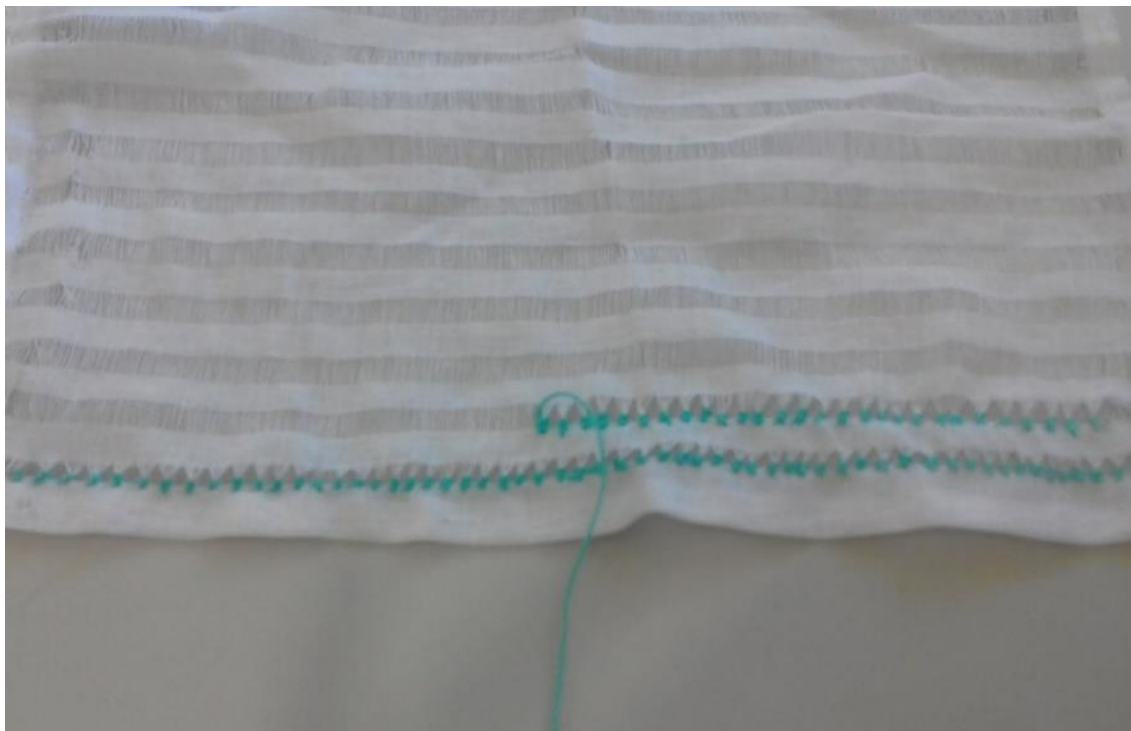
bordado requer muita concentração, talvez por isso as mulheres interagem mais durante o intervalo, que ocorria por volta das 10 horas da manhã.

Já nas últimas aulas do curso, enquanto conversávamos sobre a atividade de encerramento, ocorreu uma discussão entre uma aluna e Jenipapo. A conversa girava em torno das peças que seriam expostas na atividade de encerramento do projeto. Uma das alunas, que já trabalha com bordado, estava finalizando sua peça em casa – *ojá*³¹ – e seu questionamento se deu pelo fato de ter que entregar a peça para a Casa de Oxumarê. Jenipapo, visivelmente irritada, explicava à aluna que se tratava de um projeto financiado pelo Estado e por esse motivo seria necessário apresentar os resultados. Findada a discussão, a aluna entregou a peça confeccionada, sentindo-se injustiçada e ressaltando que não mais voltaria ao curso. Jenipapo, por sua vez, justificou o ocorrido como sendo uma questão particular, direcionada a ela. O fato é que a aluna questionou um ponto sensível ao grupo, mesmo sendo uma peça confeccionada com insumos do projeto, ela a produziu e, por esse motivo, ela almejava ser ressarcida, recompensada financeiramente no final (com a peça confeccionada ou com valor em dinheiro).

Após ter participado em seis das 11 aulas do curso de bordado, fiquei com desejo de conhecer melhor a técnica (cabe lembrar que tomei conhecimento do início do curso tardiamente, no instante em que fui apresentar minha pesquisa com representante da Casa de Oxumarê e por esse motivo perdi as primeiras aulas). Consegui aprender três pontos básicos, passei horas com meu pedaço de tecido, agulha e linha, bordando durante o trajeto entre minha casa e a universidade. Também pesquisei sobre novos pontos em vídeos-aula na *Internet* e me peguei em vários momentos falando baixinho: “seis fios, primeiro embaixo, 1 volta e arremata em cima”. Isso porque na condição de *ekedi* também me interessa aprender a produzir minhas próprias peças.

³¹ *Ojá* é um pedaço de tecido retangular usado no *candomblé* para cobrir a cabeça.

Foto 1 – Peça iniciada na aula de 14/12/2017. Curso de bordado tradicional – Projeto Costurando e Bordando Cidadania, Casa de Oxumarê.



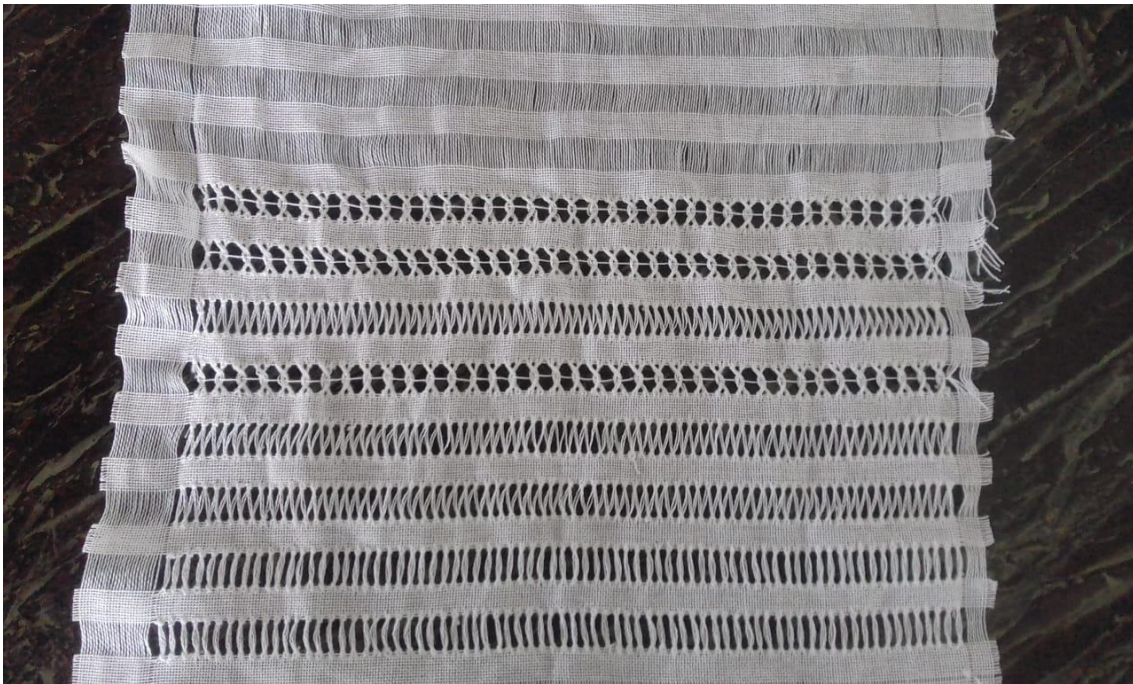
Fonte: Da autora

Foto 2 – Peça em processo de produção, na aula de 25/11/2018. Curso de bordado tradicional – Projeto Costurando e Bordando Cidadania, Casa de Oxumarê.



Fonte: Da autora

Foto 3 – Peça concluída, na aula de 05/02/2019. Curso de bordado tradicional – Projeto Costurando e Bordando Cidadania, Casa de Oxumarê.



Fonte: Da autora

Foto 4 – Evento de encerrando do Projeto Costurando e Bordando Cidadania, em 28/02/2019, Casa de Oxumarê.



Fonte: Da autora.

Minha experiência como aprendiz do curso de bordado tradicional realizado pela Casa de Oxumarê me trouxe a percepção de que o Omim Lolá pode até ser composto por algumas pessoas que frequentaram os cursos. Contudo, ele é essencialmente aquilo que ocorre fora dos projetos financiados. Nesse sentido, são reveladoras as descrições que meus interlocutores fizeram sobre o que é o Omim Lolá. Nas palavras de Akokô, por exemplo:

Omim Lolá é um grupo de trabalho. Não é um curso porque curso tem data de início e fim. A gente faz curso quando tem projeto. Quando termina, elas [as mulheres] continuam lá. A atividade começou antes mesmo do projeto [se referindo a um projeto financiado pela entidade Lar Harmonia, no ano de 2012]. Naquele momento funcionava embaixo de uma árvore, Jenipapo ensinava bainha aberta para as meninas e depois Carqueja começou a ensinar algumas coisas de costura para elas também. A ideia era ensinar a elas [filhas-de-santo] uma atividade que pudesse ajudar financeiramente a elas mesmas (Diário de campo, 30 de janeiro de 2019).

Carqueja, a instrutora do corte e costura, além de definir o grupo numa perspectiva diferente da apresentada por Akokô, incluiu o que para ela seriam as motivações das mulheres – a pertença ao grupo:

Eu acho que elas [as mulheres] vêm para cá para se distrair. É como se fosse uma terapia. É um grupo de terapia [conta em tom de segredo o caso de uma das mulheres que tem renda própria e, aparentemente, tem problemas psicológicos]. Ela mora só, não tem ninguém para conversar. Aqui ela se distrai, conversa com outras pessoas e aprende alguma coisa. Algumas vêm para pegar molde de roupas. Quando tem curso aqui, as primeiras aulas são sempre cheias, depois que a gente entrega os moldes muitas delas não voltam, mas essas é porque já costuram. Elas também vêm para usar as máquinas de costura, algumas não têm máquina em casa (Diário de campo, 30 de janeiro de 2019).

Aqui é possível observar as diferentes motivações que fazem com que essas mulheres se disponham a entrar num processo de capacitação. Fazer parte de um grupo produtivo é uma oportunidade de partilha, de escutar e poder ser escutada, de outras vivências para além do econômico.

4.1 ESTRUTURA SOCIAL E ORGANIZAÇÃO DO GRUPO

O Omim Lolá é composto por 14 mulheres e um homem, com idades que variam entre 35 e 62 anos. No grupo, uma mulher estava desempregada, duas aposentadas, duas trabalham

com costura, duas artesãs, uma doméstica, uma babá, três recebiam o BPC – Benefício Prestação Continuada e três autônomos. No que se refere a religião, o Omim Lolá é composto majoritariamente por filhas-de-santo e aquelas que não são da Casa de Oxumarê pertencem a terreiros localizados no seu entono. Do total de 15 pessoas, 12 delas são de candomblé e estão assim distribuídos: quatro ebomis, três ekedis, um ogã, dois yawô e dois abiãs. Das pessoas que não são de candomblé, duas são católicas e uma espírita.

Considero essa informação relevante para compreender como tem funcionado a organização do grupo. Sendo ele composto majoritariamente por pessoas de candomblé, da Casa de Oxumarê e terreiros da localidade, as relações já estabelecidas são, em certa medida, permeadas por essa condição. Durante minha pesquisa pude identificar que o Omim Lolá se encontra estruturado da seguinte forma: a) o ogã Akokô; b) as ekedis Carqueja e Jenipapo; c) Colônia, a secretária e d) as trabalhadoras: Girassol, Lavanda, Bem-me-quer, Jasmim, Sabugueiro, Alfazema, Alecrim, Malva, Caiçara, Canela e Botão de Ouro. Para entender como vem funcionando o Omim Lolá a partir de sua estrutura organizacional, apresento a seguir alguns integrantes e a função que cada um desenvolve. Escolhi o ogã Akoko, a ekedi Carqueja, a secretária Colônia e a professora Botão de Ouro pelo papel que eles (as) têm no grupo.

4.1.1 O ogã Akokô

Já estava no terreiro desde cedo e, depois de acompanhar mais um dia de produção na costura e uma reunião sobre o curso de pintura, subi para o barracão principal, pois assim havia combinado com Akokô. Ao subir as escadas já o vejo com sua habitual roupa colorida, de pés no chão, organizando os preparativos para a reza de Xangô, que sempre ocorre nas noites de quartas-feiras. Ao me ver chegar ele exclama: “Dona Regina, venha cá!”. Aproximo-me do barracão de Omolu e ele pede para que eu me sente e descanse um pouco, enquanto ele finalizava os preparativos da atividade religiosa. Acomodei-me na antessala que fica ao lado da cozinha do terreiro, enquanto observava a movimentação das pessoas e as coisas ao meu redor. Ao me sentar na cabeceira da mesa, de frente para uma das janelas, quase sempre aberta, minha visão era de um corredor que ficava na lateral do quarto de Nanã e Omolú. Nesse instante, minha atenção se voltou para o cheiro da comida sendo preparada e recordei que já passava das 13 horas e não havia almoçado. Porém, não queria sair de lá sem conversar com Akokô. Ouço a arara cantando, um senhor fazendo alguns consertos na área externa do barracão principal,

um toque de sino e, em seguida, todas as pessoas que lá estavam se curvam para bater *paó*³². Também o faço e logo descubro que haviam pessoas recolhidas na Casa, passando por algum processo ritualístico.

Depois de alguns minutos, chega Akokô e senta-se ao meu lado com uma cortina branca nas mãos, um cordão e um “mice” para passar o fio. Assim é Akokô, sempre requisitado e fazendo várias coisas ao mesmo tempo. Akokô foi meu interlocutor inicial, ele é membro da Casa de Oxumarê. Eu o conheci ainda no período em que trabalhei no Cesol Barra, quando se faziam necessárias reuniões sistemáticas de acompanhamento de assistência técnica ao empreendimento. Além de ser responsável pelas demandas religiosas da Casa de Oxumarê, Akokô é os olhos e ouvidos do *Babalorixá* no que se refere aos trabalhos desenvolvidos no Omim Lolá. Ele se responsabiliza pelas questões de logística. Durante vários momentos acompanhei conversas entre ele e Carqueja sobre manutenção das máquinas de costura, compra de lanche para as aulas ou de insumos (tecidos ou aviamentos) para a produção. Ele também é a pessoa responsável pelo processo de comercialização das peças produzidas pelo grupo, assim como o responsável por prestar contas do que foi vendido e fazer o repasse de valores.

4.1.2 A *ekedi* Carqueja

O dia estava verdadeiramente quente, como tinham sido os últimos dias. Cheguei ao terreiro por volta das 9:30 e, logo nas escadarias, encontro dois *yawôs*³³ com suas vestimentas tradicionais, cabeça e pescoço cobertos. Ao que me pareceu, eles foram pedir a benção a uma *agbá*³⁴ que mora ali mesmo, quase em frente à casa de Exu e, de imediato, verifiquei as cores de minha roupa, mesmo sabendo que não costumava usar cores escuras ou fortes para ir aos encontros com o grupo. Contudo, naquele dia tinha uma razão especial para me preocupar, pois havia *yawôs* recolhidos na Casa. Passei por alguns filhos-de-santo da casa que estavam varrendo as escadarias, cumprimentei os dois rapazes e segui para o ateliê, a sala onde ocorre a produção. A cena me fez lembrar o quanto é gostoso esse processo de iniciação e me peguei saudosa de minha Casa, da minha rotina religiosa.

Ao chegar na sala já encontro as mulheres a todo vapor em seus processos de produção. As cumprimento e abraço algumas delas, pois não as via desde a confraternização de fim de ano anterior. Depois disso, bebi uma água e me sentei, como de costume, com meu caderninho

³² Paó é uma batida de palmas, numa sequência particular, presente em diversos momentos ritualísticos.

³³ Yawôs são aqueles que estão no primeiro grau da iniciação religiosa.

³⁴ Pessoa mais velha.

e um par de olhos e ouvidos atentos. Nesse dia havia nove mulheres: Lavanda e Jasmim costuravam um camisú branco, Girassol uma calça masculina, Jenipapo um ojá e pano da costa, Sabugueiro e Camolina um pano da costa, Alfazema uma peça sua que não consegui identificar. Botão de ouro e Carqueja conversavam sobre a proximidade das festas populares e a possibilidade de conseguir ganhar um dinheiro extra, na condição de quituteira, no caso de Botão de ouro.

Em seguida, Camomila, que raramente aparecia nos encontros, levantou-se, passa ferro na peça finalizada e procura um local para guardá-la. Depois tira de uma sacola um tecido branco (renda) e uma bata azul turquesa, solicitando a Carqueja orientação para o corte da peça. Carqueja pega a tesoura e com uma desenvoltura invejável faz o corte da peça, explicando a Camomila como ela poderia aproveitar ainda mais o tecido, os detalhes em bordado. Alfazema, atenta às orientações também passa a elogiar a agilidade e percepção de Carqueja, exclamando “um dia eu chego nesse nível”. Camomila então complementa: “ela olha para o tecido e já consegue ver o que é melhor fazer para aproveitar”. Ouvindo, Carqueja exclama que essa percepção vem com a experiência.

Essa é Ekedí Carqueja, uma mulher ativa, costureira desde os 14 anos de idade, que acompanha e ensina às mulheres o ofício da costura de vestimentas tradicionais desde os primeiros projetos sociais da Casa de Oxumarê. Durante todos os dias que acompanhei o Omim Lolá, ela seguia a mesma rotina de abrir a sala e organizar a produção do dia, conferindo as peças que precisavam de ajustes e cortando, por vezes, peças novas. Essas peças eram sempre direcionadas às mulheres, levando em consideração suas habilidades. Além disso, presenciei diversos momentos em que Carqueja explicou e cortou peças particulares das mulheres e orientou como limpar e usar cuidadosamente as máquinas de costura e até manutenção básica das máquinas de costura. Sobre seus afazeres no Omim Lolá, Carqueja explicava:

Eu faço assim: corto as peças assim que chego e vou distribuindo para elas costurarem. Quando é alguém que já domina mais a costura, eu passo uma saia, um camisú, ou então pano de cabeça. Corto um conjunto todo e distribuo ele entre elas. Uma pega o calçolão, outra o camisú, outra a bata masculina e assim vai. Quando elas não terminam a peça naquele dia, elas guardam num saco e escrevem o nome. Aí no outro dia, elas continuam aquela mesma peça. Tem um caderno que anoto as peças terminadas, mas nem sempre eu escrevo lá. Então é assim, primeiro as peças da casa e depois as peças delas (Diário de campo, dia 30 de janeiro de 2019).

4.1.3 A secretária Colônia

Certa vez cheguei um pouco mais cedo e me dirigi à sala onde normalmente encontrava Colônia, uma espécie de escritório, com mesas do tipo birô e armários diversos. Nos fundos havia um salão com outras mesas menores, muito provavelmente utilizadas no período em que a Casa de Oxumarê desenvolveu cursos de iniciação à informática. Nas paredes cartazes de atividades já realizadas e calendário das atividades religiosas do terreiro. Ali ela ficava quase todos os dias, dava expediente duas ou três vezes na semana e se debruçava nas demandas dos projetos sociais da Casa de Oxumarê e da sociedade civil criada pelo terreiro para manter as ações sociais. Diversos momentos compartilhamos sobre editais públicos abertos e da sua trajetória, nos oito anos trabalhando na Casa de Oxumarê.

Nesse dia, Colônia compartilhou comigo sobre as dificuldades de trabalhar com projetos sociais, do trabalho quase sempre solitário e de pouco reconhecimento. Sua fala, que mais parecia uma despedida, foi de agradecimento ao terreiro pela experiência com o trabalho desenvolvido, mas também de preocupação. Com o término de mais um projeto, a Casa ficaria sem condições de manter sua ajuda de custo e, prevendo tempos difíceis, ela começava a procurar possibilidades, alternativas para seu sustento.

Todos os dias que havia encontro do Omim Lolá, Colônia passava para cumprimentar as mulheres, saber como estavam as coisas. Sua presença era mais frequente no período de execução dos projetos, com listas de presença para assinar e registro fotográfico, essenciais para o processo de prestação de contas com financiadores. Quase sempre com fisionomia cansada, ela conversava sobre situações do cotidiano e incentivava as mulheres nas suas tarefas. Colônia foi uma das mobilizadoras do projeto “Desatando nós”, de que tratarei posteriormente. Ela também organizou e animou as mulheres a participarem de momentos de confraternização realizados com o grupo: atividade alusiva ao dia das mães, São João e confraternização natalina de 2018. Essas atividades eram de grande relevância para fortalecimento e integração das mulheres, que participavam ativamente desses momentos de descontração.

Colônia, como anunciado por ela, encerrou suas atividades com a Casa de Oxumarê poucos meses após finalização do projeto “Costurando e Bordando Cidadania”, da SEPROMI, que se deu em fevereiro de 2018. Mesmo ausente da rotina do terreiro, ela foi uma das articuladoras para instalação do projeto seguinte “Desatando nós”, sua última atuação direta junto ao Omim Lolá.

4.1.4 A professora Botão de Ouro

Botão de Ouro é uma mulher jovem, negra, baiana de acarajé e artesã. Ela entrou no Omim Lolá durante a execução do projeto da SEPPIR, nas aulas de corte e costura para iniciantes. Seu desejo era aprender o ofício. Costurando, ela ampliaria seu potencial produtivo de artesanato. Ao contrário da maioria das integrantes do Omim Lolá, Botão de Ouro não é adepta do candomblé. Muito comunicativa, ela sempre está em companhia de Canela. As duas moram próximo, frequentam alguns cursos juntas e compartilham do mesmo interesse de atuar no ramo do artesanato. Em diversos momentos elas estão juntas, conversando sobre algum acontecimento no bairro ou das festas às que foram juntas. Certo dia encontrei Botão de Ouro ainda nas escadas de acesso pela Avenida Vasco da Gama (é sempre bom ter uma companhia para subir os mais de 100 degraus). Ela trajava um vestido amarelo gema com uma pintura de um rosto de mulher negra na frente. Comentei sobre o vestido e, orgulhosa, respondeu que ela mesma tinha pintado.

Pude me aproximar um pouco mais de Botão de Ouro durante o evento de finalização do projeto, momento em que ela comentou ter me conhecido durante uma atividade realizada sobre economia solidária num terreiro em Portão, Lauro de Freitas. Foi sobre isso que conversamos outro dia, quando ela compartilhou comigo o que tinha aprendido naquele momento. Também me contou como tinha ido se aperfeiçoando cada vez mais na pintura, que é o que ela gosta de fazer. A costura apareceu como algo complementar, pois sem ter máquina em casa e sem dominar muito bem a técnica, tinha por vezes tido que terceirizar esse serviço. Por esse motivo veio para o curso de costura e se manteve no grupo, para se aprimorar ainda mais e para fazer amizades. Durante o mês de abril, as mulheres estavam se mobilizando para fazer uma atividade do dia das mães, mas não paravam de falar sobre um curso de pintura em tecido. Botão de ouro tem habilidade para pintura em tecido, já ministrava aulas às quartas-feiras pela manhã para mulheres idosas na sua comunidade (Nordeste de Amaralina) e, aquele dia, tinha se oferecido para dar as aulas, gratuitamente, para as mulheres do Omim Lolá, na quarta à tarde. Dessa conversa, da vontade de aprender a pintar em tecido e da disponibilidade em compartilhar os conhecimentos, nascia o projeto “Desatando nós”.

4.2 O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO OMIM LOLÁ

Cheguei ao terreiro antes do previsto e, ao chegar, percebi que a sala ainda se encontrava fechada. Sentada numa cadeira de plástico estava Jasmim, também aguardando. Jasmim é uma mulher negra, de quase 40 anos que sempre me despertou curiosidade pelo seu jeito pacato, silencioso. Quase não falava e, quando isso acontecia, era direta e de poucas palavras, tinha guardado um leve sorriso no rosto e gostava de andar sempre muito bem vestida, com colares coloridos. Ela estava desempregada havia certo tempo e entrou no grupo com desejo de aprender o ofício e costurar inicialmente peças para ela. Contudo, sua intenção era que, se desse certo, começaria a costurar para outras pessoas também. Ela chegou ao grupo por intermédio de sua amiga e vizinha Girassol; Girassol tinha chegado via divulgação do projeto “Costurando e Bordando Cidadania” e as duas moram no entorno do terreiro. No instante em que chegaram outras mulheres com as chaves para abrir a sala, eu aproveitei para atender o telefone. Era Colônia perguntando-me se já havia chegado ao terreiro e para se certificar qual sabor de suco poderia levar para o lanche daquele dia. Colônia não é candomblé, mas sabia que algumas filhas-de-santo tinham interditos à algumas frutas. Nesse momento sugeri frutas mais simples que não causasse problemas a nenhuma delas e terminamos por definir que o suco seria de laranja.

O Omim Lolá se propõe confeccionar peças de uso nos rituais e no cotidiano das casas de candomblé. As peças produzidas cotidianamente pelas mulheres do Omim Lolá são as roupas de “ração masculinas e femininas”. As roupas de ração são vestimentas indispensáveis para qualquer praticante do candomblé, confeccionada com tecido firme, quase sempre tricoline de algodão na cor branca. A roupa de ração masculina produzida pelo grupo é composta por uma bata e calça com bolsos. Já a roupa de ração feminina é composta de um camisú, calçolão – calça simples que se encerra um pouco abaixo do joelho –, saia rodada e um ojá.

Foto 5 - Roupas de ração feminina confeccionada pelo Omim Lolá. Casa de Oxumarê.



Fonte: Da autora

Foto 6 - Roupas de ração masculina produzida pelo Omim Lolá. Casa de Oxumarê.



Fonte: Da autora

Durante minha permanência no grupo identifiquei a existência de uma rotina para produção, especialmente da costura. Ao chegar, Carqueja abre todas as portas e janelas do espaço e com seu molho de chaves vai até o armário de aço que está no canto esquerdo da sala. Dele retira alguns sacos com roupas inacabadas, uma caixa organizadora com retalhos, tesouras, agulhas e diversos outros aviamentos, deixando-os dispostos em cima da mesa de corte – uma mesa grande – localizada no centro da sala. Logo acende as luzes e ventiladores. A partir daí ela confere todo o material e, ao identificar a necessidade de produção de nova peça, começa seu corte, de forma habilidosa e ágil: a tesoura logo dá forma aos tecidos brancos, quase sempre sem a necessidade de moldes ou desenho.

O silêncio na sala logo é quebrado com a chegada das mulheres, cada uma no seu tempo e de sua forma. Algumas mais quietas apenas se queixam do cansaço provocado pela subida das escadarias ou do calor que faz naquele dia. Outras, mais expansivas, já disparam alguma graça dali mesmo, da porta de entrada, provocando algumas gargalhadas das demais companheiras. Nesse dia tem oito mulheres presentes. Carqueja entrega uma saia de ração branca inacabada para Botão de Ouro que promete finalizar em seguida, pois havia dias que estava com a peça, mas ainda precisava pegar o jeito de fazer a bendita “prega palito”. Canela é a segunda a chegar, se queixando do cansaço e indo direto beber um copo d’água e se sentar para recompor-se da subida. Carqueja lhe entrega um pedaço de tecido retangular recém cortado para fazer um *ojá*. Lavanda recebeu o corte de um conjunto completo de roupa de ração masculina, calça e bata. Sabugueiro um corte quadrado de tecido para treinar coordenação motora na máquina reta. Malva, a mais falante do dia, recebeu uma saia de ração também para finalizar. Jasmim se dedicava a costurar uma saia pessoal, num tecido bastante colorido; esse dia ela ficaria toda a manhã empenhada em costurar sua saia rodada. Alfazema finalizava uma peça sua, uma bata amarela, e Caiçara recebeu um camisú, uma bata feminina, para finalizar, da qual também relatou dificuldade e logo recebeu orientação de Carqueja.

A produção quase sempre era acompanhada de alguma conversa sobre festas religiosas, situações ocorridas onde o Orixá demonstrou sua força e amor ao livrar de alguma situação perigosa. Quase sempre as mulheres mais velhas, em idade de santo [o que significa isso], dominavam a fala. Nesse dia não foi diferente. Por volta das 10:00 horas sempre havia uma parada da produção para o lanche que, no período de execução do projeto, era organizado por Colônia e, ao finalizar, Akokô mandava algum filho-da-casa levar o lanche que era sempre variado. O lanche acontecia ali mesmo na sala, mas algumas mulheres também saíam para a área da frente, mais arejada. Esse momento quase sempre era utilizado por Colônia para fazer algum comunicado sobre o curso ou passar a lista de presença do dia para coleta de assinaturas.

No retorno do lanche, algumas mulheres voltavam ao processo de produção e aquelas que já tivessem concluído entregavam a Carqueja, que fazia a conferência e acabamento. Nesse momento algumas delas também pegavam peças particulares para confeccionar com o suporte de Carqueja que tirava dúvidas, fazia moldes e cortava diversas peças, sempre explicando para que elas aprendessem e desenvolvessem habilidade do corte, aparentemente principal dúvida das mulheres.

A produção do dia finalizava quase sempre às 11:00 horas da manhã, com a entrega das peças confeccionadas, que eram postas em sacos com o nome da costureira escrito com caneta e depois guardado no armário de aço. Algumas vezes Lavanda ficava um pouco mais na sala. O fato dela morar no terreiro lhe dava mais liberdade para isso e, em diversos momentos, ela permaneceu até 12 horas na sala, costurando peças particulares para ela ou para irmãos-de-santo. Algumas vezes eu a acompanhei, fechávamos as janelas e portas e subíamos até o barracão principal com o molho de chaves e as bandejas do lanche.

Ao acompanhar esse processo de produção, percebi que cada peça é confeccionada por uma única pessoa, pois quem começa uma peça deve finalizá-la, facilitando também o controle da produção (assumido por Carqueja). Cada mulher leva um tempo diferente para finalizar uma peça, sendo a roupa de razão feminina aquela que demanda mais tempo para corte e costura, devido à quantidade de peças e à sua complexidade. Dessa maneira, o processo de produção do Omim Lolá se assemelha aqueles realizados por outros empreendimentos da mesma categoria de costura, no que tange à sua organização, se diferenciando, contudo, na sua particularidade, ou seja, nos valores e princípios vivenciados no grupo.

4.2.1 A sala do projeto – O ateliê

O Omim Lolá possuía uma rotina de encontros semanais, dias de segunda e quarta-feira, mesmo na ausência de projetos. O ateliê, denominado pelas mulheres de “sala do projeto”, fica localizado à esquerda de quem entra no terreiro pela Avenida Vasco da Gama, próximo à casa de Exu. Ele é composto por uma sala, onde estão dispostas as máquinas de costura, um quarto onde ficam guardados alguns insumos e materiais diversos, funcionando também como uma despensa, uma cozinha americana e um banheiro. Ao todo, o espaço possui aproximadamente 18m². As máquinas de costura utilizadas pelo grupo foram adquiridas através dos projetos sociais, a maioria de parcerias governamentais. Na sala do Omim Lolá existem aproximadamente 10 máquinas de costura, destas, três máquinas do tipo overlock responsáveis

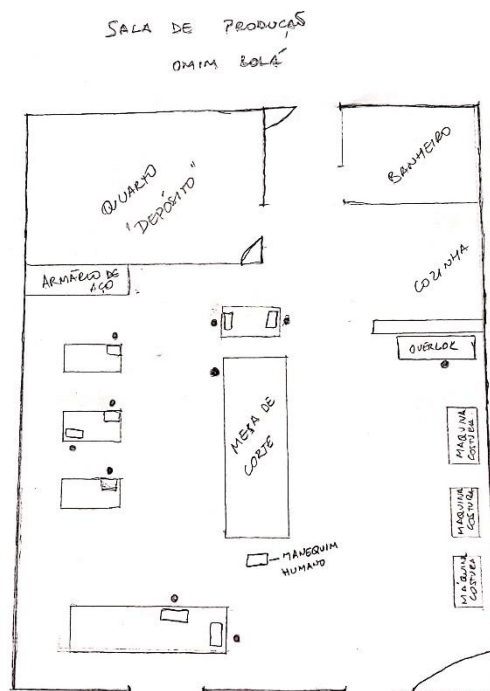
pelo acabamento das bordas dos tecidos, evitando assim que desfiem, e as demais são máquinas domésticas e/ou semi-industrial.

Após acompanhar a distribuição das tarefas do dia, sempre feita por Carqueja, passei a observar curiosa as descobertas feitas pelas mulheres de umas peças compradas pela Internet, para ajudar na lida da costura. Caiçara, sempre muito comunicativa e desenvolta com as tecnologias, tomou a responsabilidade para si de pesquisar na Internet e explicar para as demais a função de cada peça. Em seguida resolvi fazer o rascunho de um croqui, um desenho do ateliê, ou “sala do projeto” como elas chamam. Enquanto rabiscava, confirmando a quantidade de mesas e máquinas dispostas, percebi que estava sendo observada atentamente por Sabugueiro. Depois de alguns segundos, ela se aproximou e me perguntou o que estava fazendo, respondi que estava desenhando a sala para o meu trabalho. Ela olhou meus rabiscos e logo exclamou que faltava um armário. Agradei a ajuda e de imediato fiz o armário para que ela aprovasse minha empreitada. “Agora sim”, ela respondeu.

Sabugueiro é uma senhora de aparentemente 50 anos, negra, solteira, mora com irmã e é ekeledi de outra casa ali mesmo, no Engenho Velho da Federação. Ao que parece, Sabugueiro tem algum distúrbio que afeta sua cognição, pois muitos momentos ela apresentava dificuldades fortes para desempenhar funções simples, mesmo com orientação constante da professora e de outras mulheres do grupo. Apesar de não se falar abertamente sobre o caso, as outras mulheres sempre a tratavam com muito respeito e cuidado, sem exigir muito dela. Carqueja, ciente de suas limitações de coordenação motora e dificuldades de concentração, sempre demandava atividades simples.

A sala não é de uso exclusivo do Omim Lolá, sendo desmontada, como elas falam, no período de maior movimento no terreiro, momento no qual os encontros são paralisados e o espaço serve de dormitório para filhas e filhos-de-santo da Casa, especialmente aqueles que moram fora do estado da Bahia. Carqueja ressaltou sobre esse espaço que ele foi adaptado para funcionamento das aulas, visto que o ateliê funcionava anteriormente em frente à fonte de Oxumarê. A mudança de espaço se deu em virtude de um desabamento de terra ocorrido durante as fortes chuvas do ano de 2012, que atingiu o antigo ateliê, destruindo parte de sua estrutura e alguns equipamentos.

Figura 4 – Sala de produção do Omim Lolá.



Fonte: Da autora

4.3 ESTRATÉGIAS DE COMERCIALIZAÇÃO DO OMIM LOLÁ

Em algumas conversas sobre as estratégias de venda que pude participar com Carqueja e Colônia ficou entendido que todas as peças confeccionadas pelas mulheres seriam entregues para Akokô e seria dele a responsabilidade pela venda e o repasse dos valores devidos. Sobre esse assunto, pude presenciar alguns momentos de conflito em decorrência de atrasos, falta de repasse, falta de prestação de contas às mulheres. Um deles foi da turma de bordado³⁵. Certa feita, uma das mulheres questionou a ekedi sobre repasse de valor de uma peça anteriormente confeccionada, já que ela tinha conhecimento de que a peça em bordado havia sido vendida, mas ainda não havia recebido nada. A resposta dada no momento foi que era Akokô quem tinha a responsabilidade das vendas e que ela deveria tratar diretamente com ele.

Em outro momento, em tom de descontração, pude presenciar outras mulheres conversando sobre a falta de repasse de um valor devido, referente à produção de saias estampadas no fim do ano a pedido de Akokô. Nessa ocasião, teria sido acordado o repasse de

³⁵ A turma de bordado paralisou suas atividades após término da execução do projeto “Costurando e bordando cidadania”, patrocinado pela SEPRMI.

R\$ 50,00 para cada mulher. Elas riam sobre o fato e a mesma resposta foi dada por Carqueja: que a responsabilidade estaria com Akokô e que elas deveriam questioná-lo sobre a situação. Durante minha permanência no grupo não foi possível identificar qual seria o formato desse repasse, quais eram as regras definidas e os valores estipulados. As mulheres não sabiam precisar, quando questionadas, qual valor ganhariam, quando e como seria esse repasse. Na situação das saias, o que parecia ter sido combinado era que o valor do repasse seria por dia trabalhado. Não me foi possível saber dos detalhes e acordos em outras situações.

Na conversa que tive com Akokô, pude tratar sobre sua percepção do grupo, sobre a produção e comercialização das peças confeccionadas. Sobre a produção, ele afirmou que se o grupo funcionar os dois dias na semana chega a finalizar 30 peças por mês, entre conjuntos de razão femininos e masculinos. A mesma precisão de resposta não veio quando o questionamento se deu sobre as vendas, sobre o faturamento mensal e repasse de valores às mulheres. Akokô disse não saber qual é o faturamento mensal, quantas peças em média são vendidas por mês, mas respondeu que os valores faturados com os produtos do Omim Lolá são revertidos para manutenção da atividade, compra de insumos (tecidos, aviamentos diversos), compra de lanche para os dias de produção e pagamento de ajuda de custo a Carqueja. Ao ser questionado se existia algum registro ou anotações sobre esse faturamento ou se havia rotina de prestação de contas, Akokô apenas respondeu que não, passando a tratar das dificuldades encontradas pela Casa para a manutenção do grupo.

Sobre as dificuldades, ele ressaltou que as peças apenas são vendidas na loja que fica no terreiro, com isso as saídas são baixas, só têm saída quando há alguma atividade religiosa e a pessoa não possui roupa adequada. Esse cenário melhoraria um pouco no período de festas, quando a Casa fica mais movimentada, com pessoas de diversos estados. Na sua opinião, se houvesse um local para venda fora das dependências do terreiro, talvez alavancasse as saídas.

Em linhas gerais, podem-se identificar duas estratégias de comercialização do Omim Lolá: a primeira delas é a venda na loja, onde ficam dispostos os produtos confeccionados pelas mulheres; nesse local também ficam expostas peças de outros filhos-de-santo do terreiro e produtos adquiridos pelo Pai-de-santo e postas para revenda. A segunda estratégia é a realização de feiras, como as já realizadas pelo movimento de economia solidária, onde são convidados outros expositores. Essa última estratégia ocorre de forma mais esporádica e o grupo não tem participado de feiras promovidas por outras organizações, o que poderia trazer maior faturamento. Cabe salientar que, mesmo não sendo uma estratégia de venda adotada pelo coletivo, algumas mulheres que integram o grupo também produzem sob encomenda. Em alguns momentos pude identificar que algumas mulheres, aquelas com maior experiência, já

possuem uma clientela própria para confecção de roupas, nem sempre relacionadas ao que é produzido pelo grupo. Essa prática também é identificada em outros coletivos de costura e muito presente nas iniciativas de rede de comercialização de economia solidária.

4.3.1 A loja

Ainda durante o trabalho de acompanhamento realizado ao Omim Lolá, enquanto técnica do CESOL, pude acompanhar o processo de instalação de um espaço fixo de comercialização. Havia um desejo de instalar um local permanente nas dependências da Casa de Oxumarê, demanda apresentada por Akokô, que via uma possibilidade de escoar os produtos confeccionados pelo grupo, tendo como clientela principal os visitantes e clientes da Casa de Oxumarê. Durante assessoria realizada naquela época avaliou-se a viabilidade em montar esse espaço para vendas e orientou-se também sobre alguns produtos, como suvenires (*ecobags*, chaveiros e canetas, entre outros), que levassem a marca do terreiro e pudessem gerar renda para as pessoas envolvidas. A loja foi instalada no dia 10 de outubro de 2016, com suporte do CESOL. Assim como a “sala do projeto” (o ateliê), a loja também podia ser desmontada nos períodos de grande movimentação na Casa, diante do calendário religioso anual, mais intenso nos meses de janeiro, março e agosto. O mês de agosto é o principal da Casa, quando é realizada a festa para Oxumarê.

Foto 7 – Loja Omim Lolá, em 10/10/2016. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

Ao entrar no terreiro pelo acesso do Engenho Velho da Federação, do lado direito antes do barracão principal, há um portão azul que dá acesso à diversos quartos. O primeiro deles do lado esquerdo e medindo aproximadamente 5m², está a loja. Ainda do lado de fora é possível ver um *banner* institucional, com informações sobre a Casa de Oxumarê. Apenas uma janela aberta dá pistas de que naquele espaço tem produtos à venda, em um dia normal de funcionamento.

Passado algum tempo da inauguração, tive acesso à loja no evento de finalização do projeto “Costurando e Bordando Cidadania”, em fevereiro de 2018. Akokô pediu para que eu pegasse as peças separadas por ele, que seriam postas para exposição, e vendesse no dia do evento. Entrando na loja percebi que algumas coisas já estavam diferentes desde minha última visita. Ao entrar, do lado esquerdo, havia agora um armário de duas portas, com chaves, onde estavam guardados produtos, conjuntos de roupas de ração feminina e masculina, todas brancas e de diversos tamanhos, embaladas em saco plástico transparente. Também havia peças em bordado, essas em pequeno número, pois são produzidas apenas sob encomenda. Onde antes havia uma arara com as peças de roupas, agora havia dois manequins, com roupas e indumentárias coloridas, demonstrando a variedade de produtos. Tudo com muitas cores.

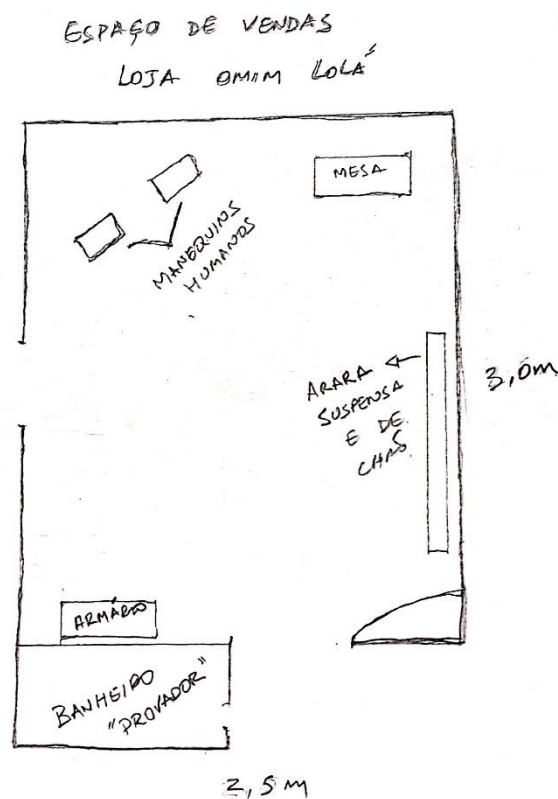
Em comparação ao espaço que conheci em 2016, a loja do Omim Lolá estava melhor estruturada, organizada, possuía uma diversidade de produtos, assim como era o desejo apresentado anteriormente. Contudo, durante o período que estive desenvolvendo minha pesquisa não cheguei a presenciar a loja em funcionamento pleno. Em conversas que tive, uma das dificuldades apontadas ainda era a ausência de uma pessoa com habilidade para vendas que pudesse se responsabilizar pela comercialização dos produtos.

Se não pude acompanhar o funcionamento da loja do Omim Lolá, presenciei outros momentos de comercialização no terreiro. Certo dia acompanhei a visita de um grupo de cinco turistas alemães. Data, horário e valores combinados antecipadamente com Akokô, era a primeira vez que acompanhava mais de perto uma ação de visitação ao terreiro. Posteriormente articulei e acompanhei a visita de um grupo de estudantes da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. O grupo foi recepcionado por um dos filhos-de-santo da Casa, que falava muito bem inglês. O anfitrião e guia apresentou as estruturas do terreiro. Algumas falas explicativas sobre candomblé e da história da Casa de Oxumarê foram dadas. A visita finalizou na parte interna do terreiro, numa antessala, ao lado do barracão principal, entre a cozinha e a casa do Pai de Santo. Uma das ekedis serve aos visitantes algumas comidas típicas (bolinho de estudante e mugunzá), explicando do que eram feitas. Nesse momento, outra filha-de-santo da Casa se aproximou do grupo, mostrou alguns produtos dispostos numa pequena vitrine, fios de conta,

livros sobre a história do terreiro, e outros *souvenir* que lá estavam para venda, direcionados aos visitantes e turistas.

Encontrei esse mesmo tipo de venda durante a visita do grupo de estudantes de ciências sociais da UEPB. Na mesma antessala, os professores responsáveis pela turma de aproximadamente 30 alunos, foram apresentados ao material disposto na vitrine. Ao contrário do ocorrido na visita anterior, nessa houve a concretização da venda, um livro sobre a história do terreiro, repassados a outra filha-de-santo, a mesma que havia abordado o grupo de turistas alemães.

Figura 5 – Espaço de vendas do Omim Lolá.



Fonte: Produção própria.

4.3.2 A Feira do Omim Lolá

A feira de economia solidária realizada pela Casa de Oxumarê em fevereiro de 2018 foi organizada especialmente para marcar o término do projeto social, financiado pela SEPROMI, intitulado “Costurando e Bordando Cidadania”. Conforme combinado com Akokô, dirigi-me ao terreiro na intenção de participar da reunião de planejamento para o evento. Nele foram definidas data, estratégias de divulgação, programação da feira, instituições convidadas,

responsabilidades e a realização de uma feira de comercialização dos produtos confeccionados pelo grupo. Outras feiras já tinham sido realizadas pela Casa de Oxumarê, algumas com o suporte do CESOL, em anos anteriores. Nesse evento de finalização do projeto e com minha participação na reunião de preparação dele, ficou evidenciado que, naquele instante, além de pesquisadora, estava sendo acionada enquanto especialista na temática de economia solidária – especialmente porque, enquanto técnica social do CESOL, pude contribuir na realização de outros eventos, feiras de economia solidária de matriz africana.

Ao chegar para a reunião encontrei algumas mulheres sentadas na esteira cortando quiabos, na lateral do terreiro, em frente à Casa de Omolu, o que me fez lembrar que era quarta-feira, dia de rezar o Amalá³⁶ de Xangô. Esta cerimônia religiosa interna é realizada sempre as quartas-feiras, na Casa de Oxumarê. Sentei-me no chão e vi Akokô passar. Após as trocas de bênçãos, ele me pede para procurar Colônia e já começar a conversa com ela, enquanto ele termina os afazeres do Amalá.

Resolvemos sentar na calçada em frente ao espaço onde ficaria a loja. A conversa com Colônia começa em tom de desabafo, ela falando do seu cansaço em assumir quase tudo sozinha e de todo o trabalho desenvolvido em quase oito anos no terreiro, diversas atividades e projetos sociais. Colônia possuía vasto conhecimento sobre a área e a todo instante repetia que aprendeu muito com a oportunidade dada. Oportunidade e solidariedade, foi o que mais se apresentou naquela conversa inicial. Em seguida passamos a trocar algumas ideias sobre o projeto e o evento de encerramento. Ela começou a falar sobre o que havia pensado em fazer: roda de conversa sobre empreendedorismo, exposição de produtos, desfile com algumas peças produzidas nos cursos e um *coffe break* para encerrar. Apesar de usar um termo americanizado, ela sabia bem o que seria servido nesse *coffe break*, pois logo disparou que não queria nada de salgados e coisas finas: serviriam bolinho de estudante, mugunzá, abará, acarajé e outros quitutes pertencentes ao cotidiano de diversos terreiros de candomblé. Com isso, ela também afirmava que no projeto havia recursos para isso, pois havia reservado uma parte dos recursos para compra dos materiais e pagar uma pessoa do próprio terreiro para produzir.

Tempos depois chegou Akokô e questionou o que havia sido definido. Colônia prontamente apresentou a programação e ele quis saber quais secretarias seriam convidadas para a mesa de abertura, listando assim as principais secretarias parceiras da Casa: SEPROMI, SETRE e SPM. Enquanto isso, Colônia escrevia todos esses nomes no cantinho da folha de seu caderno inseparável. Ao tratar da feira, Akokô me pede que convide artesãos com produtos

³⁶ Amalá é uma comida sagrada, servida para o orixá Xangô

diversos e expressa o desejo de conhecer alguém que produza velas, pois gostaria de incluir esse novo produto na venda da loja fazendo parceria com algum terreiro. Lembra também da existência de produtos confeccionados pelas alunas que poderiam ser vendidos no dia do evento. Antes mesmo de que finalizasse ou questionasse algo, ele começa a falar pelo celular com algumas pessoas, enviando diversas mensagens de áudio sobre o Amalá e o evento para, ao que parecia, filhos-de-santo da casa. A frase final era sempre a mesma, fazendo uso de sua autoridade e dizendo aos filhos e filhas-de-santo que todos precisavam comparecer e que deviam chegar cedo para ajudar a organizar as coisas.

O questionamento feito por Akokô sobre o convite às secretarias de estado reforçava a percepção, por parte do terreiro, da importância de visibilizar e fortalecer as parcerias institucionais já efetivas e de relevância para manutenção das atividades sociais do terreiro. Além disso, Akokô também sabia que realizar um desfile com as peças confeccionadas era uma forma de prestar contas dos recursos recebidos. Também seria uma possibilidade de gerar renda com a comercialização dos produtos e pela integração com outros empreendimentos, trocando saberes e estabelecendo outras parcerias.

O encerramento do “Projeto Costurando e Bordando Cidadania” foi feito por meio de uma feira com os produtos do grupo. Após passar pelo ateliê e conversar com Colônia sobre os últimos ajustes na programação, subi para o barracão em companhia de uma ekedi da Casa. Ao chegar ao barracão encontrei alguns filhos-de-santo armando barracas de ferro que seriam utilizadas para a exposição do material do projeto e do terreiro. Akokô nos viu enquanto orientava algo com relação às mesas e as cadeiras e ordenava a alguns filhos-de-santo pegá-las na “sala da informática”. Depois cumprimentou a ekedi Jaborandi, que logo ressalta: “eu disse que chegaria a tempo de ajudar nas coisas”. Também fui cumprimentada por ele e a continuação explica: “estou mandando os meninos deixar as mesas aqui na frente, a senhora assume a organização do pessoal?”.

Como havia ficado com a responsabilidade de contribuir da organização da feira de produtos, logo começo a aprontar os espaços enquanto percebo que expositores já começavam a chegar. Havia convidado cinco expositores com produtos diversificados em artesanato, vestimentas, plantas, sabonetes, bolsas e acessórios e utensílios para o lar, alguns deles direcionados para os adeptos das religiões afro-brasileiras e outros para público em geral. Ao tempo que ia recepcionando e orientando os expositores, percebi a chegada de algumas alunas dos cursos de bordado e costura. Colônia me chamou para perguntar qual seria o melhor lugar para deixar o painel de mensagens – um banner confeccionado por ela, no qual as cursistas poderiam deixar mensagens de agradecimento e incentivo. Pediu-me para escrever também e

foi nesse momento que voltei a recordar que também era uma cursista e também receberia meu certificado naquele dia. Deixei então minha mensagem no painel e voltei à organização da feira.

Os produtos do Omim Lolá ficaram expostos em lugar de destaque, próximos à entrada do barracão, diversas peças confeccionadas a partir da costura e bordado. Akokô pede a algumas pessoas para armarem um manequim à esquerda da entrada principal do barracão e ordena que eke di Jaborandi vista o manequim com peças retiradas da loja. Há muito movimento na Casa, filhos e filhas-de-santo passando para todos os lados, cada um empenhado em alguma tarefa ordenada por Akokô. Enquanto eu organizava os expositores convidados ouvia conversas sobre o que era o evento e quem estaria presente, assim como também relatos sobre situações inusitadas ocorridas numa festa no último fim de semana. No meio disso, uma nova ordem dada por Akokô: “menos ejó³⁷ e mais trabalho”. Todos riram e voltaram a se concentrar nos afazeres.

Aos poucos tudo ficou organizado. Em frente à Casa de Xangô ficaram expostos os materiais do terreiro, organizados pelas eke dis da Casa, em barracas azuis cedidas por algum órgão da prefeitura de Salvador. Nas barracas, além dos produtos do Omim Lolá, ficaram expostos também livros sobre a Casa de Oxumarê e materiais gráficos de atividades e projetos sociais desenvolvidos pelo terreiro, como o folder especialmente confeccionado para aquele momento com informações sobre o projeto. Ei tinha disposto os expositores convidados para participar da feira no espaço em frente ao barracão principal. Eram oito expositores convidados, com produtos como cosméticos, pulseiras, brincos, fios de conta, quadros com imagens de orixás, sabonetes naturais, plantas medicinais, artesanatos e acessórios. Logo fui chamada por duas alunas do curso de costura, que pediram para que mostrasse a bolsa que estava usando, uma *ecobag* de tecido, com a orixá Nanã pintada à mão, pois parecia com algumas peças que elas estavam expondo. Com isso, elas logo entenderam as particularidades da peça, a forma de finalização da alça e ficaram ali mesmo conversando com outra expositora sobre costura e pintura. Enquanto a programação oficial não começava, pude observar a movimentação das pessoas entre as bancas, conversas sobre os produtos e expositores, troca de benção, compra de produtos, troca de contatos e conhecimentos: a feira estava em movimento, como Exu gosta.

Num certo momento, Colônia me chamou do lado e pediu para ir com ela e conversar com algumas expositoras para convidá-las a falar sobre suas experiências, buscando com isso ajudar outras artesãs, as cursistas, incentivando-as e alertando para as dificuldades de empreender. Conversamos com duas pessoas que se dispuseram a falar. Estávamos na conversa com as expositoras quando Akokô se aproximou, interrompendo o diálogo, para perguntar se

³⁷ Ejó é uma palavra para se referir à “fofoca”.

podia me responsabilizar pela venda dos produtos do Omim Lolá, pois, afinal de contas, eu sabia fazer isso, era de confiança e não tinha outra pessoa que pudesse fazer porque ele estava ocupado com outras demandas. Fui direcionada por ele à área dos fundos, onde estavam as ekedis que organizaram os produtos e sabiam dos detalhes.

Lá chegando, encontrei as duas ekedis separando umas peças para o desfile que ocorreria logo mais. Ao questioná-las sobre os produtos e preços, percebi certa inquietude entre elas pela sua discordância com os preços definidos por Akokô. Elas consideravam que os preços eram elevados e receavam que isso influenciasse nas vendas. Porém, nada havia que pudessem fazer porque já estava decidido, deixando em evidência quem decidia sobre o processo de comercialização no Omim Lolá.

Quando chegou a primeira cliente, após uma conversa inicial de apresentação do grupo, a deixei à vontade para olhar as peças. Então ela me questiona sobre o preço de uma saia bordada amarela. Ao verificar em minhas listas que não havia uma descrição da peça, vou em busca de informações com Akokô que me diz para ver com Carqueja. Ela também não sabia o preço de venda, confidenciando-me que o tecido era realmente caro, mas que havia sido doado por alguém e que não era uma peça do Omim Lolá e por isso não estava na lista. Carqueja me sugeriu um valor de R\$300,00, mas o valor acabaria sendo reprovado por Akokô – de acordo com as informações que circularam no encontro seguinte, no grupo. A venda foi concretizada no total de R\$ 380,00. Seria a única venda daquele dia.

O evento começou tendo a ekedi Ira como mestra de cerimônia. Ela convida algumas pessoas para composição de uma mesa política, com representantes da Casa de Oxumarê e de secretarias de estado (SEPROMI, SETRE e SPM), como havia indicado Akokô durante a reunião de preparação. As falas políticas destacavam a importância da parceria entre o terreiro e as secretarias, assim como a relevância dessa ação de valorização da cultura afro-brasileira e da economia solidária. Um ponto de destaque vai para as referências à economia solidária nos discursos dos representantes das secretarias de estado, para quem o Omim Lolá não seria apenas uma iniciativa de economia solidária, mas, sobretudo, de economia solidária de matriz africana porque tornaria realidade valores como a solidariedade, a cooperação e o respeito à natureza.

O desfile aconteceu, com a presença de oito pessoas, filhas e filhos-de-santo da casa, cuidadosamente arrumados pelas ekedis. Elas trajavam produtos confeccionados durante as aulas, peças próprias e de outros expositores da feira. De forma bem-humorada, a mestra de cerimônia chamava cada um e destacava a beleza das peças e a personalidade dos modelos. Finalizado o desfile, chegou o momento da entrega dos certificados. A primeira a ser chamada fui eu, pelo curso de bordado, seguida de todas as mulheres que estavam presentes, dos cursos

4.4 DESATANDO NÓS: OS VALORES E PRINCÍPIOS DO OMIM LOLÁ

Segundo meus interlocutores, o Omim Lolá vai além dos cursos profissionalizantes. Eu tive essa mesma percepção ao acompanhar sua rotina, no curso de bordado e nos encontros com o grupo. O Omim Lolá é, essencialmente o grupo, para além dos projetos financiados. Aquilo que Akokô não soube explicar, porque “quando terminam (os cursos), elas (as mulheres), continuam lá (no grupo)”, Carqueja sintetizou dizendo que “elas (as mulheres) vêm para cá para se distrair”. É sabido que a atividade produtiva exercida por essas mulheres durante os encontros semanais não necessariamente gera retornos financeiros para elas, como ficou sugerido quando descrevi o processo de produção e venda. Sendo assim, resta então entender quais são os valores e princípios que convocam e aglutinam essas mulheres no Omim Lolá. Buscarei explorar isso a partir da descrição do projeto “Desatando nós”, um projeto das mulheres do grupo.

Durante meu período de campo pude compartilhar de alguns momentos de confraternização com as mulheres, atividades pensadas e realizadas por elas³⁸. Participei da atividade de comemoração do Dia das Mães, realizada no dia 16 de maio; da festa de São João, ocorrida no dia 21 de junho; da finalização do projeto “Desatando nós”, no dia 14 de novembro, e da festa de Natal, no dia 20 de dezembro. Em todas essas atividades me chamava a atenção a potência criativa e a iniciativa delas na organização de cada instante, nas tomadas de decisão sobre o que, quando e como fazer esses encontros.

Foto 08 – Festa de São João do Omim Lola, em 21 de junho de 2018. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

³⁸ Todas as atividades que tratarei nesse tópico ocorreram no ano de 2018, na sala onde elas produziam.

Foto 09 – Festa de Natal do Omim Lola, em 20 de dezembro de 2018. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

Na organização do evento do Dia das mães, Colônia me abordou perguntando se eu podia fazer uma fala, uma dinâmica que tratasse da condição de ser mulher e mãe, “quase todas são mães, eu sei, mas queria fazer uma coisa diferente. Chamei minha filha para falar também, seriam vocês duas. Você topa, né? ”. Ela me questionou, ainda na saída da sala de produção. Na programação também estava uma oficina de artesanato para confecção de chaveiro realizada por uma das mulheres do Omim Lolá. Respondi afirmativamente e, no dia da atividade, lá estavam todas elas, arrumadas e sorridentes, compartilhando de mais um momento em grupo, dialogando sobre as conquistas diárias de ser mulher e mãe em uma sociedade que ainda discrimina e subjuga.

Esse evento do Dia das mães foi mais um momento em que pude compartilhar com as mulheres do Omim Lolá, histórias de vida e superação. A dinâmica proposta de confecção dos chaveiros foi acolhida por elas muito rapidamente e, como do comum, entre o alinhavado das agulhas, elas também teciam laços e amizade e companheirismo.

Foto 10 – Confraternização do dia das mães do Omim Lola, em 16 de maio de 2018. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

Foto 11 – Chaveiro confeccionado durante confraternização do dia das mães do Omim Lola, em 16 de maio de 2018. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

Uma das principais mobilizadoras dessa movimentação era Colônia, mas sozinha nada ela faria. Ali todas podiam contribuir de alguma forma e cada uma delas sabia disso. Foi exercitando a auto-gestão, a partilha de saberes, a valorização das pessoas e a cooperação que elas desenvolveram o projeto “Desatando nós”. O projeto surgiu da vontade expressa por algumas mulheres de aprender a pintar e da disponibilidade de uma delas para compartilhar seus conhecimentos. Os encontros ocorriam uma vez por semana, sempre na tarde das quartas-feiras, e teve duração de quatro meses (julho, setembro, outubro e novembro). O nome do projeto foi escolhido por Botão de Ouro fazendo alusão às dificuldades enfrentadas nas jornadas de vida. Sobre o que levou a escolher esse nome, Botão de ouro relatou:

O nome do projeto significa justamente isso. Desatando os nós que temos nas nossas vidas. Quando dizemos que não conseguiremos algo. Nós, no coletivo, juntamente com a força de vontade, podemos ser o que a gente quiser ser. Podemos mudar. Compreender o impossível. (Diário de campo, 30 de janeiro de 2019).

Malva era uma das mulheres que sempre perguntava sobre um curso de pintura, ela parecia bem animada para aprender a pintar. Na semana anterior, Botão de Ouro tinha trazido uns panos de prato, pintados por ela, para vender. Esta era uma prática comum, inclusive, vez ou outra elas divulgavam seus trabalhos, revendiam catálogos, vendiam, trocavam e compravam no grupo. Os panos de prato dessa semana eram com rostos de mulheres negras que remetiam às *Yabás* (Naná, Oxum, Iemanjá e Yansã), o que despertou ainda mais o interesse pelo curso. A ideia de um curso de pintura já havia surgido em outros momentos, mas ainda não tinha gerado encaminhamentos concretos. Esse dia Malva se aproximou de Colônia e Botão de Ouro e começou a falar dos detalhes, cada uma foi expondo sua opinião, sugerindo, discordando; outras mulheres também foram se aproximando e participando.

Meu primeiro movimento foi de querer contribuir, sistematizando a ideia. Porém, imediatamente entendi que aquele momento era delas: eram elas que estavam desatando seus próprios nós. Malva se responsabilizou em falar com Akokô para utilizar o espaço do terreiro, o mesmo em que o grupo já se encontrava. Botão de Ouro faria a lista de materiais necessários para o curso. Colônia ficou responsável por levantar os custos dos insumos enquanto Lavanda disse que buscaria saber quem mais tinha interesse em fazer as aulas. A lista de materiais foi divulgada inicialmente pelo grupo de *WhatsApp* e na aula seguinte só se falava dela. Ela consistia de 17 itens: pincéis de vários tamanhos, tintas variadas, álcool em gel, termolina, papel carbono, garrafa pet, cola, lápis 6B, uma base em madeira e produtos para serem pintados

(tapete, pano de prato, camiseta e toalha). Uma das definições do grupo foi de que cada participante adquirisse seu material, que custava em torno de R\$ 30,00. Durante alguns encontros da costura, as mulheres conversavam sobre a compra do material, acompanhavam coletivamente quem já havia resolvido, quem estava com dificuldade, quem tinha se interessado em participar, e, aos poucos, elas mesmas iam desatando os nós (as dificuldades) para começar as aulas de pintura tão esperadas. O processo de organização, definição e compra de materiais durou aproximadamente dois meses.

As aulas de pintura iniciaram, para alegria de todas. Botão de Ouro passou a apresentar os materiais da lista para as quatro mulheres que haviam comparecido, explicando para que serve cada produto e como ele é utilizado. Apresentou também como seria a metodologia das aulas: elas escolheriam coletivamente quais desenhos seriam ensinados, ao final de cada dia. O ambiente era sempre de grande descontração, conversas sobre situações da vida, casos amorosos e peraltices da infância também invadiam os encontros. Em outros momentos a conversa podia ser mais séria, sobre dores e superações. Sempre havia espaço para a escuta e respeito ao que era compartilhado.

Foto 12 – Mulheres durante aulas de pintura. Projeto Desatando nós, Omim Lolá. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

Durante alguns momentos também identifiquei que os materiais de curso eram compartilhados entre elas, especialmente tintas, pincéis, cola. Elas escolheram pintar alguns

modelos de flores, galinha d'angola, morangos, menina negra e papai noel. Além disso, na primeira aula prática, Botão de Ouro trouxe um laço simples, para assim explicar as técnicas, de menor e maior grau de dificuldade.

Foto 13 – Mulheres durante aulas de pintura. Projeto Desatando nós, Omim Lolá. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

A figura era sempre trazida por Botão de Ouro, normalmente em duas vias. Primeiro era preparada a base para pintura, que consistia em passar cola na tábua, abrir a peça (pano de prato, camisa ou tapete) fixando-a bem na base. Passavam então ao processo de transferir o desenho do papel para a peça (decalcar), com ajuda do papel carbono. Ao finalizar, cada uma escolhia as cores que gostaria de usar e aguardava as orientações de técnicas de pintura, qual pincel usar, como chegar ao tom desejado. Ao fim de cada dia, as mulheres faziam registro da produção e enviavam para o grupo de *WhatsApp*, talvez para que as outras mulheres vissem e se animassem a participar.

Foto 14 – Encerramento do Projeto Desatando nós, Omim Lolá, em 14 de novembro de 2018. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

Foto 15 – Caneca personalizada entregue no encerramento do Projeto Desatando nós, Omim Lolá, em 20 de novembro de 2021. Casa de Oxumarê



Fonte: Da autora

O projeto “Desatando nós” finalizou no mês de novembro, com uma atividade de entrega de certificados e falas de reconhecimento e agradecimento a todas as envolvidas. A atividade de encerramento foi preparada por Colônia, mesmo não trabalhando mais para o terreiro. A impressão que tive, era que Colônia desejava um momento de despedida, de encerrar um ciclo de trabalho, relações de amizade, amadurecimento pessoal. Percebi, com a chegada de Colônia, que ela também era muito querida pelas mulheres do grupo, que expressaram isso em abraços apertados e presentes.

Colônia, por sua vez, confeccionou um brinde para mulheres. Cada uma delas, inclusive eu, ganhou uma caneca personalizada, com o nome do projeto e uma expressão: uma sobe e puxa a outra, referindo-se a solidariedade e sororidade entre as mulheres para superação dos desafios e conquista de novos caminhos. O desatando nós foi uma iniciativa potente das mulheres do Omim Lolá, pensada e executada por elas, no qual a partilha de saberes, a cooperação e solidariedade estavam presentes a todo instante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A racionalidade estabelecida nos terreiros, com seus princípios e valores, aproxima-se mais da economia solidária do que em muitas organizações e práticas. Com esta pesquisa foi possível aferir que um dos princípios mais importantes da economia solidária é a ideia da autogestão. Ela remete à participação horizontal dos trabalhadores e trabalhadoras nos empreendimentos. Contudo, os EES criados no seio das comunidades de terreiro apresentam certas particularidades que, em certa medida, contrariam esse princípio, pois nas religiões afro-brasileiras são valorizados princípios organizativos como a hierarquia. Mesmo considerando a presença da reciprocidade e do trabalho colaborativo dentro desses grupos – o que de certa forma dialoga com as iniciativas solidárias –, pensar essa aparente diferença de princípios é essencial nessa investigação. Por isso, busquei refletir sobre como o grupo Omim Lolá constrói seus entendimentos, como ele desenvolve seus trabalhos dentro da lógica da economia solidária.

Desde que retornei ao Omim Lolá, em virtude dessa pesquisa, compreendi que se fazia necessário uma imersão no grupo. A vivência com cada mulher do grupo tornou ainda mais presente a potência do coletivo, da cooperação, do respeito e da solidariedade. Desde o primeiro instante eu sabia que aquele empreendimento não era apenas mais um dos que acompanhei na minha trajetória como assessora de empreendimentos de economia solidária. Desde a primeira troca de bênçãos entre elas e delas comigo, entendi que aquele era um empreendimento de matriz africana, com valores e princípios próprios.

Essa imersão durou alguns meses e, a partir dela, pude acompanhar o processo de produção um pouco diferenciada daquelas já conhecidas nas iniciativas de economia solidária. Cada peça produzida no Omim Lolá é confeccionada por uma única pessoa, quem começa uma peça deve sempre finalizá-la, no seu tempo e nas suas condições. E o grupo respeita isso, respeita o tempo de cada uma. Essa característica do trabalho neste contexto ganha maior relevo se considerado que o grupo confecciona peças que serão utilizadas por adeptos das religiões afro-brasileiras, roupas masculinas e femininas que possuem graus de complexidade diferentes.

A dimensão do respeito às particularidades, da solidariedade e do reconhecimento da diversidade estava presente a todo instante. Em diferentes momentos pude identificar um cuidado diferenciado a uma das mulheres que aparentemente tem um distúrbio que afeta sua cognição. Muitas vezes vi a professora e as outras mulheres do grupo pararem seus afazeres para colaborar com Sabugueiro. Em outros momentos pude presenciar mulheres dizendo que naquele dia não estava bem para produzir e que queria apenas ficar ali. E elas ficavam, conversavam, interagiam. Reconhecer as pessoas, cooperar, respeitá-las em seus limites e

diversidade também faz parte dos princípios da economia solidária. Sabemos que no mundo do trabalho formal, numa empresa privada ou pública que se preocupa exclusivamente com a produtividade e com o acúmulo de bens e capital, esse cuidado jamais seria levado em consideração.

Se o processo de produção estava pautado no respeito, na cooperação e na solidariedade, a comercialização pautava-se na centralidade e na hierarquia. Durante minha permanência no grupo não foi possível presenciar nenhum momento de repasse de valores pelas peças produzidas e isso é um ponto de tensão permanente no grupo. As mulheres desconhecem esse processo, não há transparência quanto à movimentação financeira nem quanto ao seu destino final, apesar de Akokô relatar que o faturamento se direciona à compra de novos insumos, manutenção das máquinas de costura, pagamento de energia e algumas vezes pagamento de ajuda de custo para Carqueja, a ekedi que acompanha e direciona a produção. Essa falta de transparência no processo de comercialização gerou momentos de conflito e saída de uma das mulheres, aluna de bordado. Diante disso, percebi que as mulheres resignificaram sua expectativa de ganho, criando assim uma forma de lidar com a situação conflituosa. Uma das estratégias encontradas foi de utilizar do espaço de produção, com máquinas de costura de boa qualidade, mesa grande para corte e energia elétrica, para produzir suas próprias peças. Do mesmo modo, levavam demandas de corte de outras peças, que não são as comumente confeccionadas pelo grupo; nesse momento uma mulher mais experiente, quase sempre a ekedi Carqueja, as cortava.

Porém, foi especialmente enquanto acompanhava a execução do projeto “Desatando nós” que esses princípios ficaram ainda mais evidentes. O projeto levou esse nome para fazer alusão às dificuldades que cada uma das mulheres enfrenta nas suas jornadas de vida e para demonstrar que coletivamente elas possuem a potência de desatar esses nós. O “Desatando nós” foi idealizado e executado pelas mulheres do Omim Lolá, de forma criativa e autogestionária, sem a presença de Akokô e Carqueja. Elas conceberam, planejaram e realizaram aulas de pintura em tecido durante quatro meses. Desde o primeiro instante elas decidiram coletivamente sobre como e onde o curso seria realizado, distribuindo responsabilidades entre elas e a partir das condições de cada uma. Os materiais necessários foram comprados por cada uma delas, mas em diversos momentos eram de uso coletivo. Além disso, as peças produzidas não eram entregues ao terreiro, cada uma escolhia o que fazer com elas, se vender, presentear ou usar.

Diante disso, acredito ter alcançado meu objetivo inicial de analisar como se relacionavam a autogestão e as estruturas organizacionais no Omim Lolá refletindo sobre os aspectos da hierarquia e suas significações e ressignificações para essas mulheres. Espero com

isso ter contribuído positivamente para compreensão desse universo, sem ter a pretensão de com isso esgotar o tema, mas apenas desatar alguns, os primeiros nós.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. **Antropologia aplicada**. Estudos. São Paulo. Editora Perspectiva. 1971.
- BAPTISTA, J.R.C. **Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre o sentido do dinheiro nas relações de troca no candomblé**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2006
- BEATRIZ, M. Z. e CARVALHO, M. L. Psicologia e formação dos/as Trabalhadores/as de empreendimentos econômicos solidários. In: **Congresso de Pesquisadores em Economia Solidária**, 1, 2005, São Carlos. Resumos... São Carlos: Diagrama Editorial, 2015. Disponível em <<http://conpes.ufscar.br/anais>> Acesso em 23 de junho de 2017.
- BRAGA, J. |**Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. CEAQ/ Iamaná, Salvador, 1992.
- BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília: MDS – Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011
- BRITO, G.T.S; NETO, J. A. O; RIGO, A. S. “O que é?” e “o que não é?” Economia Solidária. Uma análise do discurso do sujeito coletivo da Conferência Estadual de Economia Solidária do Estado da Bahia. In: CONGRESSO DE PESQUISADORES EM ECONOMIA SOLIDÁRIA, 1, 2005, São Carlos. Resumos... São Carlos: Diagrama Editorial, 2015. Disponível em <<http://conpes.ufscar.br/anais>> Acesso em 03 de junho de 2017.
- CARVALHO, J. J. Economia do Axé: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de círculos econômicos e comunitários. In: **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Brasília, p. 37-74, 2011.
- Casa de Oxumarê. Organização. Sitio institucional. Disponível em <<http://www.casadeoxumare.com.br/>> Acesso em 15 de julho de 2018.
- CÁRITAS BRASILEIRA. BERTUCCI, A.A; SILVA, R.M.A.(Orgs.). **20 anos de Economia Popular Solidária Trajetória da Caritas Brasileira dos PACs à EPS**. Brasília. 2003.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA, 1., 2006. Disponível em <http://www.fbes.org.br> Acesso em 21 de novembro de 2020.
- CHAUÍ, Marilena. **Escritos sobre a Universidade**. São Paulo: Unesp, 2001.
- Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. IBGE, 2012. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Acessado em 15 de março de 2018.

DIÁRIO OFICIAL DA BAHIA. Edital de Apoio a Empreendimentos Econômicos Solidários e a Redes de Economia Solidária no Âmbito dos Espaços Socioculturais de Matriz Africana, Diário Oficial da Bahia, SETRE, 2014. Disponível em < <http://dovirtual.ba.gov.br/egba/reader2/>> Acessado em 07 de julho de 2018.

DINIZ, A.L., SANTA, J, AMARAL, M.C. **A vitrine da economia solidária de matriz africana.** EGBA, Salvador, 2018

DOURADO, I. P. Economia Solidária e Antropologia Econômica: etnografias da solidariedade brasileira. Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2016.

EDUCAPES. Economia Solidária. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/simple-search?query=economia+solid%C3%A1ria>. Acesso em 19/11/2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado.** Cadernos de Campo, n. 13, 2005, p. 155 – 161.

FÓRUM BRASILEIRO DE ECONOMIA SOLIDÁRIA. O que é o FBES. Disponível em: <http://www.fb.es.org.br>. Acesso em 16.11.2020.

LANDES. R. A Cidade das Mulheres. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. – 2. Ed. rev.- Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAVILLE. J. **Mudança social e teoria da economia solidária. Uma perspectiva maussiana.** Revista Dossiê. Sociologias, Porto Alegre, ano 16, nº 36, mai/ago 2014, p. 66-73.

_____. **A economia solidária: Um movimento internacional.** Revista Crítica de Ciências Sociais, 84, Março 2009: 7-47

LIMA, V. C. **A família de Santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupoais.** Salvador, Corrupio, 2ª ed, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo, Cosac Nalfy, 2003. 536p.

MALINOWSKI, Bronistaw. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** São Paulo, Abril Cultural, 1978. 436p. Os Pesadores.

MOURA, B. M. **Aqui a gente tem folha: Terreiros de religião de matriz africana como espaço de articulação de saberes.** Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNB, 2017.

OLIVEIRA, Rosângela Alves de. **Universidade e Economia Solidária: um diálogo necessário.** Natal: EDUFRN, 2012. v. 01. 332p.

_____. **A Feira Agroecológica da Várzea Paraibana: Práticas Educativas para uma economia popular solidária.** Dissertação (Mestrado em Educação). Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2004.

ORO, A. P. Religião e mercado no cone-sul: As religiões afrobrasileiras como negócio. In: **XII Reunião Anual da ANPOCS**, 1998. Minas Gerais, Resumos...

POLANYI, K. **A Grande Transformação: as origens da nossa época**. Tradução de Fanny Wrabel. - 2. ed.- Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PRANDI, R. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Revista Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004, p. 223 – 238.

SARBORIN, E. **A teoria da Reciprocidade e socio-anthropologia do desenvolvimento**. Revista Dossiê. Sociologias, Porto Alegre, ano 13, n. 27, 2011, p. 24-51.

SILVA, R.B.; AZEVEDO, A.B.A. **Formação do Trabalhador Solidário: emancipação ou legitimação da exploração?** Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal Linhas. Críticas, vol. 16, núm. 30, enero-julio, 2010 Universidade de Brasília Brasil

SILVA, R, M A. **Entre o combate à seca e a convivência com o semi-árido: transições paradigmáticas e sustentabilidade do desenvolvimento**. Banco do Nordeste do Brasil, 2010. 276 p. (Série BNB Teses e dissertações, n. 12) ISBN 978-85-7791-008-3

SANTOS, A.M. **Desafios no fortalecimento do processo de auto-organização comunitária na perspectiva da economia solidária: o caso da comunidade quilombola da Tapera Melão**. Dissertação (Mestrado) Escola de Administração, Salvador, 2014

SANTOS, F.G. **Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comercio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937**. Ilheus. Editus, 2013

SANTOS, I. S. **Incubação de cooperativas populares: a coexistência da Economia Solidária e do modo de produção capitalista. O caso da Cooperativa Produtora de Pães do Bairro da Engomadeira**. Salvador. Monografia (Graduação em Economia) Faculdade e Ciências Econômicas da UFBA, 2005, p. 88.

SANTOS, J.T (org). **Mapeamento dos Terreiros de Salvador**. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

SANTOS, M.S.A. **Meu Tempo é Agora**. 2 Ed. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia. Salvador. 2010.

SANTOS, J. T, SANTOS, L. C. C. **Pai de Santo Doutor: Escolaridade, gênero e cor nos Terreiros Baianos**. Revista Afro-Ásia. Salvador, v. 48, 2013, p. 213-236.

SILVA, S.P, CARNEIRO, L.M. **Os novos dados do mapeamento de economia solidária no Brasil: apontamentos iniciais para debate**, IPEA, nº57, 2014, p. 69-82
_____, **Os novos dados do mapeamento de economia solidária no Brasil: Nota metodológica e análise das dimensões socioestruturais dos empreendimentos**. Relatório de pesquisa. IPEA, 2016.

SINGER, P. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

TORRES, D.A. A mulher nagô: liderança feminina e as relações de gênero e parentesco no terreiro Santa Barbara Virgem, em Laranjeiras. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2012.

VELHO, G. Observando o familiar, In: **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980

VOGEL, A, MELO, M.A.S, BARROS, J.F.R. A moeda dos Orixás. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, ISEB, n.14, 1987, p. 4-17.