



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LEONARDO BRAIT AZEVEDO SOARES

**MAIS QUE UM ESPAÇO RELIGIOSO:
AFROEMPREENDEDORISMO E RECIPROCIDADES DE UM
CANDOMBLÉ ANGOLA**

Salvador
2021

LEONARDO BRAIT AZEVEDO SOARES

**MAIS QUE UM ESPAÇO RELIGIOSO:
AFROEMPREENDEDORISMO E RECIPROCIDADES DE UM
CANDOMBLÉ ANGOLA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia para obtenção de título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Júnior

Salvador

2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Soares, Leonardo Brait Azevedo,
S676 Mais que um espaço religioso: afroempreendedorismo e reciprocidades de um candomblé Angola / Leonardo Brait Azevedo Soares. – 2021.
156 f. : il.

Orientador: Prof^o. D^o. Vilson Caetano de Sousa Júnior

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

1. Candomblé - Angola. 2. Candomblé - Recôncavo (Ba). 3. Antropologia Econômica. 4. Empreendedorismo - África. I. Sousa Júnior, Vilson Caetano de.
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD: 299.6

AGRADECIMENTOS

Este foi um trabalho árduo e extenso que, por muitas vezes, duvidei da minha capacidade de realizar, e o qual não teria sido possível sem as pessoas que me colocaram no caminho, as que encontrei pelo caminho e as que fizeram a própria ideia de um caminho possível.

Então, primeiramente, agradeço à minha família e aos meus pais, que me trouxeram ao mundo, me mantiveram e me deram o valioso sustento de todas as maneiras em seu alcance. É de admirar que meus pais, Carlos Brait e Patrícia Rosana, mesmo sem compreenderem muito bem o que é um curso superior, sempre se empenharam em me passar o valor da educação e priorizaram-na em minha trajetória. Nesse quesito, um agradecimento especial à minha mãe, que é surrealmente compreensiva e que confia – não sei como – no meu sonho complicado e de muito longo prazo de ser um cientista.

Agradeço a todos os amigos de toda vida e àqueles que encontrei na faculdade. Minha enorme admiração pelos professores comprometidos do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades e minhas saudades dos colegas envolvidos em debates acalorados na boa Mureta e debaixo das árvores do campus de São Lázaro. Dos amigos que conheci na UFBA, um agradecimento especial a Larissa Medeiros e Paulo Henrique Dantas. Paulo Henrique foi um veterano e mentor muito especial na minha trajetória acadêmica e foi quem me encorajou a entrar neste mestrado. Larissa Medeiros foi uma amiga fiel que me apoiou muito, ela me ajudou a criar o protótipo das fichas-de-observação, leu meus textos, criticou-os e me deu forças por todo o decorrer deste trabalho.

Muito grato a todos os meus professores de antropologia, em especial, Moisés Lino, Danilo Paiva e Nicolau Parés, que muito me inspiraram em suas aulas. O professor Wilson Caetano merece ainda mais palavras de agradecimento, afinal, tem sido um orientador brilhante em suas provocações, paciente com as minhas faltas e atencioso na sua empatia de sempre me encorajar e em querer elevar minha autoestima. Também agradeço muito à professora Sueli Conceição, que, apesar de não fazer parte do corpo docente da minha universidade, me acolheu humildemente e me ofereceu o campo pelo qual se desenvolveu este trabalho.

Agradeço também à *Kiledi* Solange Borges, Mãe Michelle, e ao sábio *Tata* “veinho”, senhor Nino, que foram muito gentis comigo e me ensinaram muito do Candomblé de Angola. Agradeço à existência e à disponibilidade oferecida pelo majestoso terreiro Angurusena Dya Nzambi, ao seu *kambandu* Jocelino, à Mãe Áurea e às suas filhas, as irmãs Áurea Estela e Alva Célia, e também a todos os colaboradores de campo em São Francisco do Conde, sem os quais este trabalho não seria possível.

Agradeço à bolsa oferecida a mim pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, a FAPESB, sem a qual a qualidade deste trabalho não seria tanta.

Por fim, aos que desbravaram primeiramente os caminhos que trilhamos. Todos que vieram antes de mim, que pensaram, que escreveram, que ousaram. Também aos que fizeram e mantêm o Mundo antes de qualquer caminho, sejam eles os Jinkisi, os Orixás ou os Deuses.

RESUMO

Este é um trabalho etnográfico sobre o Angurusena Dya Nzambi, Terreiro de Candomblé de nação Angola situado na cidade de São Francisco do Conde. O terreiro tem aproximadamente 50 anos de história e, além da rica tradição religiosa, possui um amplo espectro de atuações sociais e empreendedoras em sua região e, de forma itinerante, pelo Recôncavo Baiano. A etnografia teve foco na caracterização geral do templo e acompanhamento de sua loja itinerante em feiras por três cidades do Recôncavo Baiano. O trabalho se insere nas discussões e reflexões sobre culturas tradicionais, empreendedorismo e a natureza do fazer econômico afro-brasileiro e de Candomblé. Constatou-se que o terreiro Angurusena Dya Nzambi se configura em um sujeito econômico inovador, em um espaço sagrado bem adaptado ao presente, produtor e distribuidor de riqueza para a população negra local. As discussões dos dados, em perspectiva, apontam para a existência de um fenômeno escalável de circuitos de reciprocidade fortuitos entre afro-brasileiros, os quais são mediados por iniciativas transversais e aglutinadoras de terreiros de Candomblé.

Palavras-chave: Candomblé Angola; Afroempreendedorismo, Recôncavo Baiano; Cultura Tradicional; Antropologia Econômica.

ABSTRACT

This is an ethnographic work about the Angurusena Dya Nzambi, a terreiro de Candomblé of Nação Angola located in the city of São Francisco do Conde. The terreiro has approximately 50 years of history and, in addition to its rich religious tradition, it has a wide spectrum of social and entrepreneurial activities in its region and, on an itinerant basis, in the Recôncavo Baiano. The ethnography focused on the general characterization of the temple and following of its traveling store at fairs in three cities in the Recôncavo Baiano region. This work takes place on discussions and reflections on traditional cultures, Afro-entrepreneurship and the nature of Afro-Brazilian and Candomblé economic activities. It was found that the Terreiro Angurusena Dya Nzambi is an innovative economic subject, well adapted to the present, producer and distributor of wealth for the local black population. Discussions of the data, in perspective, point to the existence of a scalable phenomenon of fortuitous reciprocity circuits among Afro-Brazilians, which are mediated by transversal and agglutinative initiatives of terreiros de Candomblé.

Keywords: Candomblé Angola; Afrobusiness; Recôncavo Baiano; Traditional Culture; Economic Anthropology.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

| | | |
|---------------|---|----|
| Fotografia 1 | Frente do Terreiro de Mãe Aurea, no Largo da Cubamba..... | 49 |
| Fotografia 2 | Salão visto a partir do corredor do fundo (sentido invertido) preparado para a oficina de fitoterápicos que ocorreu antes da festa para quatro Jinkisi..... | 50 |
| Fotografia 3 | Segundo ato..... | 53 |
| Fotografia 4 | Mãe Aurea, ao centro, fazendo os preparativos na Casa dos Caboclos..... | 58 |
| Fotografia 5 | A figura do caboclo preparada para a festa..... | 58 |
| Fotografia 6 | Mãe-pequena Alva durante a oficina de fitoterápicos..... | 65 |
| Fotografia 7 | Dona Telinha, ao centro, palestrando na oficina de fitoterápicos..... | 66 |
| Fotografia 8 | Sambadeiras do Lindroamor em procissão..... | 69 |
| Fotografia 9 | Palco do evento com o grupo Samba de Roda Raízes de Angola..... | 69 |
| Fotografia 10 | D. Telinha e sua amiga D. Maura organizando o estande de vendas..... | 70 |
| Fotografia 11 | D. Maura aprendendo a cortar os troncos secos de bananeira..... | 72 |
| Fotografia 12 | Mãe-pequena Alva pondo a palha recolhida para secar..... | 72 |
| Fotografia 13 | Telinha ensina a técnica de trançar o fio para dona Maura..... | 73 |
| Fotografia 14 | Um dos produtos finais é o <i>sousplat</i> de fio trançado..... | 73 |
| Fotografia 15 | Artesanato de bananeira exposto no evento do Lindroamor..... | 77 |
| Fotografia 16 | Xarope de jurubeba (<i>Solanum paniculatum</i>) exposta no evento do Lindroamor..... | 77 |
| Fotografia 17 | Fomentação de cansanção (<i>Jatropha urens</i>) exposta no evento do Lindroamor..... | 78 |
| Fotografia 18 | Peças únicas de Telinha na feira de São Francisco do Conde..... | 81 |

| | |
|---------------|---|
| Fotografia 19 | Tear sendo preenchido com a fibra chapada em meio ao primeiro dia da Feira Empreendedora de São Francisco do Conde.....82 |
| Fotografia 20 | Porta-talheres de sementes à venda na Feira Empreendendê...91 |
| Fotografia 21 | 1ª Macha da Consciência Negra Zumbi Dandara de Santo Amaro.....96 |
| Fotografia 22 | Mesa expositora de Telinha no evento do PAT-PRODETUR....99 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|----------|---|
| Figura 1 | Planta sensorial do terreiro na perspectiva do pesquisador.....51 |
| Figura 2 | Exemplo didático de agrupamentos a partir da taxonomia filogenética.....120 |
| Figura 3 | Diferentes esquemas de representação da reciprocidade.....136 |
| Figura 4 | Circularidade da dança e do axé no xirê, dentro do candomblé.....137 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|-----------|---|
| Quadro 01 | Correspondências <i>Jinkisi</i> e <i>Orixás</i>42 |
|-----------|---|

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1.1 | BREVE HISTÓRICO DE PESQUISA..... | 12 |
| 1.2 | O RECÔNCAVO BAIANO E SÃO FRANCISCO DO CONDE..... | 15 |
| 1.3 | METODOLOGIA E BREVE APRESENTAÇÃO DO TRABALHO..... | 18 |
| 2 | O CANDOMBLÉ DA BAHIA E O CANDOMBLÉ ANGOLA..... | 28 |
| 2.1 | BREVE CARACTERIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ BAIANO..... | 28 |
| 2.2 | O CANDOMBLÉ ANGOLA FOI MENOSPRESADO POR SEUS TRAÇOS DE EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA..... | 32 |
| 2.3 | O CANDOMBLÉ ANGOLA CULTUA OS JINKISI: ORIGEM, FAMÍLIAS E DIACRÍTICOS DA NAÇÃO..... | 40 |
| 2.3.1 | As Famílias que fundaram o Candomblé Angola..... | 43 |
| 2.3.2 | Mais alguns traços singulares do Angola..... | 45 |
| 3 | O CANDOMBLÉ DE AURINHA E SEUS PROJETOS | 48 |
| 3.1 | APRESENTANDO O CANDOMBLÉ DE AURINHA..... | 48 |
| 3.2 | AS FESTAS RELIGIOSAS..... | 52 |
| 3.2.1 | A Festa dos quatro <i>Jinkisi</i>: Kavungo, Kitempo, Zumbá e Angoromeia..... | 52 |
| 3.2.3 | A Festa para Caboclos..... | 56 |
| 3.3 | COMEÇANDO PELAS PLANTAS: AS IRMÃS E SEUS PROJETOS..... | 63 |
| 3.3.1 | O Folguedo Cultural Lindroamor..... | 67 |
| 3.3.2 | Apresentando “Os Benefícios da Bananeira: Da fibra ao Fruto” e outros projetos..... | 70 |
| 4 | AS FEIRAS EMPREENDEDORAS DE QUE O TERREIRO ANGURUSENA DYA NZAMBI PARTICIPOU..... | 76 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 4.1 | LIMITES POSTOS PELO TERREIRO E PELO TEMPO REORIENTARAM A PESQUISA..... | 76 |
| 4.2 | A PRIMEIRA FEIRA: SÃO FRANCISCO DO CONDE..... | 79 |
| 4.3 | FEIRA EMPREENDENDÊ EM SANTO AMARO..... | 88 |
| 4.4 | FESTIVAL CULTURAL BAÍA DE TODOS OS SANTOS..... | 98 |
| 5 | O ANGURUSENA É MUITO MAIS QUE UM ESPAÇO RELIGIOSO..... | 105 |
| 5.1 | O TERREIRO ANGURUSENA DYA NZAMBI ESTÁ LIGADO À ANCESTRALIDADE DO EMPREENDEDORISMO NEGRO..... | 105 |
| 5.2 | O TERREIRO USA SUA CULTURA PARA AVANÇAR NO JOGO..... | 113 |
| 5.3 | O TERREIRO RECONQUISTA O PRESENTE: TENSÕES ENTRE O MODERNO E O TRADICIONAL..... | 118 |
| 5.4 | O TERREIRO É UM ESPAÇO DE TROCAS E SOLIDARIEDADE: A DÁDIVA NA ANTROPOLOGIA, NO CANDOMBLÉ E NAS FEIRAS DO RECÔNCAVO BAIANO..... | 127 |
| 5.4.1 | A reciprocidade circula no Candomblé..... | 130 |
| 5.4.2 | O Angurusena cria e compartilha riqueza: espirais de reciprocidade do Recôncavo Baiano..... | 134 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS..... | 139 |
| | REFERÊNCIAS..... | 142 |
| | APÊNDICE A..... | 147 |
| | GLOSSÁRIO..... | 149 |

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto do acompanhamento etnográfico das ações mercadológicas e sociais do terreiro Angurusena Dya Nzambi, que é um terreiro de Candomblé Angola de São Francisco do Conde. O terreiro tem aproximadamente 50 anos de história e, além da tradição religiosa, possui este amplo espectro de atuações pelas vias da organização de pessoas negras em favor da solidariedade e de ações que chamam de empreendedoras na sua cidade e em outras do Recôncavo Baiano.

A escolha do candomblé Angola foi motivada pela intenção de contribuir à remediação da negligência e inferiorização acadêmica que essa nação de candomblé sofreu. Já a escolha pelo tratamento etnográfico das dimensões autointituladas pelo terreiro como empreendedoras visou a contribuir com uma análise sobre a instituição e pessoas do candomblé que fosse menos restrita às suas elaborações simbólico-religiosas.

Durante os estudos e nas muitas conversas que precederam a adesão ao curso de mestrado no PPGA-UFBA, percebi a regularidade com que culturas e conhecimentos ditos de povos tradicionais têm sido tratados no senso-comum como relíquias nascidas no passado, sobreviventes e em constante atrito com os assédios do presente e, portanto, sob grande ameaça de desaparecerem no futuro. Este tratamento unidirecional e que pouco informa sobre as condições de nascimento dos bens culturais destes povos me pareceu uma espécie de tábula rasa persistente, e a academia tem direcionado menos esforços que os necessários para extirpa-la. Isso me instigou a querer trabalhar a hipótese das culturas de povos tradicionais enquanto sistemas atualizáveis e adaptáveis no presente, com o presente. Assim, busquei por casos em que a chamada cultura tradicional nasce continuamente no tempo presente, por isso, busquei por um terreiro autointitulado empreendedor.

O uso do termo empreendedor neste trabalho vem da própria recorrência em que foi proferido pelos informantes. Mas é importante dizer que o termo empreendedorismo em si não encerra uma definição sobre as atividades econômicas deste terreiro, já que essas não se encaixam perfeitamente nos esquemas de acúmulo de capital, individualismo e capitalismo que o termo convencionalmente evoca.

Como será mostrado no decorrer do trabalho, as atividades mercadológicas e solidárias que o terreiro e as comunidades negras baianas fazem são de longa data e

já receberam muitos nomes: “ganho”, “sustento”, “sobrevivência” etc. Empreendedorismo é um dos tantos nomes novos para antigas práticas destes grupos. Tenho percebido em diálogos que estes negros convencionaram adotar estes novos nomes de práticas antigas porque lhes servem como ferramentas políticas, seja para atrair novos colaboradores e aliados, para negociar pleitos em projetos do Estado, ou simplesmente porque facilitam a comunicação com pessoas externas ao grupo.

Empreendedorismo, portanto, não será aqui uma categoria ampla e geral que explica o que o terreiro faz, mas sim uma categoria ampla e exógena que o terreiro perspicazmente incorpora como ferramenta própria dentro de um sistema simbólico ainda mais amplo, que é sua própria cultura. É um empreendedorismo com aspas.

1.1 BREVE HISTÓRICO DE PESQUISA

Para explicar com mais profundidade a escolha do tema terreiro angola afroempreendedor e a chegada ao terreiro Angurusena Dya Nzambi, devo recorrer às minhas inquietações de antes mesmo do mestrado e rememorar o início dessa pesquisa, ainda em outro terreiro. Nesse tempo, uma questão que me deixava desconcertado era como jovens aspirantes a antropólogos escolhiam e tinham acesso a campos de povos longínquos. Dirigi essas dúvidas a um professor amigo meu, o Dr^o Moisés Lino durante a fase de escrita do meu pré-projeto, e levei a ele o tema do meu interesse na época: o conhecimento de povos tradicionais sobre plantas.

Eu desejava pesquisar os povos ameríndios e as suas relações com plantas medicinais, mas, por questão de operacionalidade e de limites financeiros, fui realocando a temática e cheguei a ponderar sobre o uso das folhas em chás e preparos medicinais pelas mulheres mais velhas de Salvador, contudo este ainda seria um tema muito amplo. O professor, bom ouvinte, me deu a notícia e indicação de trabalhar com um terreiro de candomblé angola de Camaçari, terreiro que ele tinha acabado de conhecer e que vinha investindo numa loja de produtos naturais e de cosméticos fitoterápicos.

Escrevi meu projeto de admissão no PPGA-UFBA sobre este terreiro em Camaçari e desenvolvi parte de minha pesquisa por lá. A pesquisa começou em dezembro de 2017 e durou até março de 2019. Durante este período, os integrantes do terreiro foram todos muito receptivos comigo e foi lá onde eu aprendi, com muitos

tropeços, o ABC de etiqueta no Candomblé e da pesquisa de campo. Até minha primeira ida a campo, a única visita que fiz a um candomblé foi à prestigiada Casa de Oxumaré em Salvador, por isso, eu era quase totalmente ignorante e, no começo, recebia toda nova palavra, gesto, postura e ideias desse espaço afro-brasileiro com muita estranheza. Mesmo que tão baiano quanto meus interlocutores de Camaçari, aquela era uma realidade muito distante da minha, e por boa parte do tempo eu era o único branco no meio de um grupo de negros retintos.

Este foi um início permeado por muitos estranhamentos e fascínios paralisantes. Apesar da relação mutuamente respeitosa e amigável entre pesquisador e pesquisados, ocorreram dias inteiros em que eu mal conseguia interagir por me faltar um roteiro de reações possíveis que eu pudesse me basear e por abundar a minha timidez. Outros antropólogos já devem ter sentido isso. Mas, pouco a pouco, a imobilidade foi sendo superada pela familiaridade com os símbolos e com as pessoas com quem construí amizades verdadeiramente fraternas, e essa experiência me fez chegar ao ponto de, hoje, poder andar – ainda cambaleante – com meus próprios pés nos espaços de terreiro.

Se a formação da familiaridade e do profissionalismo do antropólogo neste espaço de Camaçari foi muito frutífera, não foi o mesmo com o progresso e aprofundamento das questões de pesquisa. Por motivos do meu amadorismo com a pesquisa acadêmica e etnográfica, demorei para conseguir delimitar um objeto claro, e a maior parte do tempo de campo utilizei para a convivência e construção da relação com essas pessoas. Contudo, neste tempo em que eu fui conhecendo o que era este candomblé angola empreendedor, o próprio terreiro foi mudando muito sua configuração, de forma que, quando eu consegui delimitar melhor um objeto sobre os aspectos do empreendedorismo da loja que existia ali, essa mesma loja já estava em via de desaparecimento.

O Terreiro de Camaçari era muito novo, tinha apenas 4 anos de fundação quando comecei minha pesquisa e apenas dois anos instalado na cidade de Camaçari. No começo da pesquisa, eram poucos os frequentadores assíduos do terreiro, mas, de forma muito rápida, o terreiro foi ganhando grande número de frequentadores que se encantavam com aquele espaço rural, situado em meio a uma mata modificada, de decoração baseada em materiais orgânicos e com uma comunidade repleta de demonstrações de sentimento fraternal e amorosidades em tudo que era feito.

Infelizmente, com a mesma velocidade que a comunidade cresceu, eventos conflituosos fizeram-na quase que desvanecer completamente, os quais não considero éticos e pertinentes de serem descritos aqui. Fato é que, quando comecei a pesquisa, em dezembro de 2017, a casa tinha por volta de 8 assíduos, este número aumentou até a média de 18, em setembro de 2018, e, em março de 2019, retraiu ao número de 4 ou 5 frequentadores ativos.

Eu persisti até os últimos momentos possíveis e impossíveis de proceder com a pesquisa, e ainda estava perdido pois não tive um orientador para me aconselhar a respeito das adversidades do campo. Foi apenas quando consegui contato com um novo orientador que a pesquisa pôde tomar novos rumos. O Dr. Vilson Caetano foi este novo orientador, ele é um babalorixá e pesquisador do candomblé, e se assustou com meu relato, sugerindo a retirada imediata deste campo de pesquisa.

Apesar da sua sugestão, o professor Dr. Vilson Caetano me disse: “Mas não desista do Angola, os irmãos do Angola merecem essa pesquisa”. Ele então me pôs em contato com a Dra. Sueli Conceição, no intuito de que ela pudesse criar uma ponte entre mim e o novo campo de pesquisa, e que este novo campo fosse tão semelhante quanto possível ao anterior e mais frutífero para meus objetivos e capacidades.

A Dra. Sueli Conceição foi escolhida por ser idealizadora e peça chave da rede de terreiros empreendedores Projeto Rhol (Rede de Hortos de Plantas Medicinais e Litúrgicas). O Rhol é um projeto baseado em economia solidária, preservação cultural e do patrimônio botânico do Candomblé, com o objetivo de gerar lucro através da mobilização das identidades étnico-religiosas locais. O projeto atua na Zona metropolitana de Salvador e conta com 16 terreiros em 5 municípios. O projeto medeia o diálogo dos terreiros entre si, com parceiros e com a academia e, a partir disso, desenvolve visitas de educação ambiental, propicia a troca de saberes e de matérias-primas, promove oficinas e aulas para a confecção de cosméticos fitoterápicos e fitolítúrgicos e, por fim, contribui para o escoamento da produção no mercado consumidor mais amplo, por meio da loja física Botica Rhol e por exposições em feiras (BIÓLOGA, 2017)

Durante o tempo que saí do terreiro de Camaçari até o encontro do novo terreiro em São Francisco do Conde, a Dra. Sueli Conceição foi-me uma brilhante e atenciosa coorientadora, que ajudou na reformulação do projeto e dos instrumentos de pesquisa, sempre atenta às questões éticas e protetivas de pesquisador e pesquisado. Também

foi bastante rigorosa, afinal, sua rede, seu projeto e pessoas de sua própria religião estavam para serem expostas à minha pesquisa.

Antes de ela me permitir um contato com um terreiro pertinente, passamos 3 meses fazendo essa reelaboração dos meus textos e alinhando os objetivos, até que ela me pôs em contato com Mãe-pequena Alva Célia do terreiro Angurusena Dya Nzambi, em São Francisco do Conde. Este terreiro foi escolhido por ser de nação Angola, por liderar muitos projetos sociais em sua região e por ter uma rota de escoamento de produção já consolidada. Este terreiro é um dos fornecedores dos xaropes medicinais que a própria Dra. Sueli Conceição vende em sua loja, a Botica Rhol, no Pelourinho.

1.2 O RECÔNCAVO BAIANO E SÃO FRANCISCO DO CONDE

Um tema recorrente neste trabalho, e também o local por onde se desenvolve essa pesquisa é o Recôncavo Baiano. O Recôncavo Baiano é a região de cidades que envolvem a Baía de Todos os Santos, as quais tiveram um desenvolvimento histórico, social e econômico integrado com a capital Salvador (REGINALDO, 2005, p. 59-65). Essa região é formada por mangues, baixas e tabuleiros, mas, para além de uma definição geográfica, podemos dizer que o Recôncavo Baiano é um “conceito histórico”¹ (GUIA CULTURAL DA BAHIA; BRANDÃO; MATTOSO; SANTOS *apud* IPHAN, 2004, p. 17- 25). O Recôncavo baiano, sob empréstimos conceituais de Hall (2003), tem sido dito um “local de memória ancestral”, onde são praticadas as “repetições com diferença” da matriz afro-baiana (FREITAS; FERREIRA; JESUS, 2007, p. 511).

A integração das cidades do Recôncavo remonta ao período colonial, quando a posição privilegiada da então capital brasileira, Salvador, como “Porto do Brasil” no comércio atlântico irradiou prosperidade econômica para as regiões vizinhas. Dessa irradiação temos o surgimento das vilas do Recôncavo Baiano, que se constituíram em centros da vida política, social e econômica das zonas escravagistas, que produziam cana-de-açúcar e fumo para o mercado externo, mas também produtos necessários ao abastecimento da capital no mercado interno:

¹ Matos (2011, p. 18-20) discute como o conceito e área de abrangência do Recôncavo Baiano é volátil, tendo assumido múltiplas configurações ao longo da história recente.

Através da grande baía e de uma privilegiada rede fluvial, a capital e as vilas do Recôncavo formavam um todo bastante integrado. Vale dizer que, através das vilas do Recôncavo se estabeleciam circuitos comerciais com o interior da capitania e com outras capitanias da colônia. (REGINALDO, 2005, p. 64-65)

Os principais fatores que favoreceram o desenvolvimento econômico do Recôncavo foram o solo adequado para plantio de cana e tabaco e uma extensa rede fluvial e de estradas usadas para escoamento mútuo da produção e de pessoas traficadas entre as cidades. Mas as cidades do Recôncavo também basearam seu desenvolvimento na produção de bens necessários ao crescimento da capital Salvador, que dependia, por exemplo, da produção de farinha de mandioca em Maragogipe e das olarias em Jaguaripe (REGINALDO, 2005, p. 59-65; MATOS, 2011, p. 19-20).

Além da capital, São Francisco do Conde, Santo Amaro e Cachoeira são cidades do Recôncavo Baiano relevantes para esta etnografia e para suas análises, sendo essas brevemente apresentadas a seguir.

Santo Amaro se emancipou de São Francisco do Conde em 1727, sua economia já foi baseada em cana, tabaco e aguardente, tendo sido uma cidade privilegiada pelas vias de escoamento de produção através do Rio Sergipe (provável rio Subaé). Sua localização privilegiada entre vias terrestres e fluviais aqueceu o comércio escravista na região, o que resultou no seu crescimento populacional e prevalência demográfica negra (REGINALDO, 2005, p. 65). Pude perceber em primeira mão que até hoje esta é uma cidade fervilhante comercialmente, muito conhecida por suas extensas feiras de tecidos e produtos agrícolas.

Cachoeira é uma cidade que se beneficiou de ambos os solos massapê, apropriado para o cultivo de cana, e o arenoso, apropriado para o plantio do cobiçado tabaco baiano. Cachoeira não foi visitada na etnografia deste trabalho, mas é relevante porque seu tabaco foi a principal moeda do tráfico escravista do atlântico entre os séculos XVIII e XIX. A importância de Cachoeira e seu tabaco influenciaram colateralmente na composição das chamadas “nações de africanos” que se formaram na Bahia e nos conseguintes estereótipos sobre estas (REGINALDO, 2005, p. 66), como será discutido no **capítulo 2**.

A cidade de Salvador, ou a Cidade da Bahia, foi o centro político mais importante da América portuguesa do século XVI, até que a capital do país mudou para o Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII (REGINALDO, 2005, p.61). No final do

século XVIII, a cidade possuía o segundo maior contingente populacional do império luso, com 60 mil habitantes, perdendo apenas para Lisboa, com 180 mil. Já nessa época, a população soteropolitana consistia em 36% brancos e 64% de “pessoas de cor”, sendo que entre as pessoas de cor “Eram cerca de 4.207 mulatos livres (12%), 3.630 negros livres (10,4%), e 14.696 escravizados negros e mulatos (41%)” (REGINALDO, 2005, p. 63-64).

São Francisco do Conde surgiu de uma capela e um convento franciscano erguidos em 1620, e foi se tornando um importante núcleo administrativo e de povoamento para as regiões vizinhas. A intensificação de seu povoamento com o auge da economia açucareira da região possibilitou que, em 1697, lhe fosse auferido o status de Vila. Era um entreposto e centro de administração dos engenhos escravistas e açucareiros das regiões vizinhas, já tendo sido parte do seu território regiões dos atuais municípios Santo Amaro, São Sebastião do Passé, Catú e Madre de Deus (MATOS, 2011, p. 23).

Com a economia quase que totalmente baseada no *plantation* de cana-de-açúcar, a região sofreu fortes baques com as mudanças políticas e econômicas do fim do século XIX. A partir de então, foi uma região de acentuada estagnação econômica, até que, a partir de 1950, seu PIB se beneficiou imensamente da exploração petrolífera, mudando significativamente sua paisagem e suas relações de trabalho. Graças à exploração petrolífera, a cidade se tornou uma das cidades com maior renda *per capita* dos municípios brasileiros. No entanto, devido a uma economia altamente baseada no setor primário e a uma gestão administrativa que não converte eficientemente o arrecadamento da indústria em benefícios sociais, a região apresenta baixos indicadores sociais e alta pobreza (MATOS, 2011, p. 24-26). A este respeito Matos (2011) analisa:

O que se conclui é que a riqueza do município não significou, para a maior parte da população, uma melhoria das condições de vida. Ao contrário, a cidade conta com baixos indicadores sociais e diversos problemas decorrentes da falta de investimentos em projetos de infraestrutura e sociais, como a falta de saneamento básico, problemas habitacionais, baixa renda, poluição com conseqüente diminuição dos pescados entre outros.

A prefeitura é instituição presente na vida dos moradores e perpassa diversas instâncias da vida social e cultural do município. Se empregar na prefeitura é uma das maiores expectativas de inserção do mercado de trabalho, diante das limitadas opções em outros tipos de postos de trabalho.

Nas últimas décadas, o poder público municipal tem se colocado como grande incentivador da cultura popular local, criando *slogans* como “São Francisco do Conde, capital da cultura”. O Recôncavo, que é reconhecido, entre outros aspectos, pela capacidade que teve de manter tradições seculares, especialmente aquelas praticadas pela população negra,

descendente de escravizados que ali se estabeleceu ao longo dos séculos. Em São Francisco do Conde, investimentos no campo da cultura repercutiram na recriação de grupos culturais que passam, atualmente, a manter parcerias com a prefeitura, secretarias municipais e estaduais. (MATOS, 2011, p. 27)

A infraestrutura do núcleo urbano onde se instala o terreiro Angurusena Dya Nzambi, o bom estado de conservação das praças que existem ao redor, a qualidade do pavimento e iluminação da cidade sugerem este referido alto índice de arrecadação da cidade gasto em infraestrutura. A estratégia do poder público municipal em investir que São Francisco do Conde seja uma “capital da cultura” é muitíssimo interessante e parece que influencia diretamente nas ações do terreiro Angurusena Dya Nzambi. Reverberações dessa afirmativa de São Francisco do Conde enquanto “capital da cultura” poderão ser encontradas no trabalho etnográfico dos capítulos 3 e 4 e posteriormente analisadas no capítulo 5.

1.3 METODOLOGIA E BREVE APRESENTAÇÃO DO TRABALHO

O trabalho galgou a etnografia por meio de observação-participante como seu principal método de pesquisa e produto desde o princípio. O método da observação-participante consiste em uma imersão duradoura no campo, participando das atividades, celebrações, trabalhos e vida cotidiana da comunidade, com o objetivo de aprender a cultura local por meio da íntima interação com seus integrantes. A partir dessa imersão, o etnógrafo exercita sua sensibilidade com seus interlocutores, observando as reações deles aos seus próprios ritos e costumes, extraindo dessas observações significados profundos, padrões de normalidade e anormalidade da comunidade, e, por fim, pode compreender e transmitir ao leitor o dado mais precioso de sua pesquisa: aquilo que move seus interlocutores, seus interesses vitais (MALINOWSKI, 1978, p. 33-34).

Malinowski, um precursor defensor do método da observação-participante, dizia:

Existe uma diferença enorme entre uma escapela esporádica na companhia dos nativos e um contato real com eles. O que significa isto? Da parte do etnógrafo, significa que sua vida na aldeia – no início uma aventura muitas vezes estranha e desagradável, outras vezes intensamente interessante – assume depressa um curso natural em harmonia progressiva com aquilo que o rodeia.

[...]

À medida que dava o meu passeio matinal pela aldeia, podia apreciar detalhes íntimos da vida familiar, de higiene corporal, cozinha ou culinária [...]. Brigas, piadas, cenas familiares, acontecimentos triviais, por vezes dramáticos, mas sempre significativos, constituíam a atmosfera da minha vida diária, tal como a deles. [...] Os nativos me verem diariamente fez com que deixassem de se interessar, recear ou mesmo de ficar condicionados pela

minha presença, deixando-me de constituir um elemento perturbador da vida tribal que queria estudar. (MALINOWSKI, 1978, p. 21)

Há muito debate antropológico sobre como é capaz este método de observação e da fidelidade do seu estranho produto: o “ponto de vista do nativo” (MALINOWSKI, 1978, p. 34). Clifford Geertz (1996) discutiu essas controvérsias com base na repercussão da divulgação póstuma do diário pessoal de Malinowski, que é recheado de confissões polêmicas e de antipatias entre pesquisador e nativos. A divulgação do diário causou uma série de reflexões sobre até que nível e quão necessárias são a intersubjetividade e a transculturalidade entre pesquisador e pesquisados no trabalho de campo. De tal forma Geertz (1998) descreve esta desilusão:

O mito do pesquisador de campo semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante em empatia, tato, paciência e cosmopolitismo foi, de um golpe, demolido por aquele que tinha sido, talvez, um dos maiores responsáveis por sua criação (GEERTZ, 1996, p. 85).

Recorrendo aos seus estudos etnográficos da noção de pessoa em Bali, Java e Marrocos, Clifford Geertz (1996) afirma que para uma boa análise não é necessário ao antropólogo ser uma pessoa perfeitamente empática, nem se transformar em um nativo, basta, no entanto, que se proponha a conhecer profundamente tanto quanto possível aquela realidade alheia, por via da suspensão momentânea de suas próprias crenças à priori. Essa suspensão das crenças do etnógrafo é necessária para que seja capaz de exercer entendimento sobre os conceitos de **experiência próxima** dos nativos:

Um conceito de experiência próxima é, mais ou menos, aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam, etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira. Um conceito de “experiência distante” é aquele que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideólogo – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. “Amor” é um conceito de experiência próxima; “catexia em um objeto” de experiência-distante. “Estratificação social” e, talvez para a maioria dos povos do mundo, “religião” (e certamente “sistema religioso”) são de experiência-distante; “Casta” e “Nirvana” são de experiência-próxima, pelo menos para hindus e budistas. (GEERTZ, 1996, p.85).

Dessa forma, Geertz (1998) ressignifica a observação-participante e a etnografia enquanto um movimento intelectual de observação da experiência próxima nativa e posterior comparação com a experiência-distante da teoria social. Por fim, o etnógrafo não precisa e muitas vezes não será capaz de se transformar em nativo ou de exercer perfeita interpersoalidade com seus informantes, mas precisará ser aceito por eles

enquanto pessoa de que se valha a pena conversar e, dessas conversas, o etnógrafo possa fazer seu movimento intelectual comparativo (GEERTZ, 1996, p. 105-106).

Como dito, há muito debate sobre este método e seus produtos, mas julgo mais importante para este momento falar de como foi conduzida a minha observação com o terreiro Angurusena Dya Nzambi. Assim, já adianto que não foi possível uma observação-participante integral e duradoura, devido às próprias características que o campo apresentou ao pesquisador, tampouco percebo que tenha sido capturado o tal “ponto de vista do nativo”. Na verdade, o que a tentativa de observação-participante possibilitou foram relatos etnográficos consistentes e opiniões recorrentes dos informantes, que se mostraram passíveis de análises relevantes. Isso por si só se mostrou muito valioso e um arcabouço para intermináveis reflexões.

Semelhante ao que Clifford Geertz (1998, p. 106) chama de “espiral ascendente de observações gerais”, o manual de etnografia de Hammersley e Atkinson (1994, p. 223-257) nomeou o movimento de análise antropológica de “funil característico da pesquisa qualitativa”, que se efetivou e resultou no presente trabalho.

Nas visitas a campo, estive sempre anotando em meus cadernos de campo e, após as visitas, as notas recheadas de memórias eram convertidas em largos diários de campo. Estes diários foram repetidamente visitados durante toda a pesquisa para a criação de **conceitos sensitivos** (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994, p. 230), e estes conceitos serviam para guiar as novas observações do campo e para a confecção de novos instrumentos de pesquisa, como as entrevistas e fichas-de-observações que comentarei mais adiante. Após muitas recursões de revisitações e reescrita do material, foram surgindo os **conceitos definitivos** (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994) e as descrições crônico-etnográficas que se encontram neste trabalho.

Dessas visitas anotadas pude sistematizar muitas características do terreiro. O terreiro Angurusena Dya Nzambi é dirigido pela tríade das duas irmãs, Alva Célia e Áurea Estela (Telinha), com sua mãe, a sacerdotisa do terreiro, Mãe-Áurea. Elas são três mulheres negras idosas que relatam suas vidas profissionais, religiosas, pessoais e de ativismo social como extremamente sobrecarregadas. Por muitas vezes ouvi de uma ou outra sobre a sua falta de tempo e do seu grande cansaço, principalmente quando eu pedia por mais visitas, relatos e entrevistas. É compreensível e admirável que essas senhoras sejam tão ativas, porém, devido a isto estive sujeito

aos raros convites e permissões de visitas ao terreiro, mas sempre presente quando elas estavam disponíveis.

Desta forma, o trabalho etnográfico sobre o terreiro Angurusena Dya Nzambi que o leitor encontrará aqui é baseado em onze visitas a campo, de um dia cada, ocorridas entre 21 de julho de 2019 e 1 de dezembro do mesmo ano. As visitas foram da seguinte forma: cinco ocorreram no terreiro, das quais, uma para reconhecimento inicial, uma à oficina de artesanato com fibra-de-bananeira, uma à festa para o Caboclo, uma para a festa dos quatro *Jinkisi* e uma ao evento Folgado Cultural Lindroamor; as outras seis visitas foram em cada uma das feiras empreendedoras que ocorreram nas cidades de Santo Amaro, São Francisco do Conde e Salvador. Essas últimas estão descritas no **capítulo 4**.

Todas as onze visitas foram precedidas de fichas-de-observação feitas pelo pesquisador. Estas fichas-de-observação incorporavam os **conceitos sensitivos** (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994) recém elaborados, e tiveram intuito de guiar a minha observação e de me ajudar a lembrar os objetivos de cada ida a campo. As fichas-de-observação, ao fim de cada visita, foram todas cedidas a algum dos colaboradores para que pudessem fazer críticas e darem sugestões.

A cessão das fichas-de-observação está entre as tentativas de trabalhar o dispositivo da “autoridade etnográfica” deste trabalho, tentando dissolve-la por meio de metodologias de interpretação baseadas na apresentação e diálogo dos meus dados e dos meus objetivos com minhas informantes (CLIFFORD, 1998, p. 44-47). James Clifford (1998) criticou que a autoridade etnográfica foi uma das ferramentas utilizadas nas etnografias clássicas para transmitir ao leitor cenas mentais completas e inquestionáveis da experiência vivida pelo etnógrafo com seu povo estudado, e é um conceito que pode ser resumido na assertiva: “Você está lá... porque eu estava lá” (CLIFFORD, 1998, p. 18).

O autor nos diz que diante da degradação do status e poder colonial, a partir de 1950, e das contestações sobre os olhares europeu, ocidental e imperialista, vem emergindo uma heteroglossia, ou seja, um mundo multivocal que questiona o monopólio de análise e observação do etnógrafo. Dessa forma, sigo a recomendação do crítico, que diz que o etnógrafo deve se adaptar e encontrar formas de mobilizar sua autoridade etnográfica e transmutá-la de uma forma que abarque as vozes de seus informantes na composição de seu trabalho (CLIFFORD, 1998, p.18-19).

Com essa reflexão em mente, e sabendo que essa autoridade não pode ser destituída de uma monografia, neste trabalho foram tentadas práticas de pesquisa que permitissem aos informantes fazer parte de sua composição, e também metodologias de escrita que evidenciassem ao leitor o diálogo entre pesquisador e pesquisados. A cessão das fichas-de-observação, em especial, teve a proposta de tornar possível ao grupo de pesquisados sentirem-se à vontade para interferir na análise do material a qualquer momento e sincronicamente à pesquisa.

Um lugar comum entre antropólogos é ceder para os seus informantes as suas redações semifinais pouco antes da publicação, pedindo críticas e sugestões. Considerando a dificuldade que existe até entre os pares acadêmicos de lerem as produções um do outro, considero que seria provavelmente infértil tentar dissolver a autoridade etnográfica apenas cedendo a produção final deste trabalho aos meus interlocutores. Por isso, recorri à cessão das “fichas-de-observação” em cada visita a campo.

Se eu tomar como base minha expectativa inicial de que as fichas-de-observação produziram calorosos debates entre pesquisador e pesquisados, chegarei à conclusão de que essa tentativa mais gradual de incluir os informantes na escrita deste trabalho se mostrou pouco efetiva. As minhas interlocutoras se mostraram satisfeitas e elogiaram a transparência transmitida com este instrumento, no entanto, poucas vezes se interessaram por qualquer debate e, no máximo, depois de lerem, elas me presenteavam com alguma informação que constava nos objetivos da ficha e que sabiam que eu não tinha conseguido durante o dia. Para falar a verdade, depois de um tempo e diante das adversidades que foram surgindo na minha relação com o campo, passei a considerar que as fichas poderiam estar gerando alguma desconfiança e afastamento, já que tratavam de forma explícita temas que poderiam ser sensíveis às minhas informantes. Um exemplo de tema sensível seria o objetivo: “fortalecer amizade com fulano”, que, dito desta forma, torna o etnógrafo um interesseiro.

No momento em que finalizo este trabalho, já não considero que as fichas tenham produzido tamanho efeito negativo, pelo contrário. Mas, como na época eu estava enfrentando dificuldades de acesso ao campo, e como não quis abrir mão deste que considerei um instrumento inovador em prol da **polifonia etnográfica** (CLIFFORD, 1998), resolvi adaptar a estratégia com fichas dúplices. Assim, passei a fazer duas fichas quase idênticas antes das visitas a campo, uma era a integral e a

outra, a qual seria dada às informantes, censurava alguns detalhes que poderiam ser sensíveis ou, melhor dizendo, insensíveis. Um exemplo de ficha-de-observação e que foi integralmente cedida em uma das primeiras visitas, ou seja, sem dúplice, pode ser consultada no **apêndice A**.

Outro instrumento de registro empregado foi a máquina fotográfica cedida pelo próprio terreiro, sob o acordo de que eu sempre fornecesse o *backup* das fotos. Enquanto que as feiras empreendedoras, por serem distantes do terreiro, foram fotografadas com *Smartphone* do pesquisador, mas o *backup* destas outras fotos também foi fornecido às colaboradoras. A diferença entre os dispositivos fotográficos empregados poderá ser vista na diferença da qualidade das imagens que serão posteriormente apresentadas, e o leitor também poderá perceber que apenas parte das fotos têm data anexa, pois foram aquelas feitas com a máquina do terreiro. O compartilhamento de *backups* para a avaliação e livre uso das colaboradoras também serviu à dissolução da autoridade etnográfica e serviu como barganha para a relação de pesquisa. O pessoal do terreiro adorava ser fotografado.

Também foram empregadas entrevistas semiestruturadas para este trabalho. Foram realizadas, ao todo, 41 entrevistas, sendo que 33 foram com expositores das feiras empreendedoras, 6 com os organizadores dessas feiras e apenas uma com um membro do terreiro, Dona Telinha, porque foi a única que se disponibilizou.

A entrevista com Dona Telinha sobre o terreiro e seus empreendimentos foi muito esclarecedora, e algumas passagens da transcrição dessa entrevista se encontram difusas e sinalizadas pelo trabalho. Dentre as entrevistas com os organizadores da feira, a única utilizada neste trabalho foi a com o organizador da feira Empreendê, Antonioni Afonso, por ele ser fiel de um candomblé e por eu ter considerado relevante sua posição enquanto organizador e idealizador da feira Empreendê. Os trechos transcritos da entrevista com Antonioni podem ser encontrados no **capítulo 5**.

As 33 entrevistas realizadas com expositores nas feiras e as outras 5 que foram realizadas com organizadores da feira PAT-PRODETUR não se encontram transcritas neste trabalho. A ideia dessas entrevistas surgiu para prover um melhor aproveitamento do tempo do pesquisador nas feiras, pois o movimento de vendas e diálogos que consegui no espaço da loja do terreiro foram, muitas vezes, desanimadores. Ao longo do dia, nos momentos de baixo movimento das feiras, eu

saía do espaço da loja e aplicava questionários no máximo de empreendedores que conseguia.

São muitas horas de entrevistas colhidas, mas, devido à abrangência de temas dos relatos, considerei que seria de pouca utilidade para o meu objetivo central e gastaria muito espaço trazer integralmente todas essas transcrições para o trabalho final. Apesar deste rico e extenso material colhido não estar aqui diretamente transcrito, ter feito essas entrevistas me colocou em uma ótima posição de contato e escuta com muitos autointitulados empreendedores negros. Isso posteriormente me guiou para *insights* muito oportunos para a escrita deste trabalho e para explorar futuros temas de pesquisa. Durante a escuta destas entrevistas, por exemplo, surgiu a ideia de que os terreiros exercem um papel aglutinador e disseminador de boas oportunidades mercadológicas para os afrobrasileiros.

Em concordância com o conselho de Malinowski (1978) sobre a necessidade da escrita dos imponderáveis da vida real (MALINOWSKI, 1978, p. 29) e de “deixar que os fatos falem por si só” (MALINOWSKI, 1978, p. 31), o leitor encontrará os **capítulos 3 e 4** quase que totalmente no formato de uma crônica etnográfica da experiência que eu vivi em campo. Essas crônicas não abrangem todo o material dos diários de campo, mas tratam-se de uma reescrita destes diários pensando nos eventos mais relevantes para a análise do final do trabalho e considerando aqueles que seriam os acontecimentos mais imersivos e reflexivos para o leitor. Uma certa integralidade das crônicas, expostas sem a interferência de ponderações teóricas nestes dois capítulos, também visou a permitir que o leitor pudesse fazer suas próprias análises, as quais, porventura, tenham escapado ou estejam em discordância com as análises do etnógrafo.

Neste mesmo sentido de deixar que os relatos falem de si, optei por transcrever muitos dos depoimentos dos meus informantes. Estes depoimentos espontâneos dos informantes enriquecem o capítulo dois e três estão textualmente apresentados próximos ao momento no qual foram proferidos ou, em raros casos, são memórias que tive em casa durante a escrita dos diários de campo. Boa parte desses depoimentos é relembrada no **capítulo 5** para fins de análise e, caso o leitor deseje reencontrá-los com facilidade no texto, eles acompanham as referências de suas páginas originais.

Ao longo do texto, o leitor também encontrará um uso recorrente das palavras de tronco linguístico bantu. Este recurso teve a intenção de preservar as designações utilizadas pelos colaboradores e de propiciar uma imersão etnográfica do leitor no espaço de Candomblé Angola. Os significados dos termos podem ser consultados no **Glossário** anexo. No glossário também constam termos do iorubá, e há ainda aqueles termos em português, mas que adquirem significado especial no espaço de candomblé, estes também podem ser consultados no glossário.

Tenho percebido que as palavras do tronco linguístico bantu costumam apresentar grafias, variações e sotaques especiais em cada espaço de terreiro angola. Com essa variedade em questão, a opção de grafia tomada neste trabalho foi de seguir as recomendações do presidente da Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), Raimundo Nonato da Silva, o *Tata* Konmannanjy. O *Tata*, em conversa pessoal, ressaltou a importância de uma grafia apropriada para essa matriz religiosa, linguística e cultural. Nas palavras do *Tata*: “Nossas palavras são sagradas e nos importam muito”. Dessa forma, seguindo sua recomendação, as palavras provenientes do bantu aqui apresentadas não têm as letras C e Q, não possuem os dígrafos RR e SS e não terminam com consoantes.

Em vista da possível confusão que o leitor pode sentir no uso especial dos termos de parentesco como mãe e filho no espaço de Candomblé, optei por grafar o parentesco de santo e cargos de candomblé que levam nomes de parentesco com inicial maiúscula, exemplo: Mãe, Filha, Filho, Irmão-de-santo. Outra opção de grafia é que, por praticidade, e como não pretendo me aprofundar nessa outra questão, as denominações Nagô e Ketu serão usados como sinônimos de uma mesma nação ao longo do texto.

Todas as disciplinas e toda minha trajetória acadêmica pela Universidade Federal da Bahia foram muito importantes para a escrita deste trabalho. Todas as vivências, as viagens a campo e as disciplinas. Viver a universidade pública foi uma experiência única, intelectual e emocionalmente engrandecedora. Sobre as disciplinas, algumas merecem destaque de especial importância para este trabalho.

Por meio da graduação no Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, cursei a disciplina Indivíduo e Cultura, ministrada pelo professor Danilo Paiva, que foi de grande inspiração devido a pertinência dos textos oferecidos e pelo comprometimento do professor com o debate sério e democrático em sala de aula. Nesta disciplina

conheci a mente de Marcel Mauss, autor que no início me causou repulsa devido a minha análise anacrônica dos seus textos imbuídos de certos preconceitos, mas que a leitura mais minuciosa demonstrou seu brilhantismo, já que ele elaborou algumas das que considero as teorias mais belas da antropologia, entre elas, a teoria da dádiva.

A antropologia 3 (da economia e da política) também foi de grande valia para este trabalho. Nela, o professor Nicolau Parés apresentou de forma muito elegante as possíveis contribuições da antropologia para o pensamento econômico e político, o que me serviu de forte inspiração durante a escrita de um projeto de pesquisa para um terreiro empreendedor.

Já no mestrado, reencontrei o professor Danilo Paiva na instigante disciplina Teoria Antropológica Contemporânea, na qual conheci os escritos do professor Marshall Sahlins e a profundidade dos textos de Manuela Carneiro da Cunha, essenciais para a reflexão sobre cultura e modernidade, e que se encontra neste trabalho.

A minha atual trajetória no bacharelado de biologia também tem sido muito frutífera e contribuiu para uma forma de pensamento mais sistematizada, que me empenhei em aplicar nesta escrita. Sinto muito pelas distorções do racismo científico produzidas durante o caminhar conjunto da biologia com a antropologia, mas creio na possibilidade e necessidade de reconciliação das duas disciplinas. Será proveitoso para ambas um novo intercâmbio, mais ético, mais atento às questões da diversidade da vida e comprometido com a crítica ao racismo e aos preconceitos falsamente fundamentados. Por isso, tenho o objetivo acadêmico de tentar tecer pontos de costura que reaproximem essas disciplinas de maneira harmoniosa. Um traço dessa proposta de muito longo prazo poderá ser visto no **capítulo 5**.

No texto que segue, o leitor encontrará, **no capítulo 2**, uma recapitulação e delimitação de um conceito para o candomblé da Bahia, útil para a análise dos fatos vivenciados adjuntos ao terreiro Angurusena Dya Nzambi, também encontrará uma breve caracterização do Candomblé Angola e uma crítica ao preconceito e violência simbólica que essa nação sofreu. No **capítulo 3**, está feita uma descrição e apresentação geral do terreiro Angurusena Dya Nzambi, sua tríplice direção e os projetos sociais e empreendedores que realizam, também estão neste capítulo as crônicas etnográficas de duas festas religiosas e da Manifestação Folgado Cultural Lindroamor. O **capítulo 4** é inteiramente de crônicas-etnográficas e de diálogos com

as colaboradoras ocorridos durante as seis visitas a campo nas três cidades do Recôncavo Baiano onde ocorreriam as feiras empreendedoras.

No **capítulo 5** está a análise do material etnográfico coletado. Lá será onde o leitor encontrará uma discussão sobre a cultura empregada por comunidades historicamente marginalizadas como um instrumento político e para a negociação, um debate sobre o contraste e a dinâmica aparentemente paradoxal entre o moderno e o tradicional no seio dessas comunidades, alguns questionamentos a respeito do conceito de “cultura tradicional” e algumas reflexões sobre o conceito de axé. Quero que o leitor perceba através desta pesquisa que o terreiro Angurusena Dya Nzambi - e possivelmente outros terreiros também o fazem - circula e distribui essa energia do axé de maneira ampla a partir de seus projetos, e tenta cumprir os objetivos de regate das riquezas afro-brasileiras, de fortalecer e enriquecer a comunidade afro-brasileira com a qual entra em contato.

Por último, as **considerações finais** são apresentadas no capítulo 6.

2 O CANDOMBLÉ DA BAHIA E O CANDOMBLÉ ANGOLA

2.1 BREVE CARACTERIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ BAIANO

Segundo a pioneira definição de Nina Rodrigues (1932, p. 62-63), terreiro de Candomblé era “o sítio chácara ou roça, alugada ou arrendada para grande festa que se faz uma vez no ano”. Esta definição foi se alterando muito desde então.

Hoje, uma compreensão ampla do Candomblé o considera como um religião afro-brasileira, fruto do legado de tradições pré-coloniais africanas que foram reestruturadas e reinventadas no Brasil a partir do contato e trocas simbólicas dos povos negros entre si, com os indígenas e com os brancos (NINA RODRIGUES, 1988; COSTA LIMA, 2010; BRAGA, 1995; PARÉS, 2013). O termo Candomblé tem, em si, uma polivalência semântica na Bahia, que pode referir-se tanto ao *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética, quanto pode ser sinônimo do próprio local de prática deste culto, ou seja, do terreiro em si, por exemplo na expressão: “Vou ao Candomblé de Fulano” (COSTA LIMA, 1976, p. 67).

O pesquisador Vivaldo da Costa Lima (1976) define os candomblés como grupos religiosos afro-brasileiros altamente hierarquizados que creem em Divindades, chamadas de santos ou *Orixás*², contatadas através do transe mítico de alguns iniciados especiais (LIMA, 1976, p. 66). O antropólogo e babalorixá³ Júlio Braga acrescenta a essa definição que a tradição do candomblé é um projeto civilizatório afro-brasileiro e, por isso, foi visto como ameaça por aqueles que vislumbravam um projeto eurocêntrico de sociedade brasileira (BRAGA, 1995. p.17). É pertinente dizermos que, mais que apenas “um último reduto de cultura africana”, como definiu Edison Carneiro (1991, p. 35), o candomblé continuamente tem estado a elaborar cultura, símbolos e sociabilidade no Brasil a partir de concepções africanas originais. Este fato é de tal forma reconhecido por Júlio Braga (1995):

O Candomblé é, pelas suas características básicas, uma comunidade de natureza alternativa que permite aos seus membros um estilo de vida bastante diferenciado do que se tem na sociedade mais ampla. Em outros

² O termo Orixás é iorubá, que é a língua falada no Benin e Nigéria, sendo utilizado entre as nações de candomblé Nagô, Ketu e Ijexá; Vodum é o termo em Fon, língua falada no Daomé, utilizado na nação Jeje; enquanto Nkisi é o termo de línguas do tronco Bantu, empregado pelas nações Congo, Angola e Caboclo (CASTRO, 1981, p. 61).

³ Nas nações que derivam da língua iorubá, babalorixá é o nome dado aos sacerdotes do gênero masculino, enquanto ialorixá às de gênero feminino; Paralelamente, Humbondo (ambos os sexos) é utilizado pelas nações Jeje; e mametu (feminino) e tateto (masculino) entre as nações Congo e Angola. (CASTRO, 1981).

termos, o sistema religioso está profundamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas. (BRAGA, 1995, p. 20)

Apesar de seu culto a múltiplas Divindades, a religião foi categorizada por alguns pesquisadores como monoteísta, devido à crença em um Deus supremo, que, de acordo com cada “nação de Candomblé”, recebe os nomes de Zambi, Olorum, Hunsó etc. (NINA RODRIGUES, 1932; CARNEIRO, 1991; CASTRO, 1981).

A nação é a categoria pela qual se distinguem os Candomblés baianos, e suas denominações partem das diferenças entre as suas respectivas narrativas de origem, entre os seus acervos simbólicos, seus instrumentos musicais e, especialmente, pelas suas línguas rituais particulares, entre outros traços (CASTRO, 1981).

A partir da análise do termo, poderíamos pensar que as nações refletem estritamente as procedências geográficas e culturais destes grupos de culto, contudo, Parés (2013) demonstra evidências de que a formação das nações de africanos e de Candomblé no Brasil corresponde a fatores mais variados e, às vezes, contraintuitivos. Muitas das denominações que se tornaram em nações de africanos ou de Candomblés no Brasil eram, no contexto original africano, diacríticos multidimensionais acionados conforme demandas específicas desses povos. Esses diacríticos multidimensionais poderiam levar em conta religiosidade, língua, alinhamento político, ancestralidade, local de nascimento etc. A homogeneização de todas essas denominações multidimensionais para responder apenas à procedência geográfica africana tem se mostrado um advento do colonialismo (PARÉS, 2013).

O autor explica que, embora haja uma diversidade de origens para cada uma das denominações – “Mina”, “Angola”, “Congo”, “Nagô” –, tendo sido algumas inventadas por europeus e outras vindas da África, a filiação de todas sob a categoria geral de “nação” é uma fabricação do contexto do Brasil escravista. Como um dispositivo colonial, as nações eram empregadas por europeus para agruparem os africanos de acordo com suas diferenças e, principalmente, por seus portos de embarque. Apenas a partir do século XVII que alguns desses termos foram gradualmente sendo adotados pelos próprios africanos e descendentes, por via de um processo geral e reconhecido das dinâmicas socioculturais da mudança de categorias metaétnicas (exógena)⁴ para étnicas (autodenominação) (PARÉS, 2013).

⁴ Como dito, nem todos os nomes de nação são de origem exógena, e mesmo as denominações exógenas não advêm todas dos brancos. Mina é um exemplo de nome dado pelos brancos, em referência à costa da Mina de onde africanos eram deportados, enquanto que Nagô parece ter sido um

Após o fim do tráfico e até o presente, houve uma mudança no emprego dos termos de nação, de nação africana para nação de culto/candomblé, de forma que as nações passaram a denotar mais as diferenças simbólicas e práticas nos rituais religiosos do que as origens sanguíneas e procedências geográficas dos africanos e seus descendentes. Desde então, as “famílias-de-santo”⁵, que nasceram no Brasil (COSTA LIMA, 1976), têm se alicerçado em seus diacríticos de concepções, símbolos e nas práticas de suas cerimônias. Cada nação de candomblé compreende a si mesma e seu parentesco simbólico baseadas em seus ritmos musicais, tipos de instrumentos musicais, palavras mágicas, movimentos corporais e outros traços rituais, não apenas nas suas relações de consanguinidades (PARÉS, 2013, p. 23-63).

Tenho observado nas minhas incursões que nem todos os fiéis admitem ou se orgulham do que direi, mas é fato corroborado pela literatura que as nações não são monólitos, e que os diferentes candomblés apresentam traços de trocas de símbolos significativas entre si (SOARES, 2009, p.22; BRAGA, 1995; CASTRO, 1981; DANTAS, 1988). Isso, no entanto, não diminui a potência de significado e alteridade das nações, já que guiaram os candomblés nos seus processos de aceite e rejeição de símbolos ao longo de seus desenvolvimentos. As diferentes denominações de nação permitiram que essas comunidades se adaptassem às circunstâncias globais, ao mesmo passo em que preservavam as marcas reveladoras de suas origens (COSTA LIMA, 1976). De forma resumida, as nações podem ser vistas como linhas mestras pelas quais os candomblés se adaptaram no Brasil, permanecendo fiéis de suas totalidades ontológicas africanas originais (COSTA LIMA, 1976, p. 77-78).

O estado da Bahia possui expressão significativa de muitas dessas nações de Candomblé, devido a sua forte herança africana, afinal, a capital baiana “fôra o foco mais incandescente da escravidão” (VIANA FILHO, 1946, p. 117). Por esta presença expressiva de colonização africana, a Bahia tem sido o centro dos estudos antropológicos sobre candomblé desde o final do século XIX. O estado e a religião foram fontes de inspiração para obras de artistas e acadêmicos por todo o século XX

adjetivo depreciativo empregado pelos povos do Daomé com seus inimigos do reino de Oyó (PARÉS, 2013). Por conseguinte, Kongo advém de uma autodenominação africana do povo Bakongo; o termo Angola provavelmente é uma derivação de NGOLA, que era o nome dado pelos africanos ao governador do reino de Ndongo, na região que hoje corresponde a Luanda (THOMPSON, 1984, p. 103).

⁵ As pessoas nos candomblés têm o costume de se chamarem de famílias. As diferentes linhagens são famílias-de-santo.

(cf.: Apanhado das ideias de alguns dos principais acadêmicos ao estudarem o Candomblé da Bahia em SOARES, 2009, p. 35-88).

O primeiro estudo brasileiro feito sobre a religiosidade dos africanos e descendentes no Brasil teve sede na Bahia, pelas mãos de Nina Rodrigues (1988). Seus estudos datam do fim do século XIX e início do século XX, período em que o autor constatou e nomeou mais de uma dezena de “nações de africanos”⁶ e de descendentes apenas em Salvador. Em seu estudo foi observado que muitos dos africanos e descendentes, já nessa época, tinham como principal atividade financeira o ganho e a vendagem em cantos e quitandas da cidade (NINA RODRIGUES, 1932). Este fato inspira e aponta para conclusões e análises posteriores deste trabalho sobre a natureza e as origens do afroempreendedorismo, e que este é um novo nome para práticas muito antigas dessas comunidades.

Em *Os Africanos do Brasil*, de Nina Rodrigues (1932), Salvador é apresentada como importante ponto de irradiação da ocupação e cultura negra na Bahia. Na capital, o pesquisador testemunhou diversos agrupamentos de negros separados em seus grupos de similaridade, cada qual no seu “canto” de atividade comercial, onde se vestiam com indumentária específica. Legado destas pesquisas preliminares de Nina Rodrigues (1932) é que, hoje em dia, vestir-se para o Candomblé e “vestir-se de baiana” têm casos de sinônimo em todo o Brasil. Cecília Soares (2009) explica:

A este conjunto de roupas das negras, Nina Rodrigues, de forma pioneira, descreveu o vestuário que passou a ser qualificativo de **baiana**. Essas peças acabaram por compor a indumentária sagrada dentro dos terreiros de candomblés, os sinais diacríticos nas nações de candomblés são plenamente perceptíveis nos detalhes da roupa e na sua forma de uso. (SOARES, 2009, p. 42)

A capital baiana foi polo de florescimento do Candomblé, mas também foi de repressão e racismo religioso, o que deixou marcas na religião e nos seus fiéis. O Candomblé foi institucionalmente perseguido no país como nenhuma outra religião e, na Bahia, por mais tempo que nos demais estados (BRAGA, 1995). Sua liberdade institucional na Bahia veio apenas 1938 (CAETANO DE SOUSA, 2018). Mesmo com a liberação institucional, o Candomblé é uma religião socialmente perseguida ainda hoje, e continua sofrendo as consequências de um forte preconceito, com os casos de racismo religioso aumentando ano após ano (BRITO, 2019).

⁶ Não confundir com nação de candomblé. As nações de africanos precederam as de candomblé e eram uma série de denominações empregadas desde o período colonial.

Até os dias presentes, a Bahia permanece um território mais que relevante de ocupação e cultura de matriz africana, onde há a maior proporção de autodeclarados pretos e pardos do país: 80,1% (IBGE, 2019). A região do Recôncavo Baiano tem expressão especial da cultura negra, sendo considerado um local onde a matriz afro-baiana materializa sua memória ancestral e refaz continuamente seus diacríticos simbólicos, executados a partir do Candomblé, do samba de roda, nas festas religiosas, culinária negra etc. (FREITAS; FERREIRA; JESUS, 2007; IPHAN, 2004).

2.2 O CANDOMBLÉ ANGOLA FOI MENOSPRESZADO POR SEUS TRAÇOS DE EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA

O pesquisador Luís Viana Filho (1946) dividiu historicamente o processo de tráfico negreiro para a Bahia por quatro grandes períodos e suas procedências africanas: Guiné, Angola, Costa da Mina e o ilegal (este último de variadas procedências, mas de maioria sudanesa). Há fortes indícios de que a importação de africanos de tronco linguístico bantu – Ciclo Angola, do século XVII – foi a primeira numérica e culturalmente relevante da região (VIANA FILHO, 1946). Outros estudos apontam para uma distribuição dispersa de bantus-falantes por todo o Recôncavo Baiano, enquanto um maior contingente de iorubanos ficou retido na capital Salvador, o que poderia ser explicado pela estrutura econômica adotada no Brasil – campo agrícola ou urbano industrial – respectiva a cada ciclo do tráfico negreiro (CASTRO, 1981).

Dentre os estudos afro-brasileiros, o chamado rito Nagô/Ketu (proveniente de regiões da África de língua iorubá) foi o que mais gozou de prestígio, tendo sido tratado pela literatura especializada como culto primaz, mais bem estruturado e mais amplo em adeptos de Salvador e seu Recôncavo. Este fato é correlato da tese de superioridade do grupo cultural sudanês (iorubanos e falantes das línguas Fon), a qual foi suposta pelos estudos pioneiros da religiosidade afro-brasileira de Nina Rodrigues (1988[1900]) e reiterada pelos seus seguidores.

A ideia de uma superioridade dos africanos sudaneses foi lamentavelmente construída no mesmo movimento de uma inferiorização injusta e racista sobre os povos do tronco linguístico bantu (povos provenientes da África Central e norte-austral). Este padrão analítico de uma hierarquia demasiadamente simplista imposta sobre esses dois complexos culturais e populacionais de dimensões continentais persistiu sendo reverberada por pesquisadores posteriores, tendo força considerável

ainda na segunda metade do século XX. De forma pioneira, Vivaldo da Costa Lima o percebe e critica:

Os autores que melhor estudaram o Candomblé da Bahia são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos nagôs e jejes das casas de santo, contrastando-os com os candomblés das nações de Congo, Angola e Caboclo. (COSTA LIMA, 2010, p. 120)

Essa hierarquia dos grupos africanos ganhou popularidade com os estudos de acadêmicos brasileiros do final do século XIX e início do século XX, mas é possível traçar origens ainda mais antigas dessa dicotomização. A análise de Lucilene Reginaldo (2005) sobre o tema é reveladora por levar em conta processos sócio-históricos e geopolíticos da formação do Brasil na formulação destes estereótipos. O cerne de sua defesa é que as propagandas de grupos rivais de traficantes podem ter sido as principais origens das imagens antagônicas de docilidade, maior subordinação e assimilação cultural dos bantu-falantes e de maior inteligência, rebeldia e resistência cultural dos africanos sudaneses. Para entendermos melhor seu argumento, é necessária uma digressão ao Brasil colonial e ao regime de *plantation*.

Os plantadores de cana baianos tinham suas oposições de interesses econômicos com os traficantes portugueses desde o século XVI. Os latifundiários baianos estavam à mercê de um monopólio escravista. Os adventos da União Ibérica (1580-1640) e as conquistas holandesas sobre os portos do Castelo São Jorge da Mina e de Luanda do século XVII abalaram essa conformação. Com os traficantes portugueses tendo muitas dificuldades, a coroa teve receio de um colapso da produção açucareira brasileira, e então se viu forçada a aceitar que os latifundiários baianos negociassem diretamente com a África e outros parceiros comerciais sem a sua participação (REGINALDO, 2005, p. 149-153).

Aos poucos, a via direta África-Bahia foi se fortalecendo, o que ainda se somou à predileção da Costa da Mina pelo tabaco do Recôncavo Baiano. Isto abriu uma via de oportunidades preenchida por um novo grupo de traficantes de escravizados, os traficantes baianos, altamente interessados em manter sua exclusividade. No entanto, Portugal retomou Luanda em 1648 e isso permitiu a retomada do tráfico português, complexificando ainda mais esse cenário. Sendo assim, após a segunda metade do século XVII, passaram a existir dois grupos concorrentes de traficantes, os baianos traficavam escravizados sudaneses e os portugueses traficavam negros bantus (*ibid.*).

Essa nova concorrência de lusos e baianos traficantes deu estímulo ao surgimento das propagandas e das difamações dos escravizados vendidos pelos

adversários, opondo, por exemplo, rebeldia e docilidade dos diferentes povos africanos. As propagandas do tráfico são resultado da mistura dos poucos conhecimentos etnográficos disponíveis na época, medos e anseios dos senhores brancos e demandas emergentes da economia colonial racista e eurocêntrica, a partir disso produzido as imagens preconceituosas das diferentes procedências de africanos, que se sedimentaram com o tempo (REGINALDO, 2005, p. 154-156). A autora esclarece:

É importante lembrar que este comentário sobre a docilidade angola tinha como contraponto implícito a rebeldia dos africanos ocidentais, corporificada nas inúmeras revoltas que proliferam na Bahia desde o início do século XIX. [...] Tanto no discurso estrangeiro quanto no dos nacionais, a suposta superioridade física e intelectual dos africanos ocidentais foi vista como uma afiada e perigosa faca de dois gumes. [...] os senhores de escravizados do Rio de Janeiro, dentre todos os africanos, tinham especial predileção pelos angolas, “sob todos os aspectos, os mais dóceis” [...] As vantagens econômicas para um grupo de comerciantes foram, sem sombra de dúvidas, os grandes sustentáculos da política de valorização do tráfico com a Costa da Mina e o Golfo do Benin. (REGINALDO, 2005, p. 151-156)

Esses estereótipos escravistas sobreviveram ao tempo e às suas utilidades de propagandas do tráfico. Aqueles traços que foram disseminados pelas propagandas como especificidades de cada “mercadoria” humana, ou seus “ônus e bônus”, foram paulatinamente incorporados ao discurso acadêmico na forma de uma hierarquia especialmente desfavorável aos grupos bantu-falantes.

Em *Os Africanos do Brasil* (NINA RODRIGUES, 1988), cada uma das etnias sudanesas conhecidas que ocupavam o Brasil – Nagôs, Minas (Tshi e Gá), Haussás, Tapas, Bornus, Gurunxis, Fulás e Mandingas – recebeu um tópico especial e descritivo, enquanto que a miríade dos povos da África Central (os bantu-falantes) é mencionada em um único tópico diminuto. Essa é uma das tantas evidências de como Nina Rodrigues acreditava – e passou adiante a sua crença – em uma superioridade evolutiva e na maior complexidade da religião (e “raça”) jeje-iorubana, em detrimento dos outros também denominados “cultos fetichistas” africanos. Na escala que o autor construiu:

Na primeira [posição], a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, [...] abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e incovertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual. (NINA RODRIGUES, 1988, p. 215-216)

Nina Rodrigues considerou escalonar os povos africanos num tentame evolucionista e considerou que os povos da África Central seriam dos mais baixos. Assim, para ele, dentre os povos africanos inferiores aos sudaneses: “[os negros bantu-falantes] só estes dentre os negros são de pobreza mítica reconhecida” (NINA RODRIGUES, 1988, p. 221).

Posteriormente, Edison Carneiro (1991) propôs uma escala semelhante, mas baseada na dita originalidade cultural dos cultos afro-brasileiros e não mais nos seus “graus de evolução”. Adaptando-se a um pensamento culturalista, o escritor usou a categoria de “pureza africana” para sugerir que o culto Nagô era o mais autêntico, que a umbanda cristianizada estava um degrau abaixo deste e que os cultos bantu-falantes de Angola e de Caboclo eram os mais distorcidos e degenerados (CARNEIRO, 1991, p. 20).

Edison Carneiro embasou sua teoria da posição inferior do Candomblé Angola e de Caboclo nos seguintes traços identificados e por ele supostos: as misturas impróprias com a espiritualidade indígena, falta de originalidade africana, uso do português nas cerimônias, presença de elementos brasileiros, devoção aos caboclos e uma maior propensão a “inventiones” desses cultos. Em sua visão altamente depreciativa, Carneiro (1991) sugeria que as nações de Angola e Caboclo eram as maiores responsáveis pela imagem negativa que recebia todo o Candomblé.

Cabe notar, no entanto, o empenho de Edison Carneiro por menos preconceito com o Candomblé jeje-iorubano e por um maior apoio dos órgãos públicos em sua salvaguarda. O pesquisador era tão envolvido que chegou a organizar associações de matrícula dos templos, por meio das quais realizou levantamentos linguísticos, de gênero, socioeconômicos e culturais a fim de provar a relevância e necessidade de preservação dessa religião (CARNEIRO, 1991; BRAGA, 1995). Vejo que pelo movimento do pesquisador não tratar devidamente da questão central que motivava o preconceito sofrido pelo Candomblé – o racismo –, lhe foi conveniente o artifício lógico de canalizar o repúdio das elites eurocêntricas sobre aquelas nações que, por um ou outro motivo, considerou como deturpadas e mal-intencionadas, no caso, o candomblé Angola e de Caboclo.

Para as finalidades deste trabalho, estes dois autores influentes e precursores são suficientes para a evidência dessa inferiorização que se repetiu e se atualizou por pesquisadores do candomblé do século XX, afinal, já temos muitas outras análises

que expõem com muitos detalhes e que evidenciam a forma específica como cada pesquisador repercutiu este preconceito (Para essas análises, conferir: BRAGA, 1995; COSTA LIMA, 2010; CASTRO, 1981; REGINALDO, 2005; DANTAS, 1988; MACHADO, 2015; COSTA, 2018; SOARES, 2009).

O que cabe aqui o destaque por ser um tema ainda não tão bem evidenciado, nem consensual na literatura, são as principais teorias dos motivos que levaram algo que era uma dicotomização do mercado escravista, em algum nível “simétrica” entre os dois povos, para uma posterior profunda inferiorização dos bantu-falantes, a qual foi repercutida pelos acadêmicos predecessores de nossas pesquisas.

O autor Júlio Braga (1995) tem sido um crítico e analista deste preconceito. Ele correlaciona a predominância nagô nas descrições acadêmicas às influências que o babalaô⁷ e informante etnográfico Martiniano Eliseu do Bonfim teve sobre os estudiosos Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Ruth Landes, Manuel Querino, Jorge Amado e outros.

Martiniano Eliseu do Bonfim foi um brasileiro e filho de escravizados africanos libertos. No decorrer de sua vida, viveu por onze anos na Nigéria, onde aprendeu e aperfeiçoou seu acervo simbólico-religioso sudanês e o trouxe para a Bahia. Com o mérito de conhecedor da “África original”, ele foi um grande protagonista da reafricanização dos candomblés baianos e promoveu sua visão de “culto nagô puro” como padrão a ser seguido por todos os candomblés. Sua fama, inteligência e habilidades étnico-diplomáticas o levaram a galgar uma posição de referência e de autenticidade diante dos pesquisadores, tornando-se um influente e muito consultado informante dos trabalhos sobre o candomblé baiano (BRAGA, 1995, p. 37-55).

Júlio Braga (1995), com respeito à memória de Martiniano e à sua contribuição para a resistência interna do Candomblé, “De dentro para dentro” (BRAGA, 1995), declara:

Martiniano parece ter acreditado a vida inteira que a preservação da tradição religiosa africana na sua forma original era a condição essencial para sua continuidade [...] O autor conquanto não possa compartilhar das idéias (sic.) de Martiniano, respeita-as e homenageia um dos mais ilustres baianos do qual a comunidade negra ainda não se deu conta do seu exemplo de vida e do legado de sua sabedoria ancestral (BRAGA, 1995, p. 54-55).

⁷ Babalaô é uma posição de magia africana baseada na adivinhação. Hoje em dia já não existem ou são extremamente raros os babalaôs no Brasil. Carneiro (1991) argumenta convincentemente que este papel foi assimilado pelos babalorixás e lalorixás.

O argumento da influência do babalaô Martiniano tem sua importância em pensar um negro como o centro do processo de formação da imagem sobre o candomblé brasileiro. Contudo, há outras explicações da origem da inferiorização dos bantu-falantes que dialogam com mais evidências históricas e com a tendência ainda existente entre nós, acadêmicos brasileiros, de adequarmos nossas análises aos tentames de compreensão europeus.

Dentre as muitas convergências sócio-históricas que resultaram nesse viés dicotômico de análise sobre os povos africanos e afrodescendentes do Brasil, uma hipótese muito conhecida é a de que o grande deporto de sudaneses na Bahia nas duas fases finais do tráfico pode ter consolidado uma maioria deste grupo na capital baiana e, por conseguinte, influenciado os resultados dos primeiros estudos sobre essa população (VIANA FILHO, 1946; CASTRO, 1981). Mas, mesmo que os sudaneses fossem maioria em Salvador no fim do século XIX, a questão do porquê de os povos bantu-falantes terem sido sumariamente negligenciados e depreciados nas pesquisas ainda resiste, pois, ainda que assumamos seu menor número na capital, os bantu-falantes existiam em presença expressiva.

Isso nos leva a recorrermos a outras explicações. Reginaldo (2005) alerta-nos às evidências de que talvez essa negligência e depreciação seja correlata à influência que tiveram os modelos europeus de escalonamento da humanidade importados ao Brasil nessa época:

Esta divisão [bantus e sudaneses], fartamente reproduzida em estudos posteriores, e até muito recentemente, cindia o Brasil “em duas áreas de influência como se estivessem colocadas em dois compartimentos estanques e limítrofes, para os pesquisadores – os povos oeste-africanos (leia-se iorubas) na Bahia, e os bantos no resto do Brasil, grosso modo”. Como consequência, tem-se a impressão, generalizada, porém inadequada, de que a influência dos povos da Costa da Mina foi apenas importante na Bahia, desconsiderando assim sua presença em Pernambuco, Maranhão e noutras partes onde foi minoria reconhecida como no caso do Rio de Janeiro.

O médico maranhense [Nina Rodrigues] foi informado de “uns três congos e alguns angolas” moradores nos arredores de Brotas e Cabula, mas parece não ter dado nenhuma importância ao fato. O mundo dos centro-africanos que ainda viviam na Bahia de seu tempo não despertou nele qualquer curiosidade. Sua crença na superioridade intelectual e social dos sudaneses foi certamente decisiva para este afastamento.

De onde vem essa certeza incontestável da superioridade “intelectual e social” dos negros sudaneses? (REGINALDO, 2005, p. 167-168)

Aparentemente, essa convicção de Nina Rodrigues sobre a superioridade sudanesa vinha de uma inspiração e de um anseio. A inspiração vem da teoria do Francês Marie-Armand d’Avezac, que, baseado na bíblia, propôs a humanidade cindida em sucessivas tripartições, que consistiam sempre em um tipo superior, um

subtipo e um tipo aberrante de ser humano. Em ordem descendente, a primeira grande divisão seria a de brancos, amarelos e negros, e cada uma dessas teria se subdividido em mais três. Ainda nessa mesma teoria, a raça negra se divide, de maneira tríplice, no negro superior das bordas do mediterrâneo, no subtipo dos Papuas da Oceania, enquanto que os hetentores, cafres, centro e sul-africanos seriam os mais degenerados e aberrantes do trio (D'AVEZAC *apud* REGINALDO, 2005, p. 168.)

Com o tamanho crédito que tinha essa teoria do francês na época dos estudos de Nina Rodrigues, é provável que o pesquisador tenha visto nela uma chance de promover uma boa imagem internacional da Bahia. O anseio de Nina Rodrigues era que “dos males o menor”, então, se a terra baiana era muito povoada de negros, que fosse dos supostos melhores negros, os negros sudaneses. De tal forma explicado pela pesquisadora:

Neste contexto em que a hierarquia das raças era uma verdade incontestável, os intelectuais de um país de negros e mestiços precisavam buscar saídas criativas para um futuro prenunciado catastrófico pela ciência. No caso específico de algumas regiões do Brasil, como por exemplo a Bahia, a presença africana era indisfarçável. A solução para tal impasse não poderia ser melhor: já que a herança dos povos negros era indiscutível, que fosse pelo menos dos africanos mais evoluídos. Desse modo, nas investigações de Nina Rodrigues emerge uma verdadeira aristocracia negra: os iorubás. (REGINALDO, 2005, p. 169).

Outra crítica deste preconceito, a pesquisadora Yeda Pessoa de Castro (1981) observa que muitas das diferenças reivindicadas pelos estudiosos da primeira metade do século XX como evidências da superioridade nagô não sobrevivem à observação etnográfica e às análises linguísticas, muito por se basearem em noções de pureza. Ela nos diz que, devido ao parco conhecimento dos primeiros estudiosos sobre o iorubá e por não conhecerem nenhuma outra língua africana, esses pesquisadores foram incapazes de perceber as evidências das trocas simbólicas entre nações de candomblé manifestas em seus próprios trabalhos. Hoje sabemos, por exemplo, que muitas das palavras estrangeiras utilizadas em diferentes contextos de candomblé foram catalogadas erroneamente como sendo de origem iorubá, quando, na verdade, possuíam origens mais diversas (CASTRO, 1981, p. 65).

A partir de Castro (1981), qualquer concepção de purismo e primazia de qualquer uma das nações de Candomblé se torna frágil, já que ela traz evidências da profunda troca linguística a respeito de coisas muito íntimas destes grupos (CASTRO, 1981, p. 75). Entre os dados mais significativos da pesquisadora, temos a evidencia de que as palavras que nomeiam a religião e faladas em todas as suas nações: “Candomblé”,

“Macumba” e “Calundu” derivam de étimos de línguas bantus (CASTRO, 1981, p. 64-66).

O uso do português nos rituais dos Candomblés Angola também já foi considerado um traço de fraqueza, menor densidade simbólica e tendência maior a invenções dessa tradição. Mas Castro (1981) rememora que os bantu-falantes foram os primeiros trazidos de forma maciça para o Brasil e, por isso, podem ter sofrido maior exposição ao processo bem conhecido de assimilação cultural. Ademais, as nações jeje-nagôs, que têm um acervo linguístico reconhecidamente mais próximo do original africano, além de terem sido introduzidas posteriormente na história, tiveram a oportunidade singular de manterem o contato, desde o século XIX, com seus pares africanos por meio das rotas quentes de comércio e repatriamento entre Salvador e as regiões que atualmente correspondem à Nigéria e ao Benin (CASTRO, 1981, p. 67).

Uma suposta maior submissão angolana também já foi proposta pela sua factual associação religiosa com as irmandades católicas, mas este argumento é, mais uma vez, contestado pela teoria da precedência destes povos no Brasil. Podemos ainda compreender essa associação entre as religiões como o inverso de submissão, tendo sido uma estratégia de resistência dos povos bantu-falantes.

Reginaldo (2005) corrobora com Bastide (1998) e sugere que a propalada assimilação religiosa centro-africana, expressa pelas suas posições de liderança nas irmandades católicas de negros até o século XIX, é mais um traço de suas lutas por uma posição de dignidade dentro da sociedade escravista do que um traço de submissão. Bastide (1998) superou o tentame de análise sobre o sincretismo afro-baiano que se baseava excessivamente na “fusão santo/orixá”, e o autor deu maior centralidade ao aspecto sociológico deste fenômeno, e assim pôde perceber que as irmandades negras católicas serviram aos negros como ponto de encontro, nos quais confabulavam reivindicações sociais, e foram espaços que serviram à conservação de certos valores, ou seja, eram espaços de resistência.

Sobre este debate de que os bantu-falantes se misturaram mais às culturas alheias do que os outros povos africanos: o que Nina Rodrigues (1988) considerou como pobreza mítica e cultural, Viana Filho (1946) considerou como maior docilidade, permeabilidade e maleabilidade cultural. Posteriormente, Castro (1981) entendeu este mesmo ponto sob a perspectiva de uma lei geral da dinâmica cultural, na qual a

assimilação de símbolos externos de uma cultura é proporcional ao tempo de interação com outra cultura dominante. Por fim, Reginaldo (2005) dissecou as raízes deste preconceito e, baseada em Bastide (1998), alarga nossa compreensão da força da religiosidade dos povos bantu-falantes pela argumentação do catolicismo negro enquanto uma das frentes de resistência sociocultural destes povos.

Aprofundando-nos no trabalho de Castro (1981) e Reginaldo (2005), vemos que as principais características usadas para a deslegitimação das religiões e ontologias descendentes de povos de línguas bantu, tais quais um maior sincretismo com as religiões ameríndias, maior uso da língua portuguesa, culto a divindades estrangeiras e predominância do culto sudanês na capital baiana, estão menos relacionadas com características de fraquezas imanentes a essas cosmovisões do que estão com os processos sócio-históricos que construíram o Candomblé e com as estratégias de resistência dos bantu-falantes. No entendimento de autores como Júlio Braga (1995), acrescentam-se a estes motivos os próprios interesses e estratégias de alguns setores do povo-de-santo frente ao discurso de ilegitimidade religiosa que enfrentavam.

2.3 O CANDOMBLÉ ANGOLA CULTUA OS *JINKISI*: ORIGEM, FAMÍLIAS E DIACRÍTICOS DA NAÇÃO

O Candomblé Angola tem sua ancestralidade nas culturas das regiões africanas exploradas durante o “ciclo de Angola” (VIANA FILHO, 1946), nos locais onde existe ou onde existia o culto aos *Nkisi*, locais em que são faladas as línguas do tronco bantu. Thompson (1984) localiza as regiões de povos bantu-falantes que tiveram herança cultural relevante⁸ nas Américas nos atuais países da República Democrática do Congo, Angola e Gabão. O sacerdote Esmeraldo Emetério de Santana (COSTA LIMA, 1981), por sua vez, remete a ancestralidade do candomblé Angola brasileiro às regiões de Cambinda, Moçambique, Munjola e Quicongo, povos que aqui se

⁸ Uso aqui a expressão “herança relevante” para evidenciar as regiões de portos mais intensos do tráfico africano. A miríade de povos e suas origens, no entanto, é difícil de catalogar e não pode se reduzir a estes portos. Por exemplo, Luís Viana Filho (1946) constatou algum número de escravizados vindos de Moçambique, e eles se declaravam povos irmãos dos escravizados trazidos da costa ocidental africana.

envolveram em uma “*milonga*”, ou seja, mistura de sangue e costumes (COSTA LIMA, 1981, p. 35-36)⁹.

Na África, segundo Thompson (1984), os *Jinkisi* da matriz cultural Bakongo¹⁰ eram seres mediadores entre o mundo dos vivos e o espiritual, tendo sido enviados pelo Deus supremo, *Nzambi Mpungu*, e, enquanto instrumentos médicos, seus poderes estavam sob controle do rei *mfufu* e dos especialistas *nganga* e *ndoki*. Os *Jinkisi* eram contatados através de *charms*¹¹ elaborados com ingredientes especiais – areia branca, folhas, terra fúnebre, serragem de madeira etc. – costumeiramente contidos em potes de cerâmica ou argila, podendo ser contidos ainda em folhas, sacos, estatuetas de madeira, conchas ou conjuntos de roupas. O *Nkisi* podia ser designado para uma função específica de cura, podia ser um companheiro espiritual ou mesmo um ancestral falecido que foi transformado (COSTA LIMA, 1981, p. 103-118).

Na atualidade do Candomblé Angola brasileiro, os *Jinkisi* são compreendidos com certo paralelismo com os *Orixás*. Nos terreiros angola que visitei, algumas vezes ouvi que, em relação aos *Orixás*, os *Jinkisi* são menos regentes antropomorfos da natureza e são mais os próprios elementos da natureza condensados. A fala da *mametu* Maria Joana do Bonfim corrobora essa descrição quando diz que os *Jinkisi* se assemelham aos *Orixás* pela esfera de atuação, mas se diferenciam por serem energia da natureza presente (COSTA, 2018, p. 62). Ou, ainda, na comparação que ouvi de um praticante: “*Oxum (Orixá)* é a mulher que governa o rio, enquanto *Kisimbi (Nkisi)* é a energia do próprio rio”. Adiante, uma tabela de alguns dos *Jinkisi* distintivos do Candomblé Angola e seus correspondentes no Ketu-nagô, segundo Esmeraldo Emérito de Santana:

⁹ Para um detalhamento mais minucioso e recente das proveniências de bantu-falantes do Brasil, também conferir o livro *Falares Africanos na Bahia* (CASTRO, 2001).

¹⁰ O autor compreende Bakongo originalmente como um povo tradicional do Congo, mas o nome foi colonialmente se estendendo para abarcar uma miríade de povos e culturas de línguas bantu que compartilham componentes culturais cruciais. Estes são o povo Punu, do Gabão, os Teke de Brazzaville, os Suku e Yaka do rio Kwango e outros povos ao norte de Angola, como os Kimbundu (THOMPSON, 1984, p. 103).

¹¹ Traduzido literalmente do inglês: amuletos.

Quadro 01 - Correspondências Jinkisi e Orixás

| QUETO | ANGOLA |
|-------------------------|--|
| Ogum | Incoce |
| Ossaim | Catendê |
| Oxóssi ou Odé | Mutacalombo, Burugunço, nome de dois Oxóssi. |
| Xangô, Obacossô | Zaze, Lumbondo, Luango... que nome bonito! |
| Obaluaiê, Xapanã (jeje) | Insumbo, Tingongo. Para que nome mais bonito que Tingongo? |
| Logum Edé | Gongobira, espécie de Oxóssi, mas é a mesma coisa que Logum Edé. |
| Aro-Aro | Tempo dia Baganga, Caiti Quindimbanda, Cuqueto. |
| Oxumaré, Becém (jeje) | Angorô |
| Erê, Bêji | Vúnji |
| Oxalá | Lemba, Lembarenganga, e outros nomes. |

Fonte: Extraído de forma integral de Costa Lima (1984, p. 40).

O nome de cada *Nkisi*, suas características e forma de sincretismo podem variar mais ou menos de acordo com as casas de culto. Essa diversidade se torna ainda mais complexa quando tomamos conhecimento de que cada *Nkisi* tem uma série de manifestações diferentes, que são chamadas de “qualidades”. Como exemplo dessas qualidades, Matamba e Angurusena são ambas correspondentes à mesma *Nkisi mametu* Kaiango, mas cada uma com seus próprios comportamentos e atribuições diferentes (COSTA LIMA, 1984, p.36).

Dos entes cultuados no Candomblé Angola, os chamados caboclos – os “donos da terra” (SANTOS, 1995) – merecem destaque, já que, contrário ao que ouvi sobre o proceder nos terreiros Ketu-nagô, a nação Angola cultua-os de forma explícita e orgulhosa. Os Caboclos se manifestam usualmente nas festas e se expressam como ancestrais autóctones, possuem personalidade rebelde e destemida, mas são sempre muito solícitos e bem-dispostos, gostam de festejos e da atenção do público. Os caboclos são a representação¹² dos primeiros ocupantes do Brasil, ou seja, são os indígenas, ainda que essa categoria possa ser ampliada para nomear também ancestrais estereotipados brasileiros, como o boiadeiro, o marinheiro e a prostituta (TALL, 2012).

É comum de se ouvir dentro dos candomblés que os caboclos tiraram o negro da ignorância sobre o meio ambiente brasileiro. Tendo eles sido a fonte de informações sobre plantas, animais e as matas em geral, o caboclo conquistou sua

¹² O uso de “representação” aqui vale reflexão. Acompanhei discussões dentro do próprio espaço religioso sobre as possibilidades do caboclo ser um desencarnado (alguém que já foi vivo) ou então um encantado (um espírito que nunca viveu). Na ocasião de uma palestra acontecida dentro do terreiro de Camaçari, um Pai-de-santo experiente defendeu que o caboclo é um ser encantado representativo desse ancestral indígena, sem sê-lo propriamente desencarnado. Nem todos os fiéis concordaram.

posição próxima ao *Orixá Oxóssis* (da caça e do mato) e o *Nkisi Katendê* (guardião do segredo das folhas) na cosmogonia afro-brasileira (TALL, 2012). Emmanuelle Tall (2012) tem uma hipótese interessante de que o caboclo pode ser uma derivação dos cultos aos ancestrais existentes nas religiões bantu-falantes da África. Assim, o ancestral autóctone brasileiro preencheu a lacuna do ancestral africano que não veio nos navios da diáspora (TALL, 2012).

2.3.1 As Famílias que fundaram o Candomblé Angola

Baseado em pesquisa bibliográfica e no informe, em primeira mão, do Tata Konmannanjy, presidente da Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), o candomblé Angola possui cinco grandes famílias fundadoras. Essas famílias são chamadas raízes do candomblé Angola e, apesar de não serem monólitos entre si, elas se diferenciam por suas línguas particulares e por terem, cada uma, um ancestral estandarte: 1ª Família Amburaxó, do Tata Miguel Arcanjo de Souza; 2ª Família Tumbenci, de Maria Neném; 3ª Família Angolão, de Mariquinha Lembá; 4ª Família Kongo, de Gregório Makwendi; e 5ª família Goméia, do senhor Joãozinho da Goméia (MACHADO, 2015, p. 46; COSTA, 2018, p.77).

A raiz Amburaxó ou Muxicongo nasceu a partir da hibridização de símbolos que já ocorriam nos assentamentos quilombolas na região que hoje corresponde ao bairro do Beirú, em Salvador. Relatos do Seu Passinho (COSTA, 2018), Tata do Unzó Kuna Inkissi Tumbenci Malaula, que, devido à sua diversidade imanente, essa raiz sofreu preconceito por parte de outros praticantes de Candomblé. A Amburaxó foi uma raiz muito mal vista por aqueles religiosos que buscavam um padrão de originalidade africana, pois, desde o início, seus cantos e rezas eram cantados em um português entremeado de uma variedade de línguas africanas. O *tata* Miguel Arcanjo é o principal expoente e precursor dessa raiz, dele surgiram vários terreiros na região do Beirú, em Salvador, que posteriormente se espalharam pelo Brasil (COSTA, 2018, p. 77-78.)

A raiz Tumbenci fala a língua kikongo e tem como estandarte a *mametu* Maria Genoveva do Bomfim, conhecida como Maria Neném. Ela era conhecida pelo seu semblante sério e personalidade atenciosa com todos os seus filhos de santo. A *mametu* foi iniciada no fim do século XIX no terreiro que dá nome à raiz, e que foi fundado por Roberto Barros Reis (*Tata Kinunga*) em 1850 no bairro do Beirú, quem posteriormente passou-a sua liderança em 1909. Dos relatos contados até hoje sobre a *mametu*, fala-se muito de suas façanhas de resistência à perseguição policial e dos

seus conhecimentos curativos. Conta-se também que Maria Genoveva foi uma mulher “empreendedora de seu tempo”, possuidora de terras, artesã e que produzia farinha de mandioca e azeite de dendê:

[Maria Neném] confeccionava vassouras e gaiolas, cestos, abanos e utensílios de cerâmica; criava galinhas, vacas, bois, bodes e possuía animais de montaria, burros, para que os produtos produzidos nas roças fossem vendidos nas feiras. Na época das obrigações para seu Inquice Cavungo ela alugava um pasto, dava um boi e distribuía comida para toda comunidade. (COSTA, 2018, p. 92)

A raiz Angolão Paquetã foi informada pelo *Tata Konmannanjy* como uma das mais antigas, podendo ter chegado ao Brasil ainda no século XVI. Ainda segundo seu informe, a palavra Paquetã vem do nome de “Paquistão”, que referia a uma empresa marítima inglesa existente entre os séculos XVII e XVIII, e também ao tipo de embarcação que empregavam, o pacote, que de alguma forma se tornou o nome da nação. A língua dessa raiz é o Kimbundu, e eles têm como expoente a *mametu* Mariquinha do Lembá, chefe da casa *Kunzo Kia Mezu Kwa Tembu Kisuelu Kua Muije* (ALVES, 2010).

A respeito da raiz Kongo, de Gregório Makwendi, essa pesquisa teve que lidar com a escassez de informações acadêmicas. Do pouco coletado, é sabido que Gregório Makwendi era filho sanguíneo de um angolano chamado Constâncio Silva e Souza. O primeiro terreiro dessa raiz surgiu no bairro do Cabula e se transportou para Jardim Armação, chegando posteriormente à região do Caxundé, na Boca do Rio. Gregório era do *Nkisi* Lembá, foi sucedido em 1934 por sua filha Romana França de Souza e, posteriormente, por sua neta Helóina Souza Santos. O terreiro segue uma sucessão familiar consanguínea (MACHADO, 2015) e, pelo relato do *Tata Konmannanjy*, possivelmente empregam a língua Umbundu em suas cerimônias.

A raiz da Goméia carrega o nome muito famoso – principalmente no Rio de Janeiro – do seu estandarte João Alves Torres Filho, o Joãozinho da Goméia. João da Goméia é lembrado pelo *tata* Konmannanjy como um grande herói, responsável por grandes mudanças no Candomblé de Angola. Joãozinho da Goméia, como era conhecido, foi dançarino e precursor no ato de coreografar as danças das Divindades africanas nos carnavais. Isto lhe rendeu muitas críticas de dentro e fora da comunidade do Candomblé. Joãozinho também foi radialista e grande divulgador do Candomblé. Sua família de santo deixou muitos descendentes no Rio de Janeiro, São Paulo e na Bahia (MACHADO, 2015) e sua liturgia tinha traços da língua Kikongo e Kimbundu, segundo o *tata* Konmannanjy.

2.3.2 Mais alguns traços singulares do Angola

O Candomblé de Nação Angola, de modo geral, caracteriza-se por preservar elementos de fundamentação bantu, como o culto ao Nkisi, ao mukulu (ancestral), utilizando ritualmente as línguas Kimbundu, Kikongo e Umbundu, e pela estruturação do culto aos ancestrais nativos (brasileiros), chamados de Caboclos. (MACHADO, 2015, p. 40)

Os membros dos terreiros de Candomblé são falantes de português, mas muitas das cantigas, operações rituais, saudações, cordialidades, nomes de cargos e normas de etiqueta nesse espaço de “sociabilidade alternativa” (BRAGA, 1995) são proferidos em línguas africanas ou africanizadas. As línguas africanas de maior referência nos candomblés angola são do tronco linguístico bantu, destacando-se o Quimbundo, Quicongo e Umbundu (MACHADO, 2015; PESSOA DE CASTRO, 2001). Devido a estes fatos, os *Jinkisi* são chamados *tatetos* e *mametus* (pais e mães), e, ao passar por uma Divindade ou alguém de alta hierarquia, é pedido *Umbanda-jira* (Com licença), ou ainda, que para pedir a benção aos sacerdotes *tata-dia-nkisi* ou *mametu-nkisiane* (masculinos e femininos, respectivamente), se diz *makuiu* (COSTA LIMA, 1984, p. 39).

Nas minhas andanças por casas de candomblés e em conversas com religiosos ou simpatizantes sobre as distinções do Angola, a distinção mais frequentemente mencionada foi a de que “o angola é tocado com as mãos”, na qual os informantes faziam o contraste ao uso de baquetas no toque dos tambores da nação Ketu-Nagô. Além deste, outros traços distintivos do angola frequentemente mencionados são sua língua singular, o ritmo mais agitado de suas músicas, a estética e hábitos mais campestres, a presença da bandeira branca que representa o *Nkisi* Tempo, o próprio culto aos *Jinkisi* e o culto aberto às entidades não-africanas chamadas de caboclos. As línguas, os caboclos e os *Jinkisi* já foram comentados nos tópicos anteriores, portanto, seguirei abordando as outras características diacríticas ainda não exploradas.

Os ritmos tocados nas festas públicas do Angola são principalmente 3: a Cabula, o Congo e o Barravento, sendo todos muito agitados e com finalidades específicas de acordo com cada momento ritual (COSTA, 2018). Os homens com os cargos de *Kambandu* são responsáveis por quase toda a parte percussiva, com exceção das palmas, que ficam a cargo de todo o público, e com exceção dos chocalhos, que geralmente ficam nas mãos das chamadas *Kota* ou *makota*. As *kota* ou *makota* guiam os incorporados com seus chocalhos, e eles os seguem de olhos fechados pelo

barracão. Pontos altos dessa musicalidade são quando as Divindades gritam saudações especiais e são saudadas de volta pelo público.

A respeito da bandeira branca que supostamente só existe no candomblé angola, explico-a por meio de um relato etnográfico: em 2018 eu estava de carona com o *kambandu-mais-velho* do terreiro de Camaçari, o terreno que passávamos era barrento e o dia estava chuvoso, ele parou o carro e, de forma muito solícita com minha pesquisa, apontou longe a bandeira branca tremulante em pau fino, acima de uma casa em uma colina. O *kambandu-mais-velho* me explicou:

Ali, jovem, ali é a bandeira de Tempo! É um *Nkisi* que só é cultuado em Angola, nós gostamos muito dele! Nós erguemos a bandeira branca para ele – Mas logo seguiu alertando – Porém aquele terreiro não é Angola, aí você me pergunta: “por que botaram aquela bandeira?”, e eu não sei te responder, as coisas estão assim agora, muito confusas! (Fala do *kambandu-mais-velho* de Camaçari, em 2018)

A presença dessa Divindade no candomblé angola já foi demonstrada em outras obras (COSTA, 2018; MACHADO, 2015), mas o relato é ilustrativo de como, enquanto pesquisadores, não devemos levar esses pontos de demarcação diacrítica às suas últimas consequências.

Outro relato de campo que é ilustrativo do problema dos diacríticos entre as nações de candomblé e especialmente o angola ocorreu na ocasião de uma visita a campo promovida por uma disciplina do PPGA-UFBA. Tratava-se de uma comunidade quilombola em Santo Amaro, e lá uma senhora quilombola se demonstrou maravilhada com o tema da minha pesquisa. Ela me disse:

Já me chamaram para o Candomblé. Eu já fui algumas vezes, mas o que eu queria mesmo era ser chamada no Angola, Candomblé raiz é Angola! Candomblé com o chão de terra! Pra mim Candomblé de verdade tem o chão de terra! (Uma senhora quilombola de Santo Amaro, em 2018).

Coincidentemente, nessa época, eu ainda estava pesquisando no terreiro de Camaçari, onde o chão argiloso do barracão deixava pintados de vermelho os vestidos brancos das fiéis ao fim de cada festa. As manchas vermelhas nos vestidos perfeitamente alvos pareciam conferir um ponto a mais de devoção daquelas pessoas e muitas vezes os visitantes elogiavam aquilo. Entretanto, dos cinco terreiros Angola que já tive o prazer de visitar, apenas esse tinha seu barracão de festas com chão de terra, mas ainda assim a frase da senhora quilombola não perde o sentido. Nessas cinco oportunidades, vi que os terreiros angola possuem uma paleta de cores mais terrosa e sua decoração costuma ter uma ênfase campesina e até rústica, por meio do uso decorativo de elementos orgânicos e biodegradáveis. Estes traços mais

campesinos algumas vezes é reivindicado pelos próprios adeptos desta nação com muito orgulho, que dizem: “o Angola é rural!”.

Como estou tentando demonstrar, essa dicotomia de o Ketu-nagô ter uma estética urbana e o Angola ser rural tem pertinência por ser recorrente na bibliografia especializada e no relato dos adeptos e simpatizantes, mas nem sempre se verificam na experiência direta. Às vezes, um terreiro nagô pode ter uma estética geral bem mais campesina do que outro de Angola. Considero que o mais importante etnograficamente é o que geralmente dizem os fiéis e simpatizantes de cada uma dessas nações, para assim tentar entender um motivo para a recorrência desses relatos, seja a partir das próprias explicações dos informantes, ou do conhecimento literário-acadêmico que dispomos. Fica aqui mais como provocação de que talvez seja o caso do “candomblé angola é mais do campo, mais da terra” ser mais um dos preconceitos acadêmicos enraizados e que são reproduzidos pela própria comunidade religiosa e seus simpatizantes, que é composta de ávidos e perspicazes leitores de pesquisas sobre sua própria tradição.

Pudemos ver até aqui que o Candomblé é uma religião afro-brasileira de muitas vertentes, com uma história rica e muito íntima com a própria história da Bahia. Como espaço de preservação, guarda com muito zelo as tradições legadas pelos ancestrais africanos e afro-brasileiros, como espaço criativo, dá origem e reinventa práticas da cultura baiana, e, como espaço social negro, é sede de muitas resistências, encontros, atuação política e de alternativas frente a uma sociedade externa altamente segregacionista.

Os povos bantu-falantes foram os que primeiro chegaram ao Brasil em grande número, trabalharam sobre o tecido social brasileiro e abriram o espaço de atuação para todas as outras tradições de candomblé, mesmo que depois tenham sofrido forte inferiorização acadêmica e epistemicídio. No sentido de remediar essa injustiça, o presente trabalho apresenta um candomblé angola de São Francisco do Conde que exerce todos esses papéis históricos do candomblé e ainda mais. No tópico seguinte, o leitor encontrará uma caracterização geral deste terreiro angola autointitulado empreendedor. É por este terreiro que se desenvolveu o presente trabalho.

3 O CANDOMBLÉ DE AURINHA E SEUS PROJETOS

3.1 APRESENTANDO O CANDOMBLÉ DE AURINHA

A sacerdotisa do terreiro Angurusena Dya Nzambi é a *mametu* Valdelice Áurea Medeiros, 84 anos, conhecida em sua região como Mãe Aurinha. Ela relata uma infância difícil por conta das suas experiências dramáticas de psiquismo e espiritualidade, nas quais ouvia vozes e era levada a ações que assustavam as pessoas do seu convívio e, principalmente, a sua família. No entanto, foram essas mesmas experiências que a conduziram para o caminho de sua atual posição de prestígio como Mãe-de-santo numa casa importante, bem estruturada e com muitos Filhos (Leia-se: fiéis).

Mãe Aurea começou sua carreira na espiritualidade na década de 60 do século passado, em sua própria casa, onde conduzia sessões de um tipo de atividade mista de espiritismo com religião afro-brasileira, as quais são conhecidas pelo nome “mesas brancas”. Nessa época, ela incorporava um espírito de caboclo que foi ficando muito conhecido e requisitado na região de São Francisco do Conde e, devido à fama deste espírito e às demandas crescentes de suas consultas, foi aumentando a necessidade de maiores aposentos para exercício de seus atendimentos.

Mãe Aurinha relata que, por vezes e cada vez mais, foi acontecendo de pessoas “bolando¹³” durante as sessões de mesa branca que conduzia, e isso ela entendeu como sinal do seu desígnio para o Candomblé. Pessoalmente, já ouvi muitas vezes e em diferentes terreiros que a pessoa não escolhe ser sacerdote de Candomblé Angola, pelo contrário, o sacerdote que é, como dito, “escolhido pelo sagrado” para carregar essa função dura e muito trabalhosa. Para atender a este “desígnio do sagrado”, Aurea procurou formação espiritual com Ana Maria Souza Silva, *lalorixá* do terreiro Ilê Axé Logum Min, e, depois de formada na tradição Ketu por essa *lalorixá*, pôde fundar seu próprio terreiro em 1975 nas imediações de uma praça próxima ao centro da cidade, no Largo da Cubamba.

Mãe Aurea tem como guia o *Nkisi* Bamburusema e reconhece a ancestralidade de seu Candomblé Angola em Miguel Arcanjo Leitão e Rufino do Beiru. Sobre o

¹³ “Bolar” no Candomblé refere-se a uma manifestação dramática de transe que geralmente acomete pessoas não familiarizadas com a religião. Bolar indica a necessidade imediata de intervenção e aconselhamento por um sacerdote especializado.

terreno em que se instala, ela diz que este é fruto da gratidão de uma pessoa rica e de renome que teve o filho atendido pela Mãe-de-santo. A edificação do terreiro é uma casa azul e branca com seu nome posto em letras metálicas. Na frente da casa há um quintal com um jardim pequeno e bem cuidado, onde erguem-se alguns altares para Divindades, sendo este um traço muito característico de terreiros de Candomblé.

Fotografia 1 – Frente do Terreiro de Mãe Aurea, no Largo da Cubamba



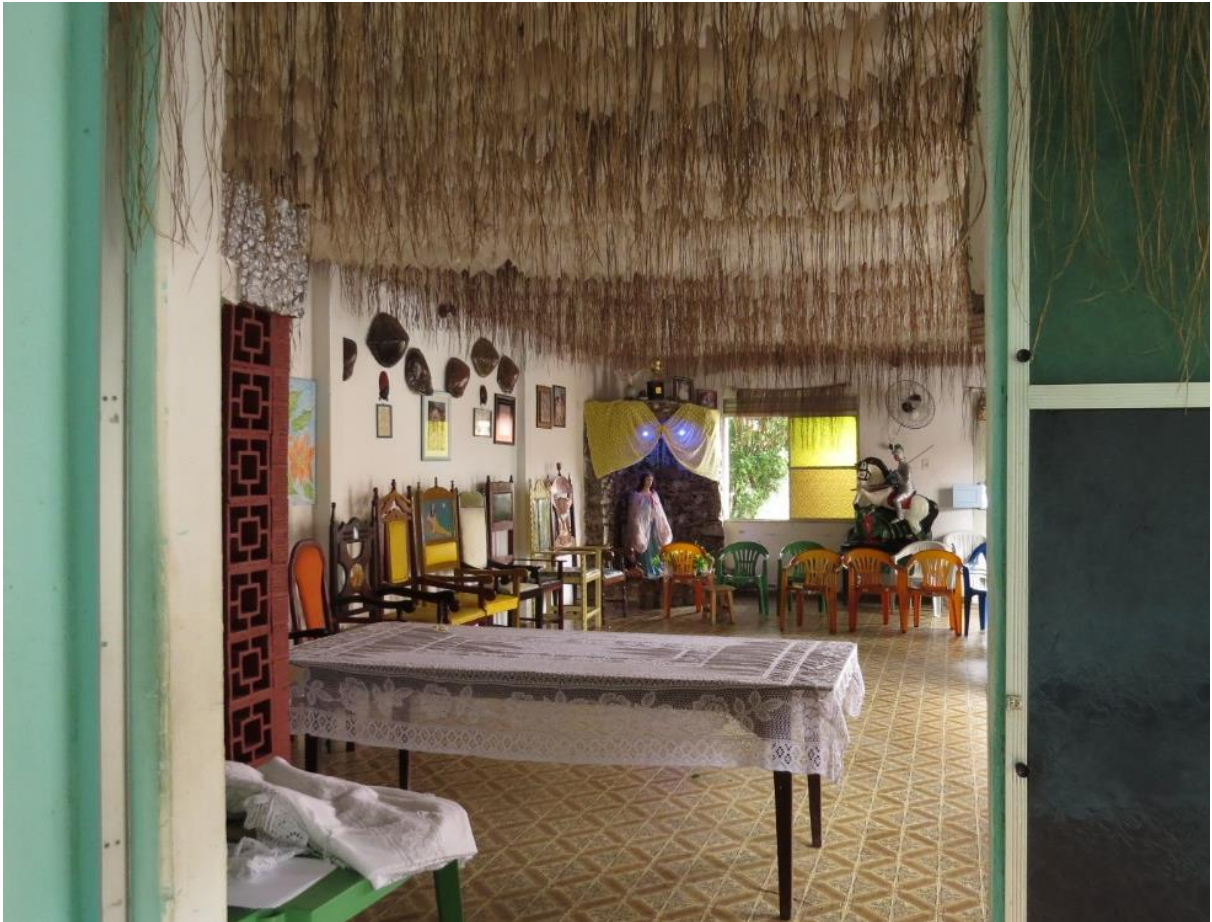
Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

O primeiro cômodo deste terreiro é o barracão de festas. É um salão amplo e de piso marrom, que, logo à entrada da porta principal, possui uma estátua do *Nkisi Nkosi* – correspondente ao Orixá Ogum – brandindo uma espada. Ele é de tamanho quase humano, possui uma tiara de metal, pele negra e olhos calmos e concentrados. Há outras duas estátuas grandes neste salão: uma mulher de pele branca, vestido azul-claro e uma capa translúcida é a *Nkisi Angurusena*¹⁴, que fica em pé numa caverna artificial iluminada por lâmpadas violetas no canto anterior direito do salão; e,

¹⁴ O leitor pode estranhar, mas apareceram os nomes Angurusena e Bamburusema em situações distintas desta dissertação. Embora o letreiro traga que o terreiro seja de Angurusena, também ouvi que *Nkisi* guia de Mãe Aurea é Bamburusema. Quando perguntado à Mãe-pequena Alva Célia, ela informou que se tratavam de variações de dialetos sobre uma mesma coisa e que eu não deveria me preocupar com isso.

entre Angurusena e a porta principal, fica a estátua de São Jorge, que veste armadura e está montado em um cavalo branco.

Fotografia 2 – Salão visto a partir do corredor do fundo (sentido invertido) preparado para a oficina de fitoterápicos que ocorreu antes da festa para quatro Jinkisi



Legenda: À esquerda da foto, uma das pilastras vermelhas do quiosque que guarda os atabaques, ao fundo da foto as cadeiras de plástico que são postas para os visitantes durante os eventos. A mesa de madeira coberta em pano branco normalmente é usada durante eventos de projetos sociais, mas é retirada para os momentos de festas religiosas.

Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

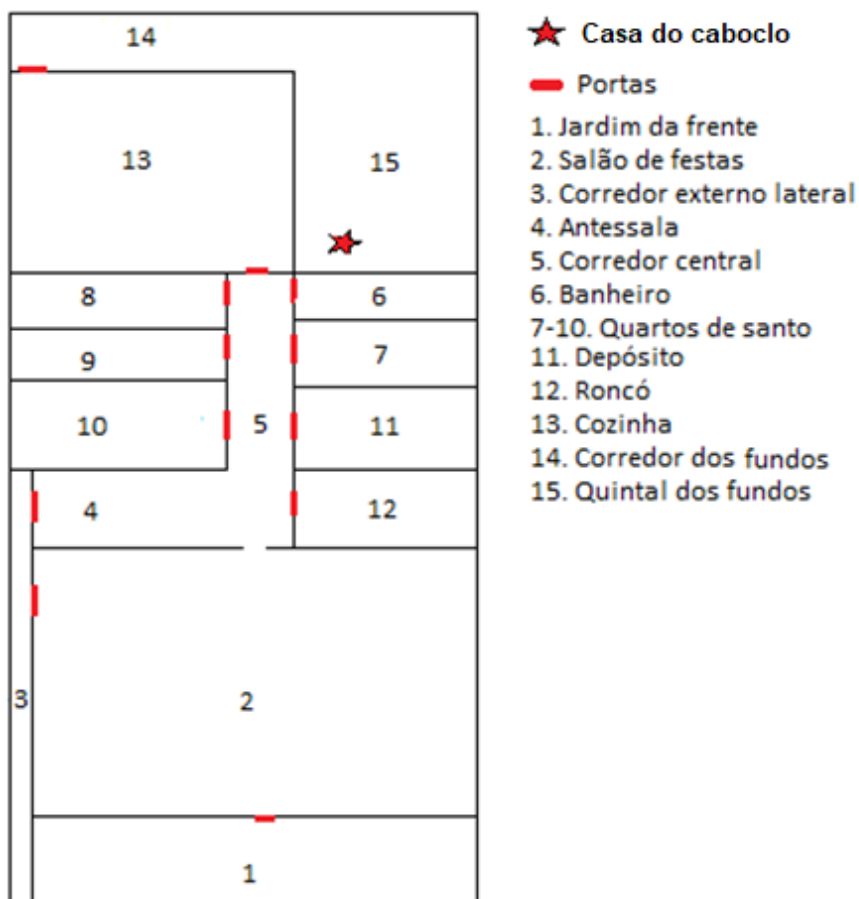
O salão possui as características cadeiras de madeira para *kambandu* e *makota* encostadas na parede da direita, a qual é decorada com quadros e cascos de tartaruga envernizados. No fundo do salão ficam dois pequenos quiosques vermelhos, o da direita guarda os atabaques, e o da esquerda guarda uma poltrona acolchoada de madeira, que tem anjinhos brancos, santos e vasos de cerâmica aos seus pés. A parede do fundo do salão é rosa do lado da poltrona acolchoada e verde do lado dos atabaques, e há uma passagem na fronteira das duas cores que leva ao corredor e outros cômodos da casa. Nas paredes do salão estão pendurados vários quadros de pinturas de um tom impressionista que lembra as artes psicografadas espíritas,

enquanto na parede atrás dos atabaques há dois quadros especiais, o maior é uma pintura estilo renascentista de Santa Luzia e o menor é uma fotografia de Mãe Aurinha sorrindo.

Bem no meio do salão há um único azulejo branco, onde fica uma cuia branca de cerâmica com uma pedra mergulhada em água; o teto é todo coberto por tiras de pano brancas e, nos dias de festa, é preenchido com muito da palha chamada *Mariwô*. Há 3 janelas no salão, uma entre as estátuas de São Jorge e Angurusena e as outras duas na parede esquerda, onde também fica a porta para acesso lateral.

A foto 2 foi tirada do portal que leva para uma antessala, a qual segue para o corredor dos quartos de santo, do quarto de depósito e de um cômodo sagrado que serve de camarim para os incorporados e para outros trabalhos, chamado de *roncó*. No fim do corredor temos a cozinha e, depois dela, o corredor dos fundos que leva para o quintal dos fundos da casa. A configuração arquitetônica do templo pode ser apreciada na planta sensorial que se segue:

Figura 1 – Planta sensorial do terreiro na perspectiva do pesquisador



Observação: Não houve acesso aos cômodos 7 a 10, nem ao 12.

Fonte: Elaborada pelo autor.

3.2 AS FESTAS RELIGIOSAS

Segundo o relato da Mãe-pequena Alva, que é filha sanguínea e Filha-de-Santo de Mãe Aurinha, há dois eventos regulares que reúnem maior público no terreiro. Primeiro são as reuniões que ocorrem no último domingo de cada mês para fins de organização, distribuição de trabalhos e de atualizações sobre eventos e notícias com seus integrantes, e, em segundo, temos as festas religiosas de público amplo, que são regidas por calendário especial e dedicadas às Divindades e entidades espirituais. As festas religiosas abertas, mesmo que consistindo no seu evento religioso mais amplo, se mostraram um ambiente restrito e de difícil acesso para esta pesquisa e, por sua duração, fui convidado apenas para a festa dos quatro Jinkisi e uma festa para Caboclos, as quais descreverei adiante.

3.2.1 A Festa dos quatro *Jinkisi*: Kavungo, Kitempo, Zumbá e Angoromeia

A primeira festa que fui deste terreiro aconteceu em julho de 2019 e foi consagrada para as divindades Kitempo, Angoromeia, Zumbá e Kavungo. A cerimônia começou às 14h e terminou próximo das 18h30min.

O início da festa se deu com os 3 atabaques tocados em ritmo lento e com as canções puxadas pelo *alabê* e pela Mãe-pequena Alva. Alguns fiéis especiais acompanhavam o ritmo dos tambores caminhando lentamente em volta de um pratinho de farinha rodeado com velas e posto sobre o azulejo branco do centro do salão. Outros fiéis estavam fazendo a defumação geral, passando fumaças em cada um dos presentes e distribuindo *pemba*¹⁵ branca para aplicação na testa. Depois de completadas algumas voltas do grupo em redor do pratinho de farinha, um *kambandu* pegou-o discretamente e o levou para fora, em direção ao jardim. Os fiéis que estavam em roda seguiram aquele *kambandu* em fila silenciosa. Eles ficaram no jardim das Divindades por poucos minutos, até que um outro *kambandu* disparou fogos em um rojão para o céu e, logo em seguida, voltaram todos alegres de lá.

Quando o grupo do jardim já estava de volta no salão, outro *kambandu* veio e queimou um punhado de pólvora no centro, produzindo muitos estalos, faíscas e fumaça densa, os tambores bateram mais forte e o público alegre começou a cantar. A densa fumaça branca se espalhou e, sem saírem de suas posições, alguns

¹⁵ *Pemba* é um pó sagrado empregado nos rituais de candomblé.

começaram um movimento rítmico, que foi acompanhado pelos mais leigos, e logo estavam todos sincronizados nessa dança de enxotar algo com as mãos e quadris em direção à porta principal.

Quando já não havia mais fumaça no salão, mulheres vieram da passagem do corredor, elas carregavam grandes cestos e, jogando ao alto, cobriram o chão com folhas verdes. Estava encerrado este primeiro ato e dava-se início a outra fase da festa.

Haviam dois grupos especialmente distintos no salão. Os que chamo de fiéis eram todos os já iniciados ou aqueles com relação mais íntima com o candomblé, vestidos na maioria de roupas rituais brancas e ocupando posições espalhadas e roteirizadas por todo o salão, e aqueles que chamo de visitantes vestiam roupas comuns de cores variadas e estavam concentrados nas cadeiras de plástico ao fundo do salão, limitados a acompanharem a festa com palmas e dedicada atenção. Eu estava com os visitantes, de calças jeans, camisa branca e câmera fotográfica em mãos. Eu, entretanto, possuía uma distintiva e pouco maior liberdade de movimentação em relação aos grupos, possibilitada pela relação de pesquisador e de fotógrafo em cena.

Fotografia 3 – Segundo ato



Descrição: Chão coberto de folhas e azulejo central do salão em cor branca.
Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Quase todos os fiéis vestiram branco por todo o decorrer da festa, independentemente de suas funções. Isso chamou a atenção porque, em festas de outros terreiros, é esperado e costumeiro o momento em que aqueles que manifestam as Divindades, os rodantes, voltem do *roncó* vestidos da paramenta correspondente à Divindade manifesta. No entanto, nessa festa, as Divindades manifestas se dirigiram ao *roncó*, mas voltaram para o salão sem nenhuma mudança perceptível em seus trajes. As armas ou ferramentas que lhes são características também estavam fisicamente ausentes, mas eram simbolicamente representadas por gestos que os incorporados faziam com as mãos.

Durante essa festa, algumas músicas e trechos foram cantados em português, outros em língua africana e mais alguns misturavam as duas, com neologismos variados. O toque das *jingoma* (tambores) era firme, o *alabê* (*Kambandu* responsável por cantar) era um homem jovem que cantava no atabaque central com vozeirão e dicção clara. Ele anunciava as canções e o público repetia o trecho, dando continuidade às letras e acompanhando a percussão com palmas.

Sem que parasse o toque dos perpétuos atabaques, o *alabê* intercedeu ao perceber que apenas alguns cantavam as canções corretamente e outros disfarçavam cantarolando apenas a melodia. Em voz alta, ele exclamou: “Aqui só tem carrapato, é? Vamos cantar direito!”.

Em um momento mais adiante, foi a Mãe-pequena Alva que, saindo de sua posição de um canto do salão, veio pôr o ouvido na boca de cada um dos presentes, averiguando a pronúncia correta da música para a Divindade Zumbá – isso ela fazia sorrindo, mas a intimação era muito séria. Os que recebiam o ouvido dela em sua face sorriam e se esforçavam, mas alguns simplesmente falhavam em lembrar a letra, e Mãe-pequena Alva advertia a todos: “como é que vocês não se preocupam em aprender direito a música da Mãe [Zumbá] de vocês?”. A sacerdotisa então chamava a atenção daquela pessoa que errou, didaticamente repetia o trecho em voz alta para todos os presentes e, de novo, cobrava com seu ouvido; enquanto isso, a cerimônia continuava.

Houve um outro momento da festa em que uma mulher jovem, de corpo grande e pele negra retinta gritou bem alto sob transe. Ela ia ao chão e voltava em pé repetidas vezes numa demonstração muito dramática de algo que eu não entendia. Um homem do meu lado me explicou: “Isso ocorre quando a pessoa anda fazendo

muita coisa errada e o *Orixá* castiga, é uma forma de avisar aos irmãos que aquela pessoa está errando”. O processo da mulher foi observado e contido com naturalidade pelos responsáveis do terreiro, que lhe deram suporte e atenção.

Cerca de duas horas depois deste episódio, veio o transe de Mãe Aurinha, que comparativamente foi muito mais brando, sua Angurusena se manifestava de uma forma bifásica, que hora parecia a pessoa, hora a Divindade. Angurusena andava pelo salão com olhos semicerrados e com sua íris visível, diferente dos olhos fechados ou revirados que costumamos ver nos fiéis incorporados. Ela ia até algumas pessoas e as saudava com abraços respeitosos. Eu, inclusive, recebi um desses abraços. É comum que pessoas muito experientes do culto, que são chamadas “mais velhos”, tenham este transe menos intenso e mais oscilante, isto acaba sendo um traço da sua larga experiência. Um rodante novato muitas vezes é chamado “molinho”, pelo fato dos trances mais recorrentes e intensos que está submetido.

Ao cair da noite, às 17h50min, a comida foi distribuída: pipoca, mingau, mugunzá, pastéis, caruru de taioba e vatapá de banana (vatabana). A Mãe-pequena Alva apresentou-as ao público enquanto distribuía:

Pessoal, estas são receitas que eu e minha irmã, Telinha, estamos trabalhando. Vejam só, dá para fazer vatapá de banana! E a taioba é uma planta que a maioria acha que é mato, que cresce em muitos terrenos aqui de São Francisco do Conde, e a gente não conhece sua riqueza¹⁶. Experimentem que delícia! (Mãe-pequena Alva, 2019).

Depois que o público comeu, a festa continuou e as Divindades escolheram três pessoas para a consagração chamada de “suspensão”. Primeiro, Kisimbi no corpo de uma mulher de cabelos grisalhos trouxe do público para o centro do salão uma adolescente e uma mulher adulta, que foram postas em cadeiras de madeira e que foram saudadas pelo público e por todas as Divindades presentes. Depois que saíram as duas, Angurusena no corpo de Mãe Aurea puxou pelo braço um jovem rapaz, cuja suspensão foi da mesma maneira que a anterior, com as diferenças de uma comoção mais intensa do público e que sua cadeira estava coberta com um pano branco. A

¹⁶ Mãe-pequena Alva Célia por vezes em nossas conversas particulares fez menção às Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs). O termo é autoexplicativo, as PANCs são uma alternativa de alimentação com ênfase em plantas nativas e de brotamento espontâneo. Apesar da proposta das PANCs surgir como algo inovador, muitas dessas plantas, como o caso da própria taioba, são antigas conhecidas da comunidade de Candomblé. Este é mais um dos casos dos “termos novos para antigas práticas”.

suspensão significa mais um passo importante na confirmação dos compromissos de uma pessoa com o templo e com a religião, e aponta para uma futura iniciação.

No fim de tudo, perguntei à Mãe-pequena Alva Célia sobre as coisas que eu tinha visto. Sempre muito reservada quanto aos rituais de seu terreiro, ela se limitou a dizer que foi uma festa para Kavungo, Kitempo, Zumbá e Angoromeia, na qual houve duas suspensões importantes. Ela não disse mais que isso, mas não pude deixar de notar as semelhanças do ritual do pratinho de farinha com o *padê* de Exú e da festa toda como um *Xirê*, tal qual é praticado pelo candomblé nagô (ARIMATÉIA, 2018, p. 83-110).

Após a festa, já durante a escrita dos diários de campo, lembrei de outras festas que presenciei no jovem terreiro de Camaçari. Lá, as festas pareciam se provar na proeza de uma roteirização ritual milimetricamente calculada e sem erros, de forma que alguns imprevistos pareciam causar grande constrangimento aos dirigentes do terreiro. Já nesta festa de São Francisco do Conde, neste terreiro já maduro e com número bem maior de integrantes (são 80 Filhos!), percebi uma despreocupação com a realização de proezas espetaculares e um tratamento mais transparente em relação a deficiências na roteirização ritual dos envolvidos.

Mesmo com os seus erros de roteiro à mostra, de forma alguma o Terreiro de Aurinha pareceu de menor seriedade ou dedicação dos seus fiéis. Era claro um grande comprometimento e respeito de todos, mas esses não se assentavam na exatidão do ritual e sim em alguma outra coisa – talvez a eficácia mágica e a longa idade do tempo? - Pela minha experiência, tenho visto que erros de performance em terreiros são comumente disfarçados, “postos embaixo dos panos”, mas não foi o que vi nessa festa, do contrário, às vezes havia ressaltos desses erros, e os fiéis cobrados de suas falhas logo no ato.

3.2.3 A Festa para Caboclos

A festa para os caboclos aconteceu um mês depois, foi um dia mais extenso, de movimento mais intenso e com uma cerimônia que pareceu ter uma roteirização menos estrita.

A festa começou pela manhã e foi até o início da noite, contou com muito vinho branco, cervejas, charutos, frutas e comidas. A festa aconteceu na área do quintal nos fundos da casa, que é uma área aberta de chão de cimento, possui algumas plantas

e árvores no perímetro e um cacauero protegido por um canteiro azulejado no centro. Neste espaço do quintal dos fundos, ficam alguns altares: o de Angoromeia, posto em um lago artificial com carpas, Mutakalambô, nas árvores, Katendê, numa casinha pequena de cimento, e a Casa dos Caboclos, que é uma casinha maior com um pentagrama invertido no topo da entrada.

Era um dia de inverno e, por isso, uma cobertura de lona foi posta no único cantinho de chão azulejado do espaço para proteção dos atabaques. Antes da festa começar, o movimento era calmo e disperso em todo o terreiro, com os fiéis fazendo os preparativos sem muito barulho. Me apresentei na antessala do salão de festas, onde entreguei para a Mãe-pequena Alva a contribuição de milho branco e farinha que me foi solicitada dias antes. Mãe-pequena Alva, sentada com algumas senhoras negras de bastante idade, chamou uma jovem de vestido branco e ordenou que levasse minha doação para um local apropriado. Fiquei ali com aquelas senhoras por alguns minutos, até que o senhor Jocelino, o marido de Alva, me trouxe emprestada a sua câmera fotográfica, e isto foi minha deixa para levantar e fotografar os preparativos para a festa.

Na Casa dos Caboclos foram entregues as oferendas de frutas, bebidas, charutos e animais. Mãe Aurea estava lá dentro sentada num banquinho, organizando as coisas e cumprindo as demandas rituais necessárias. Ela me viu e me convidou para entrar e fotografar a arrumação do interior da casa, da qual se orgulhava. O rapaz suspenso por ela na última festa a ajudava na arrumação.

Fotografia 4 – Mãe Aurea, ao centro, fazendo os preparativos na Casa dos Caboclos



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 5 – A figura do caboclo preparada para a festa



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

A casa foi enchendo e as pessoas se vestiam de forma diferente do dia da festa dos quatro *Jinkisi*. As roupas de agora eram muito coloridas ou tinham detalhes coloridos e, no decorrer da festa, alguns substituíram seus turbantes por um pano que envolvia a testa, mas não cobria o couro cabeludo.

Antes de começarem os toques de atabaque, Mãe-pequena Alva reuniu todos na saída do corredor dos fundos e discursou sobre alguns presentes estarem em falta com a colaboração de doações e com as suas obrigações com o terreiro. Ela concluiu essa parte dizendo: “Aqueles que são... sabem do que estou falando”. Todos os presentes ouviram em silêncio, e concordaram entre si por entreolhares e cochichos. No fim, a Mãe-pequena foi alegre, saudou e agradeceu a disposição daqueles que se organizaram e tornaram a festa do dia possível.

Logo após o sermão, Mãe-pequena Alva pegou um galo que estava no canto, segurou seu pescoço com uma mão e seus pés com a outra, e se pôs a passar o galo imobilizado por cima da cabeça de todos os presentes. A ave estava travada, não se debateu, não reagiu e nem teria como. O animal foi levado para a Casa dos Caboclos, dando início ao abate ritual dos animais e, à medida que os animais iam sendo mortos, os caboclos homenageados iam tomando conta dos corpos de seus filhos.

Em meio a essa sucessão de acontecimentos, os três *kambandu* responsáveis tocavam intensamente os tambores e as *makota* se dirigiam apressadamente para cuidar dos índios recém-incorporados, eles baixavam a cabeça e elas logo substituíam seus turbantes pelos panos de uma volta na cabeça, deram a eles bebidas e charutos, e os incorporados retribuíaam saudando-as e gritando alegres para o alto. Sem excessos nem timidez, outros *Kambandu* protocolarmente separaram algumas vísceras e partes dos animais em pratinhos de barro e levaram em direção à cozinha.

O dia de caboclo no candomblé de angola é muito especial. O caboclo é dotado de uma energia jovial e contagiante, são quase sempre muito amigáveis com os convidados e sua presença é menos intimidadora que a dos *Jinkisi*. Os *Jinkisi* normalmente não falam, passam bastante tempo parados, concentrados e suas ações são cheias de sutilezas misteriosas que só podem ser lidas com alguma precisão por aqueles mais experientes ou pelos sacerdotes. Os caboclos, por outro lado, extravasam mais, adoram falar, estão sempre em movimento alegre e interagem de maneira constante e direta com todo o público.

Neste dia, os caboclos faziam uma dança peculiar com movimentos rápidos de chutes ao ar. Eles trocavam as pernas rápido e, vez ou outra, davam um tipo de tropeço brusco que parecia uma queda, mas, antes que encostassem o tronco no chão, levantavam subitamente com a força de uma perna só com uma força impressionante. Os sons de trovões e da chuva forte que caiu no meio da festa só deixaram mais movimentado o ritmo dessas danças, os tambores e as saudações vocais para o alto acompanhavam energeticamente todo o ritmo e toda a chuva.

A proximidade dos caboclos com os humanos não incorporados pôde ser vista em várias ocasiões dessa festa. Humanos e caboclos alternavam com certa naturalidade o papel de puxadores das cantigas, os índios bebiam da mesma garrafa que o público e fumavam dos mesmos charutos. Os caboclos algumas vezes iam em direção às pessoas e lhes falavam coisas divinatórias, ou então as abraçavam e proferiam votos de força para que enfrentassem seus desafios pessoais. Eu assistia a tudo e fumava um charuto que me foi dado pelo terreiro, quando então um dos caboclos veio em minha direção, me olhou nos olhos e me disse de forma respeitosa: “você tem um índio, rapaz”.

Quase todas as cantigas deste dia foram cantadas em português e a maioria continha uma pequena história com palco no Brasil e personagens brasileiros. Eram histórias sempre muito sentimentais, alegres ou melancólicas, algumas contavam proezas, outras falavam de perdas, seus protagonistas eram índios antigos, muito sagazes ou muito sofreadores, e corriqueiramente faziam menção a nomes de etnias ameríndias: “tupinambá”, “kayapó” etc. A seguir alguns exemplos de versos que consegui coletar:

a.

Sou Brasileiro, brasileiro imperador,

Eu nasci foi no Brasil,

Brasileiro é que eu sou.

b.

Quero ver caboclo cair,

Quero ver poeira levantar!

c.

Lindo, lindo, lindo Cambará,

Era um cavalo que eu tinha

Lindo, lindo, lindo Cambará,

Era um cavalo que eu tinha.

Foi simbora meu cavalo,

Acabou minha alegria!

Pois o samba que eu ia,

Cambará!

(alabê) Mareja, marejá!

(coro) Mareja, marejá!

(todos) Mareja, marejá!

Além dos espíritos encantados dos índios, a festa teve a presença de algumas falanges de Pombó¹⁷, que são seres ligados às manifestações mundanas do movimento, do sexo, da bebida e dos caminhos cruzados, mas que também são intermediários mensageiros do mundo humano com o mundo dos Deuses.

Uma falange de Pombó que teve contato foi o Martim Pescador, e ele estava encarnado em uma senhora de uns 50 anos. Este espírito marinho galanteava todas as jovens que passavam, maldizia as velhas e pedia cada vez mais bebida e tabaco às *makota*, porém, ele não aceitava cerveja e nem charutos. Essa rejeição é importante de ser notada, porque ocorre no candomblé que o tipo das entidades manifestas é correlata à especificidade de seus gostos e comensalidades. Ora,

¹⁷ *Pombó* é a entidade do movimento, das encruzilhadas e múltiplos caminhos. Alguns dizem ser um *Nkisi/Orixá*, outros dizem que é outra coisa, sendo referido como mensageiro entre humanos e Deuses. Pode ser dito um bantu-equivalente ao nagô Exu.

quando ofereci um charuto ao Martim Pescador, ele me olhou em recusa e, de maneira didática, me disse: “Eu só bebo vinho e só fumo cigarros enrolados na mão, pois sou marinheiro!”. Logo, logo veio uma *kota* e lhe entregou o cigarro branco enrolado à mão.

Esse marinheiro parecia ser muito bem requisitado na casa, sua presença, suas piadas e cantoria reuniram muitas pessoas em sua volta, fazendo com que rapidamente estivessem muitos sentados ao seu redor naquele corredor dos fundos. Sua personalidade expansiva era tão engraçada e alegre quanto constrangedora, pois, munido de poderes de observação sobrenaturais, ele fitava as pessoas que passavam pelo corredor e revelava seus segredos íntimos ou angústias sexuais em voz alta.

A jovem adolescente que levou minha doação mais cedo cruzou o corredor e ele disse: “Essa é virgem, está doidinha, lhe tiro o cabaço com a língua! [...]” – E se virou para um outro rapaz que ouvia atento da outra parede do corredor – “Esse é gay!! [...] Gosta de homem!” – O rapaz reagiu com um sorriso tímido. Sobre uma senhora adulta que passou rapidamente, ele disse: “Essa tem tempo que não vê nada, tá cheia de teia de aranha!”. Algumas mulheres mais velhas vinham reprimi-lo pelos assédios, mas de forma amena: “Mas você só fala besteira, hein” – e ele respondia com gargalhada – “Senta aqui no meu colo!” – e então o marinheiro empinava o dedo médio sobre seu joelho, como se aquilo fosse seu pênis.

Muitos foram até ele para dar risada, outros foram para pedir conselhos preciosos sobre a vida sexual, e alguns até mesmo marcaram consultas com o espírito: “Depois precisamos conversar em particular, Martim” – Foi o que uma mulher lhe disse.

Ao fim do dia, estavam todos muito cansados, menos os caboclos, que davam a entender que, se dependesse só deles, a festa nunca acabaria, e até o último segundo pediam mais músicas para cantarem e dançarem. Os caboclos têm essa característica especial de sua estadia no plano material depender da animação do público, ou seja, eles vão indo embora (deixando os corpos) na medida em que os sambas puxados deixam de vingar, quando eles cantam e o coro do público não responde mais com tanto vigor, ou quando os tambores já estão muito fracos. Nessas horas eles se zangam e ameaçam: “não tem samba, vou embora!”. E assim vão indo, e foi deixando

de ter samba, e foram desencarnando um por um, gradativamente, até a festa ter seu fim.

Durante ambas as festividades, o domicílio de Mãe Aurea, do outro lado da rua da Cubamba, serviu como anexo da festa. Alguns são convidados e vão lá para almoçar, outros usam o espaço para trocarem de roupas e uns poucos ainda vão para se sentar e prosar, antes, durante ou depois das festas. A casa é aconchegante, tem plantas na varanda da frente e no quintal dos fundos. A sala de estar é repleta de troféus de Mãe Aurea, do seu terreiro e dos seus projetos, nas paredes há fotografias de eventos os quais a sacerdotisa participou e há lembranças de seus entes queridos. A sala, cozinha e banheiro da casa são espaços de muito trânsito de pessoas nestes momentos de festa no terreiro. Os portões da casa ficam destrancados e muitos fiéis passam por ali, no entanto, o espaço se mantém sempre perfeitamente arrumado, o que condiz com o enorme respeito dado a esta senhora.

3.3 COMEÇANDO PELAS PLANTAS: AS IRMÃS E SEUS PROJETOS

Até aqui falamos da rica tradição do Candomblé de nação Angola na Bahia, apresentamos o espaço do terreiro Angurusena Dya Nzambi e uma breve descrição de duas ocasiões rituais-religiosas que pude frequentar neste terreiro. Apresentarei agora o campo por onde este trabalho mais se desenvolveu e por onde comporá a maioria de suas análises: os projetos empreendedores do terreiro, que são chefiados pelas duas irmãs. Neste tópico começarei com a descrição das personagens das duas irmãs e seus projetos com plantas medicinais. Nos subtópicos seguintes, descreverei os projetos do Folguedo Cultural Lindroamor, o Os Benefícios da Bananeira: Da Fibra ao Fruto e uma rápida citação de outros projetos menores que o terreiro já desenvolveu.

Alva Célia, a Mãe-pequena Alva, é a mais velha. O seu cabelo curto, grisalho e encaracolado eu vi poucas vezes, porque quase sempre ela vestia turbante e roupas de baiana. Em uma conversa pessoal e em suas raras horas vagas, Mãe-pequena Alva é doce e gentil, o que contrasta com seu apelido de “general” dado pelos seus alunos na escola municipal de São Francisco do Conde e evocado pelos fiéis de seu terreiro. Ela brinca e se orgulha do apelido, gosta de ser vista como uma mulher de pulso firme para a realização dos trabalhos necessários.

Aurea Estela, ou “Telinha”, é a irmã mais nova, ela é formada em enfermagem e atualmente está cursando serviço social na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Brasileira (UNILAB), seu emprego é como oficineira no Centro de Referência à Mulher de São Francisco do Conde (CRAM). No CRAM, ela desempenha atividades ligadas à terapia ocupacional com arte e artesanato para mulheres vítimas de violência doméstica. A pele de Telinha é mais escura que a da irmã, seus cabelos são pretos e ela quase sempre deixa em coque, costuma vestir roupas estampadas e vestidos coloridos, e, devido à sua crença em uma energia nas cores do vestuário, evita se vestir de branco, pois diz que o branco “dá pouca energia”. Telinha é calma e muito concentrada, mas se empolga bastante quando conversa sobre algo que gosta. Telinha foi a informante que mais contribuiu diretamente com essa pesquisa.

Na minha primeira visita ao terreiro, Mãe-pequena Alva delegou que Telinha me buscasse na rodoviária de São Francisco do Conde. Encontrei Telinha no meio do caminho entre a rodoviária e o terreiro, ela vinha com alguns maços de plantas em mãos e, logo após nossos cumprimentos, eu perguntei se aquelas plantas seriam para fins do Candomblé. Telinha evadiu rápido da minha sugestão, demonstrou até alguma dose de espanto e, logo em seguida, esclareceu que as plantas eram para fins medicinais. Telinha crê em um grande poder curativo nas plantas e sua ideia de produzir e vender xaropes de plantas medicinais se tornou um dos tantos projetos levados adiante pelo terreiro.

Em uma conversa que tive com Telinha na segunda visita a campo, ela contou que os xaropes começaram a ser produzidos e idealizados para atenderem a uma demanda da cidade e dos filhos da casa de Candomblé, que são em sua maioria adultos ou idosos acometidos por problemas de saúde. O negócio era pequeno e amador, o produto era feito sob encomenda e entregue em garrafas de leite de coco reutilizadas. Um viés mais profissional só se desenvolveu quando as irmãs passaram a vender seus produtos para outras lojas e a expô-los em feiras e eventos. A partir daí surgiram as necessidades de logomarca própria, padronização de embalagens, cálculo da data de validade dos produtos, submissão dos preparados a laboratórios e demais formalizações que se esperariam do que ela chamou “empresa séria”.

Na terceira visita a campo, eu tive o prazer de participar da oficina de fitoterápicos realizada na manhã que precedeu a festa dos quatro *Jinkisi*. Através deste evento, pude ver como Telinha e sua irmã absorvem, centralizam e organizam o conhecimento medicinal disperso nos integrantes do terreiro e o devolvem de forma

sistematizada. Para esta oficina, os membros do terreiro foram separados em quatro grupos, cada grupo elegeu um relator, e foram estimulados a discutir seus problemas de saúde e as plantas medicinais que conheciam. Depois, o papel escrito por cada relator foi coletado pelas irmãs e o grupo dissolvido em uma grande roda para discussão dos resultados e palestra de Telinha. Essa é só uma das tantas metodologias que as irmãs empregam no que chamam de suas “pesquisas” com a comunidade.

Dentre a plateia, fiz uma contagem rápida de 28 pessoas, apenas 6 eram homens e todas as pessoas eram negras menos duas mulheres de pele mais clara, a maioria também era de pessoas mais velhas, havendo apenas 12 pessoas com faixa de idade até os 25 anos.

Além de uma explicação sobre as propriedades de certas plantas, Telinha falou muito da necessidade de usar plantas coletadas em locais menos urbanizados e com folhas saudáveis, por questões de segurança. Nessa palestra e em muitas outras ocasiões, Telinha sempre ressalta a necessidade de ter um saber vinculado ao uso dessas plantas, ter cuidados com dosagem, conhecer as associações medicamentosas e cada propriedade são imprescindíveis para um uso seguro.

Fotografia 6 – Mãe-pequena Alva Durante A Oficina de Fitoterápicos



Descrição: Na mesa estão elencados os problemas de saúde mais recorrentes nos relatos da oficina.

Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 7 – Dona Telinha, ao centro, palestrando na Oficina de Fitoterápicos



Descrição: No centro, sobre o pano branco, uma bacia de pipocas e exemplares das plantas que seriam abordadas na palestra.

Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Em mais de uma vez, durante nossas conversas, Telinha deixou claro que sua religião não é o Candomblé, e sim a Seicho-no-Ie, a qual frequenta há pelo menos 10 anos. Apesar de não pertencer à religião afro-brasileira, Telinha está frequentemente no espaço do terreiro Angurusena e é uma colaboradora muito ativa. Mas cabe uma ênfase para notar que ela frequenta o **espaço**, pois Telinha evita ao máximo frequentar os **momentos** rituais, como relatou sua irmã Alva de forma risonha:

Ela sempre ajuda a arrumar o terreiro antes das festas, é muito delicada e jeitosa, tem uma delicadeza que não tenho. Ela faz as decorações todas com muito amor, mas dá o horário de começar a festa, cadê ela? Já foi embora! Ela não fica para as festas. (Mãe-pequena Alva, 2019).

Telinha também ajuda nos eventos religiosos do terreiro a partir da preparação de alimentos para os rituais, na costura das roupas cerimoniais e até mesmo nas demandas especiais dos neófitos recolhidos no *roncó*, que precisam de alguém que lhes entregue os alimentos durante o período de reclusão. Mas essa senhora reitera sempre: “Eu não sou do candomblé!”. E costuma complementar a colocação com declarações do seu grande respeito por essa religião, como disse uma vez:

O terreiro é um espaço de ancestrais, aqui eles nos ensinam muitas coisas, temos que ter respeito. Você, ao entrar num espaço de candomblé, sempre respeite os

ancestrais. Embora não os vejamos, eles estão aqui, nos guiam e nos protegem! (Trecho de entrevista com Telinha, 2019. Duração de 40min.).

Uma vez perguntei se a seicho-no-le teria algo a ver com o conhecimento farmacobotânico que ela tem. Telinha respondeu com base em sua filosofia religiosa:

Há males da cabeça, do tronco, das pernas e dos braços, isso se relaciona com o emocional da pessoa [...] Veja bem, as palavras não ditas e males na garganta estão relacionados, as doenças na cabeça e os atritos com a autoridade também (Telinha, 2019).

Além das pesquisas que faz e da seicho-no-le, o conhecimento de Telinha sobre plantas medicinais também leva em conta a leitura de livros acadêmicos, a escuta dos mais velhos e mais sábios, o conhecimento legado pelo candomblé, as suas experiências com entidades e Divindades, momentos pessoais de *insights* e a sua própria experimentação dos compostos que fabrica.

3.3.1 O Folgado Cultural Lindroamor

O Folgado Cultural Lindroamor de São Francisco do Conde é dirigido pelo terreiro Angurusena Dya Nzambi e é um evento reconhecido e muito prestigiado na cidade. Mãe-pequena Alva explicou que este é um festejo tradicional com mais de um século de história, com versões variantes em várias cidades do Recôncavo Baiano. Pelos relatos de Mães Alva e Aurea, o Lindroamor de São Francisco do Conde chegou a se extinguir em meados dos anos 70, mas foi resgatado pelo trio nos anos 90. Segundo o relato da Mãe-pequena:

O Folgado é muito antigo, a própria palavra Lindroamor tem vínculo com Portugal, vem lá do trovadorismo ainda. Acabou um tempo. Minha mãe quem trouxe de volta, não existia mais aqui na cidade, as pessoas perderam o costume de fazer o Lindroamor!

Minha mãe quis resgatar, ela saiu aqui pela cidade, batia de porta em porta para pesquisar as músicas e trechos de músicas que os mais velhos lembravam, daí ela anotava. Ela fazia essas enquetes.

Nós fazemos muito isso, **nós pesquisamos** com os mais velhos, que são quem tem mais conhecimento. Ela perguntava àqueles que ainda lembravam das cores e sons do antigo Lindroamor e foi resgatando. Algumas músicas só restaram os trechos, às vezes só um refrão e nós reinventamos o resto [...] com esse trabalho nós conseguimos resgatar em torno de 20 músicas e reviver o bloco! (Mãe-pequena Alva Célia, 2019)

Eu pude acompanhar o Lindroamor uma vez, no dia 27 de setembro de 2019, dia de São Cosme e Damião, que também é uma data muito importante para o Candomblé. Nos dias anteriores ao festejo, os envolvidos na organização fazem peditórios dos ingredientes para o caruru, indo em grupo e de porta-em-porta aos habitantes da cidade, no que chamam de “esmola cantada”. O feijão-fradinho, quiabos, temperos, pães e toda ordem de outros ingredientes mais baratos são

pedidos dessa forma. Já os ingredientes mais caros de proteína animal, como os camarões secos e o frango, são pedidos à prefeitura e às secretarias do município. Na noite anterior ao festejo, os colaboradores se reúnem no terreiro para cozinhar o grande volume de comida. Este de 2019 contou com dez mil quiabos!

O dia do festejo começa pela manhã com a procissão da imagem de São Cosme e São Damião. A imagem passa uma semana antes do festejo na casa da pessoa mais velha da cidade e é buscada na manhã da festa. A pessoa mais velha da cidade é homenageada por toda a procissão e a imagem dos santos segue dali até o Largo da Cubamba, sob animada festa e fogos. Quando as imagens chegam no Largo, pela tarde, ocorre a distribuição gratuita do caruru em meio a atrações de música (principalmente samba de roda), danças e apresentações artísticas de São Francisco do Conde e de parceiros do Terreiro. Os integrantes do terreiro, e principalmente a Mãe-pequena Alva, constituem a direção e logística do evento, e o espaço do terreiro serve de camarim para os artistas, armazém para estrutura e instrumentos musicais, ficando à disposição de eventuais demandas do festejo.

A festa ainda aquece o comércio da região do Largo da Cubamba, pois os bares e as mercearias ao redor ficam lotados e os vendedores ambulantes aproveitam o movimento agitado. Neste dia, dividi rodadas de cervejas a pedido de um grupo de pessoas do terreiro, e comprei uma boa carne-do-sertão em uma charcutaria do Largo, que estava lotada. Dona Telinha aproveitou para montar seu estande, onde vendeu muitos doces de banana, alguns xaropes e exibiu seu artesanato, que ainda não estava à venda na época por falta de precificação apropriada.

Fotografia 8 - Sambadeiras do Lindroamor em procissão



Observação: Mãe-pequena Alva é a última da esquerda.

Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 9 - Palco do evento com o grupo Samba de Roda Raízes de Angola



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 10 - D. Telinha e sua amiga D. Maura organizando o estande de vendas



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

3.3.2 Apresentando “Os Benefícios da Bananeira: Da fibra ao Fruto” e outros projetos

As irmãs têm uma empresa conjunta chamada “Os Benefícios da Bananeira: da Fibra ao Fruto”. Como o nome sugere, é um projeto com ideais de sustentabilidade ambiental e que visa o aproveitamento de toda a matéria das bananeiras: o fruto, o palmito, o coração (botão floral), as folhas e as fibras do tronco (cientificamente, “falso caule”), pelos quais são extraídos produtos de três linhas de mercado: medicinais, alimentícios e artesanais.

Com a linha fitoterapia e alimentar já consolidada, quando se iniciaram as visitas desta pesquisa, as irmãs davam o pontapé inicial na linha de artesanato da palha do tronco da bananeira. A projeto de artesanato é liderado por Telinha e, além das vendas, se desdobra na capacitação de mulheres negras filiadas a terreiros ou ao CRAM para a fabricação do artesanato. O trabalho de capacitação é terapêutico e, além disso, tem objetivo de propiciar uma profissionalização em fontes alternativas de renda destas mulheres. Isso faz parte do que Telinha intitula “um trabalho transversal com a população negra e partindo do terreiro”, termo e colocação que serão melhor discutidos adiante, no **capítulo 5**.

A matéria-prima deste artesanato é a palha recolhida dos troncos de bananeira, que advém das plantações de São Francisco do Conde e que são normalmente descartados após a colheita das bananas.

Com a licença do cultivador, os troncos são colhidos por fiéis do Angurusena. Os troncos são postos para descansar recostados nas paredes do terreiro e, após alguns dias, são cortados ao meio e sua palha é recolhida e pendurada para uma primeira secagem, depois desfiados e postos para uma segunda secagem. A palha-seca e desfiada é separada em seus tipos e qualidades, que finalmente poderão ser usadas para o artesanato pelas mãos das mulheres do CRAM e mulheres dos terreiros. A fibra obtida pode ser utilizada de duas maneiras: a primeira, a fibra chapada e retangular é empregada nos trabalhos de tear que resultam em bolsas e tecidos (**fotografia 19**), e a segunda maneira é transformar essa fibra chapada em um fio-trançado que parece um cordão, sendo empregado na confecção dos *sousplats*, porta-copos e revestimento para vasos e garrafas decorativas (**fotografia 14**).

A respeito do seu trabalho no CRAM, Telinha explica que São Francisco do Conde é uma cidade pacífica em relação à violência urbana geral, mas muito violenta em relação às mulheres. A violência e assassinatos motivados por roubos são muito raros e, por isso, diferente de Salvador, as pessoas não ficam desconfortáveis ao andar nas ruas com seus pertences. No entanto, são frequentes os casos de violência doméstica e contra a mulher, e são comuns as omissões. Isso torna seu trabalho no CRAM tão importante. Telinha me aconselhou que eu não fosse ao CRAM, pois é importante fazer deste um espaço sigiloso e livre da presença de homens, no sentido de prover maior conforto para as mulheres atendidas.

A seguir, o processo de trabalho com a fibra-de-bananeira acompanhado em um dia que Dona Telinha ensinava à sua amiga, Dona Maura, que é inclusive uma fiel de Candomblé, mas de outro terreiro e da nação Ketu-nagô:

Fotografia 11 - D. Maura aprendendo a cortar os troncos secos de bananeira.



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 12 – Mãe-pequena Alva pondo a palha recolhida para secar



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 13 – Telinha ensina a técnica de trançar o fio para dona Maura



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 14 – Um dos produtos finais é o *sousplat* de fio trançado



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

A utilização da palha-de-bananeira para fabricação de bolsas, joias e objetos, apenas citando alguns produtos, ainda enfrenta alguns desafios que as irmãs lutam

para resolver. A palha-de-bananeira é um material muito delicado e pode perecer por problemas no processo de secagem ou armazenamento do produto final. Qualquer erro no processo ou o infortúnio de um dia chuvoso favorece a proliferação de fungos e pode comprometer toda uma remessa. Uma solução possível é o investimento em estufas desumificadoras, mas que são muito caras para as irmãs.

Quando perguntadas sobre seus papéis individuais nos empreendimentos, as irmãs dizem que Telinha é o espírito inovador, estando sempre pronta para correr riscos e em busca de inventar novos produtos e processos. Já a Mãe-pequena Alva é o pulso firme, ela dá apoio às ideias da caçula e organiza o trabalho dos envolvidos. Percebi que a Mãe-pequena Alva é a maior responsável pela gestão das relações dos projetos com pessoas úteis, é quem conversa com os outros terreiros, com a Botica Rhol da Dra. Sueli Conceição e até eu tive que passar primeiro pelo crivo da general.

Telinha recebe muitos elogios da irmã por ser uma grande e corajosa inventora. Os xaropes, o artesanato, as soluções de produção e uso das matérias-primas vieram de suas ideias. Assim diz Telinha sobre seu espírito inovador:

Eu peço muito por uma forma de fazer as coisas [às forças espirituais], por algo novo. De repente eu ouço ou aparece na minha frente, como que fosse uma tela em minha cabeça. Às vezes eu tenho algum desafio, como esse do fungo da palha, aí passo muito tempo sem uma solução para aquilo. De repente vem em minha cabeça, eu faço e dá certo! Eu acredito nos ancestrais! (Telinha, 2019).

Mãe-pequena Alva quem me disse pela primeira vez e muitas outras algo que sintetiza a atuação das irmãs de tal forma que deu nome a esta pesquisa:

Este terreiro não é só um terreiro, é um ponto de cultura, de promoção social, de empreendedorismo... Quero que um dia as pessoas possam ver que terreiro de Candomblé é um espaço de religião, mas não é só isso, nós fazemos muita coisa aqui, é muito mais que um espaço de religião! (Mãe-pequena Alva Célia, 2019).

Sendo assim, cabe citar brevemente outros trabalhos sociais já realizados pelo terreiro e que foram informados pelas irmãs, mas que não puderam ser explorados nessa pesquisa. São eles: aulas de alfabetização para jovens e adultos, pelo projeto Mova Brasil; oficinas de percussão, música, dança e costura; o terreiro foi reconhecido pelo extinto Ministério da Cultura como “Pontinho de Cultura”, por suas atividades com crianças; e, ainda, o espaço do terreiro é sede para reuniões e eventos de promoção à educação, arte e cultura quando é requisitado pelos habitantes de São Francisco do Conde. Alguns destes trabalhos aconteceram já faz muitos anos, outros são recentes, e as irmãs não param de trabalhar.

Cabe, ainda, uma breve menção aos produtos alimentícios com que elas trabalham, tendo estes sido fruto de invenções, resgates e resistências culturais que o trio tem promovido. Alguns destes são o vatabana (vatapá de banana), caruru de taioba, aponon (uma espécie de bolo indígena), cocada puxa, sonho do Benzê e Cocada do Benzê. Telinha gosta de explicar o seguinte sobre isso:

Já te disse. Nós fazemos muita pesquisa. Pesquisa com os mais velhos, entrevistas, vamos aos lugares. É uma coisa que vem da nossa mãe [Aurea] e a gente herdou, não deixamos as coisas morrerem. Veja, a cocada puxa nem existe mais em Salvador, eu passei em muitas baianas lá, até no Mercado Modelo, nenhuma vendia. Algo que era tão comum no passado! Um dia eu encontrei uma baiana e anotei a receita, tá guardada [...] O Aponon é um bolo muito diferente, dizem que é indígena, e também é muito raro! Maria do Benzê era uma senhora que morava aqui, já foi a mulher mais velha da cidade, descendente de escravizados. Era muito conhecida, ela passava com um cesto na cabeça e vendia uns quitutes que hoje em dia são raros. Figura muito importante da cidade! Nós sabemos fazer o sonho do Benzê e a cocada do Benzê, eram receitas dela, muito raras também, só ela sabia, mas não deixamos morrer. Outras se perderam com o tempo. (Telinha, 2019)

Neste capítulo vimos o terreiro *Angurusena Dya Nzambi*, uma apresentação de sua tríplice liderança, duas crônicas etnográficas de suas festas e uma descrição geral dos seus muitos projetos. A outra metade do acompanhamento etnográfico deste trabalho ocorreu nas atividades empreendedoras do terreiro ocorridas nas três feiras de três cidades do Recôncavo Baiano. O acompanhamento dessas feiras produziu bons relatos para análise antropológica e do fenômeno do terreiro empreendedor, e este acompanhamento será o objeto descrito no capítulo seguinte.

4 AS FEIRAS EMPREENDEDORAS DE QUE O TERREIRO ANGURUSENA DYA NZAMBI PARTICIPOU

4.1 LIMITES POSTOS PELO TERREIRO E PELO TEMPO REORIENTARAM A PESQUISA

Como eu já disse no breve histórico de pesquisa, o foco pretendido da etnografia eram os xaropes que Telinha produz, mas que não puderam ser acompanhados em todas as etapas e com a intensidade desejada. Há duas principais razões para a impossibilidade de acompanhamento total dos xaropes: o 1º motivo foi a negativa das irmãs de abrirem as condições de preparo e lista de ingredientes dos produtos, o que elas justificaram, principalmente, pelas questões “de ancestralidade”; e o 2º motivo diz respeito à janela de oportunidade limitada que o trabalho sincrônico oferece, pois, na época da pesquisa, em virtude de um edital que conquistaram, as irmãs estavam focadas quase exclusivamente no projeto de artesanato.

Sobre esse ponto da “ancestralidade”, quando pedi uma vez a Telinha que eu pudesse acompanhá-la nas fases de elaboração e armazenamento dos xaropes, ela pediu um tempo para pensar e, na visita posterior, um mês depois, ela me respondeu:

Não vai ter como, Leonardo. Toda a medicina que eu produzo segue regras que garantem sua eficácia. Não uso ferramentas de metal, só colher de madeira. Há épocas especiais para colheita e feitura desses xaropes, há fases da lua específicas e que devem ser obedecidas. É uma produção com muita ancestralidade, são ingredientes especiais, ingredientes secretos, de muita ancestralidade e só podem estar presentes pessoas dessa ancestralidade. Eu pensei no seu pedido e conclui que, infelizmente, não será possível você ver. (Telinha, 2019)

Embora me tenha sido negado o acesso à produção, eu ainda poderia acompanhar as vendas dos produtos. No entanto, isso não significou que o momento das vendas tenha sido um espaço muito mais fácil de ter acesso e de observar.

A primeira vez que vi os xaropes e os artesanatos sendo expostos para comércio foi durante o evento do Folgado Cultural Lindroamor. Na ocasião, encontrei Telinha e dona Maura próxima às escadas do terreiro Angurusena, sob um toldo que dizia: “Economia Criativa. Os Benefícios da Bananeira; Da Fibra ao Fruto” (**Fotografia 10**). Na mesa estavam expostos os jogos americanos, bolsas e *sousplats* de palha-de-bananeira, os xaropes medicinais e os doces de banana em suas duas versões: o embalado na própria folha de bananeira - chamado de “doce embalado” - e a opção dietética em potes plásticos.

Fotografia 15 – Artesanato de bananeira exposto no evento do Lindroamor



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 16 – Xarope de jurubeba (*Solanum paniculatum*) exposta no evento do Lindroamor



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Fotografia 17 – Fomentação de cansanção (*Jatropha urens*) exposta no evento do Lindroamor



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Os xaropes e as peças de artesanato chamaram a atenção de muitos curiosos. Telinha falava empolgada e gostava de explicar aos clientes a função de cada um deles. Ao xarope do coração-de-bananeira era atribuída a função de limpeza dos pulmões de fumantes, e ao spray de fomentação-de-cansanção, de uso tópico, era atribuído o alívio de dores musculares e articulares. Estes foram os dois produtos que mais chamaram a atenção dos clientes, pelos seus ingredientes e funções inusitadas. As peças de artesanato, embora expostas, não estavam à venda, o que Telinha justificou por não dispor ainda de todo conhecimento necessário para precificá-las corretamente. Os doces de banana nas duas versões foram todos vendidos e muito elogiados pelos compradores.

Infelizmente, depois desse dia movimentado e promissor para o terreiro e para a pesquisa, houve um hiato de encontros por dois meses, no qual não consegui me comunicar plenamente com as duas irmãs. Todas as tentativas de agendar visitas falharam e não fui informado de nenhum dos eventos que ocorriam por lá. Foi então que, navegando pelo portal na internet da prefeitura de São Francisco do Conde, notei

o anúncio de uma feira de empreendedorismo que aconteceria na cidade para promoção dos produtores locais.

Visto o anúncio, liguei imediatamente para Mãe Alva e ela me confirmou que o terreiro participaria do evento. Desta feira empreendedora de São Francisco do Conde pude consultar as irmãs sobre outras feiras que participariam e se iniciou uma nova fase desta pesquisa, com seis visitas, em três feiras e três cidades diferentes. Fui ao primeiro e último dia de cada uma das seguintes feiras: (1) A 3ª Feira Empreendedora de São Francisco do Conde, (2) a Feira Empreendê, em Santo Amaro da Purificação, e, finalmente, (3) ao Festival Cultural da Baía de Todos os Santos, em Salvador.

A partir da primeira ida à feira de São Francisco do Conde, fui redirecionando o foco de minha pesquisa, relevando os pormenores dos xaropes medicinais e atentando-me ao que se apresentava mais intensamente em campo, no caso, a loja de Telinha que vendia comida, xaropes e artesanatos, as feiras, os feirantes e as conversas com os informantes destes eventos. Como o movimento de clientes das feiras era fraco na maior parte do tempo, decidi fazer conversas e entrevistas com outros vendedores e gravá-las. Apesar das transcrições dessas entrevistas não constarem neste trabalho, me serviram para perceber a existência de complexas redes de informação e ajuda mútua dos negros do Recôncavo Baiano, as quais se alicerçam principalmente em terreiros de Candomblé e outras associações de tipo tradicional da cultura negra, como grupos de samba e de capoeira. Isso serviu para os *insights* analíticos que o leitor encontrará no capítulo final. Seguem agora as crônicas-etnográficas dos dois dias em cada uma dessas feiras.

4.2 A PRIMEIRA FEIRA: SÃO FRANCISCO DO CONDE

A 3ª Feira Empreendedora de São Francisco do Conde aconteceu nos dias sete, oito e nove de novembro, das 9h às 16h no Largo Maria do Benzê, em frente à rodoviária municipal. A rodoviária e o Largo são contornados por um belo e calmo estuário, braço da Baía de Todos os Santos, onde canoas e barcos de pesca ficam aportados, compondo o cenário com o céu e as colinas verdes. Como dito, eu descobri sobre a feira quase de última hora navegando no site da prefeitura e avisei às irmãs por telefone sobre a minha presença. Boa parte do relato que segue retoma conversas que tive com Telinha sobre o que vinha ocorrendo no hiato de pesquisa, desde o nosso último encontro, no Folguedo Cultural Lindroamor.

A feira foi patrocinada pela Secretaria de Desenvolvimento Econômico de São Francisco do Conde (SEDEC). A estrutura preparada para o evento era formada por seis toldos de quatro metros de altura que cobriam aproximadamente 25m² cada, formando um único perímetro quadrangular limitado por uma cerca baixa de alumínio. Os estandes dos grupos expositores estavam distribuídos em cinco ou seis para cada toldo e eram feitos das mesas emprestadas pelo evento. Algumas das mesas foram cobertas e embelezadas com panos e decorações trazidas pelos empreendedores, outras, principalmente as dos feirantes agrícolas, foram deixadas nuas, o que ressaltava o aspecto velho, barato e mal-acabado dos tapumes que as compunham.

A mesa de Telinha estava numa das extremidades do espaço. Do lado direito de sua mesa, estava um comerciante de plantas em vasos e, à esquerda, uma comerciante de temperos artesanais. A mesa estava coberta com dois panos, um laranja cobria toda a mesa e outro branco, de tipo babado, decorava o centro. Sobre o pano branco repousavam os doces de banana, agora em três variedades: o doce embalado, preto e de textura de bala grudenta, o doce pastoso sem açúcar e o doce pastoso com açúcar, ambos de cor marrom e textura de purê. No canto direito da mesa estavam os xaropes, em cinco variedades: sabugueiro (*Sambucus nigra*), jurubeba, acerola, maria preta (*Solanum Americanum*), coração-de-bananeira e mais a fomentação de cansaço. A maior parte da mesa era ocupada com os artesanatos, que desta vez, diferente do dia do Lindroamor, estavam precificados. Os artesanatos eram: bolsas, carteiras, *sousplats*, jogos americanos, garrafas decoradas, e as peças únicas de porta-moedas, porta-miudezas e um pequeno porta-fotos de fibra-de-bananeira.

Fotografia 18 – Peças únicas de Telinha na feira de São Francisco do Conde



Observação: Detalhe do porta-fotos protagonizando pessoas negras e do porta-moedas decorado com búzios.

Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Telinha estava de vestido e com um avental branco de estampa florida e, logo que cheguei na feira, ela me apresentou duas outras senhoras do CRAM, que preferiram ter suas identidades omitidas: Baixinha e Flores¹⁸. Essas duas senhoras do CRAM trabalhavam tecendo artesanato numa mesa coberta por um pano magenta florido e que formava um “L” com a dos produtos à venda. O trabalho manual e atencioso das senhoras chamou a atenção de muitos que passavam, algumas pessoas até pararam para admirar e até para perguntar o que elas faziam. Telinha depois me falou orgulhosa que os teares que as duas senhoras usavam tinham sido feitos por ela a partir de cabos de vassoura reciclados, e assinalou logo em seguida: “meu trabalho envolve sustentabilidade!”. No fim, este artesanato ao vivo se mostrou um bom chamariz para potenciais clientes.

¹⁸ Nomes que inventei para preservar suas identidades.

Fotografia 19 – Tear sendo preenchido com a fibra chapada em meio ao primeiro dia da Feira Empreendedora de São Francisco do Conde



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Os meus dois principais objetivos registrados na ficha-de-observação deste dia foram cumpridos. O primeiro foi fortalecer a relação com Telinha, pois o acesso ao campo da forma como vinha sendo conduzido – mediado por Mãe-pequena Alva – não estava sendo tão frequente quanto o necessário, e isso vinha resultando em que eu ouvisse os relatos das irmãs sobre feiras e eventos relevantes apenas em retrospecto, sem ter sido convidado ou informado com antecedência. E o outro objetivo cumprido foi o de definir um cronograma de visitas de pesquisa para as feiras seguintes, que aconteceriam em Santo Amaro e em Salvador.

Telinha me explicou o porquê da falta de convites e contato prévio sobre os eventos. Segundo ela, isso era um efeito colateral das irmãs serem pessoas com rotinas muito carregadas e, ao mesmo tempo em que elas são empreendedoras, são mobilizadoras sociais locais, cuidam do terreiro, cuidam de Mãe Aurea - que já tem idade muito avançada - e são elas próprias mães e avós de suas respectivas famílias. Além de todas essas sobreposições de funções, havia um problema recorrente vindo das comissões organizadoras destes eventos que eu queria acompanhá-las: os organizadores destes eventos costumam falhar na comunicação com elas e, informando de última hora as datas e locais, acabam sobrecarregando ainda mais a rotina das irmãs. Da forma que Telinha explicou:

Às vezes somos chamados para apresentar em algum lugar, uma feira, uma escola, mas é que eles [os organizadores] chamam a gente poucos dias antes do evento, quase sempre é uma surpresa para a gente. Aí a gente, que já tem uma vida muito corrida, tem que parar tudo pra se organizar, improvisar muita coisa! Ficamos ali numa tempestade de resolver tudo e não dá pra te chamar, nem lembramos, temos nossas prioridades. Temos que resolver tudo de última hora e acabamos esquecendo! (Telinha, 2019)

Como eu escrevi no tópico anterior, o período dessa pesquisa foi o mesmo em que as irmãs tinham suas atenções mais voltadas ao artesanato. O motivo disso é que o terreiro estava sendo contemplado pelo edital de Produção Associada ao Turismo (PAT), do Programa de Desenvolvimento do Turismo (PRODETUR) do Ministério do Turismo em associação com o Banco Interamericano do Desenvolvimento (BID), com o Governo do Estado da Bahia e outros parceiros. Ao longo do texto, tratarei desta ampla aliança e seu edital sob o nome de “PAT-PRODETUR”, ou apenas “PRODETUR”. As irmãs mencionavam empolgadas esse “PRODETUR” desde a primeira visita ao terreiro, e nesse dia retomei a conversa sobre ele com Telinha.

Telinha contou que o programa reunia vários núcleos produtores da Baía de Todos os Santos - o terreiro é um destes núcleos - e ficava responsável por prover visitas técnicas, visitas de capacitação, mediação e marcação de reuniões entre os núcleos, propiciar o contato dos núcleos com potenciais clientes de média e larga escala da área de turismo e, por fim, o projeto prometia que, após um processo de peneira, garantiria aos núcleos selecionados a estrutura e espaço de vendas no seu evento de encerramento: uma grande Feira em Salvador, que reuniria grandes empresários e potenciais investidores. Em contrapartida, para continuarem sendo contemplados pelo projeto e passarem pela peneira, os núcleos associados deveriam se ater às diretrizes de produção, mantimento, estética, restrições de vendas e modos de precificação assinaladas pelos técnicos associados.

O projeto PAT-PRODETUR produziu muita expectativa em Telinha e, durante a pesquisa, foi repetidamente mencionado, com ênfase especial ao evento de encerramento, o qual Telinha chamava sempre de “roda de investidores do PRODETUR”. Mas, para chegarem à tão promissora “roda de investidores”, elas precisavam passar pelas visitas técnicas e adequar seus produtos ao projeto. Eu tentei participar dessas visitas, mas não fui convidado e me restou a escuta dos relatos em retrospecto das irmãs.

Para as irmãs, as visitas técnicas de artesanato não foram tão úteis quanto o esperado. Houve pouca aplicabilidade dos ensinamentos aos seus produtos e, na

verdade, as irmãs sentiram uma maior imposição de restrições às suas produções do que a apresentação de soluções. Um caso específico foi a exigência do PAT-PRODETUR pelo uso de matérias-primas exclusivamente orgânicas no artesanato, o que resultou na restrição do uso de tinturas comumente usadas nas peças. O programa impôs essa restrição, mas não ofereceu ideias de tinturas orgânicas viáveis. A solução que Telinha encontrou conversando com outras artesãs do Recôncavo Baiano foi de colorir as peças com a tintura obtida de galhos de mangue vermelho (*Rhizophora mangle*) e preto (*Avicennia schaueriana*), que são espécies obtidas nos próprios manguezais de São Francisco do Conde.

No fim, mesmo que as visitas técnicas de artesanato pouco ensinassem sobre soluções, acabo que os desafios fizeram as irmãs crescerem no seu trabalho, ampliando seu escopo de técnicas e matérias-primas. Diferente da improdutividade das visitas técnicas, as visitas de capacitação administrativa e de precificação foram muito valiosas, segundo o relato de Telinha, que pôde finalmente expor seus artesanatos devidamente precificados na feira deste dia e nas vindouras. Dizia ela:

A reunião sobre precificação me ajudou muito! Eu ficava pensando em como pôr preço em algo que eu tirei da natureza? Algo que eu tirei da terra sem pagar nada? Eu não sabia como. Com a capacitação eu aprendi a precificar não pela matéria-prima, mas pelo tempo e esforço empregados nos produtos. Quantas são as horas de trabalho para fazer uma bolsa dessas, ou nos xaropes? São muitas! (Telinha, 2019)

No geral, a 3ª Feira Empreendedora de São Francisco do Conde estava com um movimento bem fraco de clientes e não dispunha de nenhum grande atrativo artístico ou gastronômico. Houve a tentativa de chamar as pessoas que passavam nas ruas ao redor por meio de uma oradora. A oradora ficava em um palco, ao som de uma música alta e ela constantemente fazia anúncios de promoções da feira no microfone e em voz animada:

Venha povo de São Francisco, na nossa Feira Empreendedora! – E ela ia anunciando os grupos produtores por seus nomes e produtos – Venha conhecer os temperos naturais de Seu Fulano, os ótimos preços da loja de eletrônicos Tal, o maravilhoso doce de banana sem açúcar de dona Telinha! Venham Franciscanos. É a 3ª feira empreendedora de São Francisco do Conde, organizada pela nossa Secretaria de Desenvolvimento Econômico! (Anunciante da feira, 2019. Os nomes das lojas foram omitidos por não serem pertinentes)

Certamente os anúncios tinham o efeito de agitar um pouco as coisas e não deixar que o silêncio desanimasse os vendedores, mas não pareciam atrair muitos clientes. E a feira continuou, quase todo tempo, bem vazia.

Sem um movimento intenso de clientes, houve tempo para conversar com Baixinha e Flores. Ambas são assistidas pelo CRAM e faziam o trabalho de artesanato com Telinha há pelo menos 3 meses. Elas não poupavam palavras para elogiarem sua mentora, Flores contou que já fez muitos cursos de costura, mas nunca conseguiu internalizar bem a prática, no entanto, o aprendizado com Telinha vinha sendo promissor. A Baixinha veio e complementou a colega, disse que, com Telinha, aprendia fácil, pois ela é uma professora muito atenciosa e divertida. Ambas são donas de casa, Flores vende seu artesanato de fibra-de-bananeira na porta de casa, já a Baixinha prefere só vender nas feiras com Telinha.

Um outro expositor, o senhor que vendia plantas da mesa ao lado veio até nós. Ficou ali, em pé, e observava curioso a tecelagem das duas. Fui até ele, e este senhor magro e de cabelos grisalhos me disse o quanto achou aquilo bonito e engraçado: “uma coisa que parece do passado e elas estão fazendo aqui! Tantos equipamentos modernos e elas fazendo isso à mão!”. O comentário era uma mistura de admiração pelo trabalho com sarcasmo. O senhor então se virou para Baixinha e perguntou se ela não possuía ferramentas melhores e que lhe poupassem os dedos. Ela respondeu que costuma usar um pente, mas tinha-o esquecido em casa. Mais tarde fui à mesa do vendedor de plantas e ele rememorou o caso: “Elas fazem esse trançado à mão, será que não conhecem agulhas?”.

Flores era mais ágil no trabalho, suas mãos grandes preencheram rapidamente todo o espaço do tear com as fibras entrelaçadas. Baixinha, mesmo com toda a atenção que dedicava e apertando seus olhos por detrás dos óculos, demorava mais e seu trançado estava um pouco mais irregular que o da colega. Telinha, em pé, observava o trabalho das duas e poucas vezes quebrava seu silêncio para intervir e ensinar algum detalhe que facilitasse ou melhorasse o trabalho delas. Baixinha, em um momento em que já estava com mais da metade do tear coberto, percebeu um ponto de costura falho numa parte inicial do tecido. Trágico. Ela olhou para mim frustrada, e disse: “Isso aqui dá um trabalho retado! É só errar um ponto que tem que desfazer tudo para corrigir!”. A mulher respirou fundo e começou a desfazer o tecido balançando a cabeça em várias negações para o ar.

No espaço além do sombreado dos toldos do evento, estava uma baiana de acarajé, chamada Preta. As duas tecelãs disseram que a comida da baiana era muito boa e, seguindo a recomendação, fui lá comprar. Os acarajés de Preta tinham uma cor diferente da habitual cor alaranjada dos de Salvador, os seus eram de um

vermelho vívido e tinto, seu sabor também era melhor. Comentei minha surpresa, e Telinha explicou:

É a qualidade do azeite de dendê! O azeite rançoso deixa o acarajé rançoso, já o azeite bem feito, fresquinho, deixa o acarajé mais leve e saboroso. É o azeite utilizado aqui em São Francisco do Conde, é diferente! (Telinha, 2019)

Por vezes como essa, durante a pesquisa, Telinha falou-me dessa originalidade e qualidade dos produtos alimentícios e artesanais de matriz africana ou indígena que só poderiam ser encontrados no Recôncavo Baiano, no entanto, ela sempre lamentava a crescente raridade destes produtos, que vêm sendo progressivamente substituídos por produções industriais modernas e de qualidade inferior. Enquanto comíamos os acarajés, Baixinha me perguntou sobre o acarajé de Salvador, e eu lhe respondi que não era tão saboroso, no que ela retrucou lamentosa: “Ô, coitado! Lá não tem comida assim tão gostosa, né?”.

Enquanto fazíamos a digestão, Telinha me explicava que o trabalho com a fibra-de-bananeira envolve pessoas que entram e pessoas que não entram em terreiros. Por exemplo, Baixinha é evangélica e sua orientação religiosa é intolerante com as religiões de matriz africana, não permitindo que adentre no espaço religioso do terreiro, ou seja, Baixinha vai a todas as reuniões e oficinas de artesãs da fibra-de-bananeira, contanto que não aconteçam no espaço do terreiro. Já Flores não é do candomblé, mas não tem problemas em frequentar o espaço, e comparece às oficinas e atividades que acontecem dentro e fora do terreiro. Há também o exemplo de Dona Maura (**Fotografia 13**), que é filiada a um terreiro de nação Ketu e participa do artesanato, as três são colegas entre si e, apesar das diferenças religiosas, se unem no trabalho com a fibra-de-bananeira, trocam direta e indiretamente materiais e conhecimento sob a tutela de dona Telinha e da direção do Angurusena Dya Nzambi.

Em certo momento, conversei com uma expositora vizinha que reclamou muito da falta de uma melhor organização, da falta de anúncios e de visibilidade da Feira Empreendedora de São Francisco do Conde. Contraditoriamente às suas reclamações, ela disse que não considerava aquela uma feira de empreendedorismo, mas sim de assistencialismo, por conta da ajuda estrutural que a prefeitura fornecia e que não deveria ocorrer. Essa mesma senhora me alertou para um movimento que acontecia na feira e que eu ainda não tinha percebido. Tratava-se do fato de que os poucos momentos de maior movimento da feira eram aqueles em que apareciam

políticos, funcionários públicos, secretários e outras pessoas ligadas ao Estado. Entre as queixas que a senhora fazia, ela disse:

Aqui não temos clientes, só vendemos quando vem algum político. Um grandão vem aqui e manda que seus subordinados comprem algo do mais barato de cada feirante e vão embora. Isso é só para fazer média, para dizer que o evento deles foi um sucesso! (Artesã na Feira Empreendedora de São Francisco do Conde, 2019).

Esse movimento parecia ser novidade apenas mim, e acontecia dessa forma: vez ou outra – a cada grande período de feira vazia – vinha um grupo caminhando sob o sol quente em direção aos toldos. O comum era que houvesse alguém de aparência importante e postura altiva, rodeado de pessoas sorridentes e tagarelando entre si. Eram homens e mulheres de roupas de escritório, tinham seus *smartphones* em mãos e crachás pendurados no pescoço. Ao alcançarem o sombreado do toldo, o grupo se dispersava e visitava todas as mesas expositoras, fotografavam-nas, davam apertos de mãos, apontavam os dedos e faziam perguntas curiosos. No fim, juntavam-se todos na saída e iam embora da forma como chegaram, tagarelando. Eram ondas que aconteceram três ou quatro vezes em cada dia, nos dois dias que acompanhei.

Fato curioso e ilustrativo aconteceu quando uma dessas ondas já tinha passado pela mesa de Telinha e já havia completado todo o movimento de dispersão no espaço sombreado do toldo e reagrupamento fora dele, mas, quando o grupo já estava reunido e parado na saída, um rapaz de camisa social parece ter notado falta de algo, se desprendeu deles e voltou sozinho. Enquanto o grupo esperava, ele veio apressado em direção à mesa de Telinha, pareceu procurar pelo item mais barato de artesanato, que era o porta-retratos, pagou para Telinha, pegou o produto de qualquer jeito e voltou ligeiro em passos largos para o grupo que o aguardava no sol.

No segundo dia de pesquisa e terceiro da Feira Empreendedora de São Francisco do Conde, uma das primeiras coisas que fiz foi mostrar a ficha-de-observação do dia anterior a Telinha. Ao ler que na ficha havia a pergunta sobre qual seria o produto mais vendido, ela respondeu: “Foi o doce embalado e o xarope de coração de bananeira”. De fato, o xarope chamou muita atenção nos dois dias. Quando os curiosos perguntavam, a produtora respondia: “Ele limpa o pulmão dos fumantes!”, e sempre as pessoas ficavam muito surpresas e perguntavam em seguida: “Então ele faz parar de fumar?”, mas Telinha explicava que “não, o xarope

apenas limpa os pulmões daqueles que já não fumam mais. Isso pode ajudar a não voltar ao vício.”

Reencontrei aquela expositora de artesanato do primeiro dia, a que chamou a feira de assistencialista. Ainda muito queixosa, disse que se reuniu com os outros feirantes e contrataram um carro de som que passou por São Francisco do Conde anunciando a feira. Mas ela estava muito insatisfeita, porque, além do carro de som surtir pouco efeito e a feira estar bem mais vazia neste dia do que no primeiro, nem todos os feirantes assumiram o acordo para dividir as contas do carro de divulgação.

Neste segundo dia de pesquisa, além dos produtos que expuseram no primeiro dia, as mulheres do CRAM trouxeram geladinhos e amendoins torrados por conta própria. Ao fim da feira, nenhum geladinho tinha ainda sido vendido, todos estavam numa caixa térmica, anunciados em um papel-ofício escrito à mão, e que teimava em ficar no local sempre dobrado pelo vento, ocultando sua existência. Pouco antes de partir, aproximadamente às 16 horas, comprei alguns geladinhos e fui conversar com outros expositores. Tendo visto meu geladinho em mãos, os outros expositores foram à mesa de Telinha comprar também. Mesmo com Baixinha advertindo aos clientes que os geladinhos já estavam todos derretidos, o calor era muito forte e todos foram vendidos no curto espaço de 15 minutos. Flores virou para a Baixinha e disse: “Você deveria ter trazido mais!”.

4.3 FEIRA EMPREENDENDÊ EM SANTO AMARO

Santo Amaro é outra cidade do Recôncavo Baiano e vizinha de São Francisco do Conde. A feira Empreendendê aconteceu por lá nos dias 21, 22 e 23 de novembro de 2019, na Praça dos Humildes. A feira é fruto de um projeto aprovado pelo edital da Década Afrodescendente da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) do estado da Bahia, e o proponente do projeto foi o terreiro de Pai Pote, o Ilê Axé Oju Onirê, muito conhecido na região. A feira, além das vendas, contou com cinco oficinas, quatro rodas de conversa, shows musicais e uma passeata contra a intolerância religiosa. Cada grupo de vendedores participantes recebeu o incentivo de R\$ 300,00 (trezentos reais). O relato que segue corresponde aos dias 21 e 23, quando pude registrar a feira, conversar com os vendedores e acompanhar a loja Os Benefícios da Bananeira: Da Fibra ao Fruto.

A primeira coisa que me chamou a atenção em Santo Amaro foi agitação urbana e rodoviária muito mais intensa do que a calma de São Francisco do Conde. Essa característica advém de suas grandes feiras populares, que se estendem de sua rodoviária central, a BR-240, capilarizando por várias ruas da cidade. Percorri o caminho reto de 800 metros da agência do Correios até a Praça dos Humildes e vi uma malha de ruas paralelas e cruzadas completamente lotadas de barracas, dos mais variados tipos de feirantes. A grande feira de Santo Amaro, a partir do ponto de ônibus na agência do Correios, começa com a venda de peças de vestuários, se alonga e se divide nos setores de carnes, frutas, cereais, legumes e hortaliças.

A rua que tomei para a Praça do Humildes segue a margem direita do histórico e muito poluído rio Subaé. Levando em consideração a estrutura de vendas, identifiquei quatro tipos de feirantes, dois tipos são de estruturas cedidas pela prefeitura e outros dois tipos são de estruturas próprias. Dentre as estruturas cedidas pela prefeitura, as mais humildes são as barracas de canos soldados que se estendem pela calçada, entre o retângulo dos canos possuem uma malha elástica para acomodar os produtos e, acima, um suporte para lona de proteção contra Sol e chuva, o outro tipo, mais abastado, são as barracas de madeira, de estrutura mais robusta e que ficam abrigadas sob a sombra de grandes quiosques. Dentre as estruturas próprias, há os ambulantes, que passam com carrinhos de mão ou bicicletas, e há aqueles instalados nas calçadas com mesas improvisadas de caixotes empilhados e cestos.

O setor de roupas e tecidos é o primeiro da feira, eles usam as barracas de canos soldados e ficam na calçada da esquerda. Cerca de 200 metros depois, vem o setor de produtos agrícolas, subdivididos primeiramente entre os vendedores de hortaliças e legumes, que usam barracas de cano ou mesas de caixotes empilhados e ficam na calçada da esquerda, e a outra subdivisão é a de vendedores de carnes, charcutaria, grãos e produtos embalados, que ficam nas barracas de madeira, abrigados por quiosques à direita da rua. Por todo o trajeto passam os ambulantes, que têm que ficar atentos e sempre em movimento, sob pena de serem constrangidos pela fiscalização. O último setor da feira é o de pescados secos, de maioria feminina e seus produtos são apresentados em caixotes e cestos.

A maioria dos vendedores e compradores são negros, sendo quase absoluta a presença de mulheres negras vendendo na parte dos pescados. Por ser uma feira bem-sucedida, é muito barulhenta, e todo o tempo paira a algazarra das intensas

pechinchas e dos anúncios feitos no grito e nas caixas de som acopladas a bicicletas. É muito difícil não esbarrar em alguém nos setores iniciais, e a situação piora na parte agrícola e dos peixes, mas, se visitada após as dez horas, vai ficando mais tranquila, principalmente na parte de peixes, pois peixe fresco só se compra pela manhã.

A Praça dos humildes fica logo depois do setor de pescados da feira. Quando cheguei para a pesquisa, às 13 horas do dia 21, o movimento no setor de pescados já estava muito fraco e, pior ainda, praticamente nulo na Praça dos Humildes, onde encontraria Telinha.

A Praça dos Humildes é circular, pavimentada com paralelepípedos e possui pequenos canteiros decorativos. Ao fundo da praça fica o Museu do Recolhimento dos Humildes, que foi cedido para o evento pelo Instituto do Patrimônio Artístico da Bahia (IPAC), e, do lado direito da praça, segue o rio Subaé, que a separa uns 7 metros de uma outra rua residencial. Neste dia, o sol brilhava muito quente, o céu era de um azul claro e limpo quase sem nuvens, a água do rio estava baixa, parada, escura e suja com muitos entulhos e lixo urbano.

A Feira Empreendendê foi dotada de uma estrutura de 15 casinhas em miniaturas feitas de tapume e reservadas como espaços para os grupos empreendedores. A maioria das casinhas podia abrigar até dois grupos, sendo que havia três delas vazias. As casinhas eram, cada uma, de uma cor de tom vivo e uniforme, em um estilo que lembra centros de cidades pequenas no interior da Bahia. Apesar de terem uma estrutura bonita, os empreendedores reclamaram das casinhas serem quentes e de não possuírem boa proteção contra o sol intenso daqueles dias. O evento também contou com uma estrutura de palco para apresentações artísticas, e o espaço interno do Museu dos Humildes serviu para oficinas, reuniões, rodas de conversa, suporte técnico, estoque de materiais dos empreendedores e para uso do banheiro.

Não encontrei dona Telinha logo que cheguei, pois ela estava em uma das rodas de conversa e quem cuidava de sua casinha azul era Baixinha. A loja Os Benefício da Bananeira: Da Fibra ao Fruto estava com dois novos produtos, os doces de banana granulados com castanhas, chamados de “brigadeiros de banana”, e os porta-talheres de fibra-de-bananeira, adornados com pequenos broches de sementes (**Fotografia 20**). Eu perguntei a Baixinha o preço da porção pequena dos brigadeiros de banana, mas ela não soube responder, então comprei o tamanho grande, que custou R\$5,00

(cinco reais), e dividi os doces com ela e com umas vendedoras do grupo Artesanato Solidário de Saubara, da casinha ao lado.

Fotografia 20 – Porta-talheres de sementes à venda na Feira Empreendendê



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Telinha voltou de sua roda de conversas quinze minutos depois de mim. Ela disse empolgada que a roda de conversas foi sobre o empreendedorismo negro e sobre a “transversalidade” das ações nos grupos negros em seus respectivos territórios. Telinha estava muito satisfeita, parecia que a conversa dentro do museu a deixou mais forte e confiante com o trabalho que vinha fazendo no terreiro. Ela me relatou e explicou:

Lá conversamos. Tinha uma mulher muito boa lá. Acho que da sua área, antropóloga. Ela disse que o terreiro não deve só trabalhar com pessoas do candomblé, e sim que tem que se comunicar e se envolver com outros grupos de pessoas negras de fora. Ela disse que isso é a transversalidade do movimento social e negro. Dessa forma, fortalecemos outras pessoas negras,

de outros grupos, e essas pessoas acabam fortalecendo o terreiro quando precisa, e ficam todos mais fortes para enfrentar qualquer problema. Eu fico feliz, porque é justamente isso que nós fazemos! Foi uma conversa maravilhosa! (Telinha, 2019)

Sempre há mais riquezas e nuances nas palavras de Telinha do que eu consigo repassar aqui, seu olhar muda quando ela fala de algo que acredita, a verdade do que sente transparece na fixidez que adquirem as suas íris âmbar. Mais tarde, durante a baixa no movimento de clientes na feira Empreendendê, enquanto eu fazia anotações no caderno de campo, ela virou para mim e disse:

Isso que você está fazendo eu já fiz muito! Já fiz muita entrevista com o povo mais antigo, entrevistas para recolher dos saberes das pessoas e foi assim que eu cheguei aqui nesse lugar de empreendedora [...] meu artesanato não é só artesanato, é um artesanato identitário, eu faço não é só pelo lucro, não. Eu faço para propiciar que outras pessoas também cresçam a partir de uma atividade profissional, eu faço para preservar cultura, cultura africana e brasileira. (Telinha, 2019).

Neste primeiro dia de Empreendendê, o palco ficou vazio a maior parte do tempo, mas as caixas tocavam uma *playlist* de samba de roda. Por volta das 14h30min, o som das caixas foi interrompido por meia hora para dar lugar aos tambores da apresentação do Grupo Cultural Lindroamor de Santo Amaro. Telinha comentou: “É o grupo Lindroamor de Santo Amaro. Bonito, né? Mas é diferente do nosso!”. Este grupo, na verdade, vestia-se de forma muito semelhante ao de São Francisco do Conde, com seus vestidos estampados, predominância do vermelho, chapéus com bordado colorido ou de fuxico¹⁹ e com tranças postiças, no entanto, o emblema do estandarte e as canções eram diferentes.

Após a apresentação do grupo, voltou o silêncio e tédio da feira, quase sem movimento, ainda menos movimento do que na Feira Empreendedora de São Francisco do Conde. Telinha estava muito incomodada, a feira acabaria às dezoito horas, mas, já às quinze, ela empacotava as suas coisas e me dizia em desabafo:

Olha, eu sou muito grata a Pai Pote, mas essa feira está sendo uma decepção, muito mal organizada! Primeiro que ia ser na Praça da Purificação, lá é movimentado, tem clientes! Dá muita gente! De última hora mudaram para essa praça vazia. Olha, meu filho, a feira estava prevista para começar às nove, mas só começou às dez e não tinha nada nas casinhas, nem uma mesa para expormos os produtos! Eu, que não sou de ficar olhando pra cima, tive que buscar caixotes nas feiras do lado, pedi emprestado aos feirantes, porque eu sou assim, eu não fico parada!
Eu não posso ficar aqui até as dezoito, o último ônibus para São Francisco sai às cinco, eu não tenho carro! Ainda tenho que resolver as coisas da feira PRODETUR. Eles [a PRODETUR] já pediram muitas encomendas e tenho

¹⁹ O fuxico é uma técnica artesanal de reaproveitamento de tecido. São sobras de tecido coloridas que são transformadas em pequenas rodela ou flores bordadas sobre a peça desejada. Dão um tom carnavalesco e delicado.

que adiantar logo isso quando chegar em casa, não posso ficar perdendo tempo aqui! Eu amanhã nem venho mais, não vale a pena! (Telinha, 2019)

Mesmo com toda decepção do desabafo, Telinha logo recuperou seu bom humor, mas não mudou sua decisão, e fomos conversando enquanto ela ia organizando os materiais. Em um momento, ela sorriu e disse:

Minha linha de trabalho é a sustentabilidade, tudo que eu faço é visando à sustentabilidade, à preservação da natureza. Esses teares mesmo... Eu vi que a prefeitura jogava muitos cabos de vassoura fora, eu não aguentava ver isso e tive a ideia de construir esses teares a partir dos cabos, eu peguei do despejo da prefeitura e fiz! (Telinha, 2019)

Ao longo da pesquisa, cada vez que ouvia, eu considerava instigante quando as irmãs falavam da prefeitura e secretariados de São Francisco do Conde, pelo nível de proximidade que tinham. Na fala transcrita a seguir, Telinha abordou dois temas: o primeiro foi uma crítica sobre as metodologias empregadas no Centro de Atenção Psicossocial do Sistema Único de Saúde (CAPS-SUS), que ela criticou com base na sua própria área de trabalho de terapeuta-oficineira e na sua própria área acadêmica como estudante do curso de serviço social; o outro tema da sua fala foram suas respostas sobre minhas questões a respeito da proximidade de sua família com os órgãos da prefeitura de sua cidade. Assim, enquanto ela ainda organizava seus produtos em sacolas e se preparava para ir embora, foi me dizendo:

Veja o CAPS. Eu trabalho com isso, eu reabilito pessoas! Eu posso te dizer... isso que é feito de afastarem as pessoas com problemas mentais do trabalho, isso não é exatamente bom. O que é pior para a mente do que a pessoa se sentir inútil, sentir que não tem nada a oferecer? É péssimo! A pessoa doente é uma pessoa que tem tanta necessidade de autoestima como eu e você. O CAPS só enxerga o lado doente da pessoa, despreza seu lado profissional, de produtor. Eu gosto de trabalhar o lado profissional da pessoa, o doente, quando vê um trabalho que ele fez, quando é elogiado pelo trabalho, quando vende aquele trabalho... É outra história! Isso é bom para mente, e é bom para o sustento dela. Eu te digo que um dia eu vou lá mudar isso, eu já tenho o plano todo na cabeça. O meu objetivo é com o ser humano! Sobre essa questão que você perguntou da prefeitura, não é nada demais. Eu, Celinha e minha mãe somos reconhecidas em São Francisco do Conde pelas nossas ações, boas ações. Fazemos muitas ações pelas pessoas de São Francisco do Conde há anos, então são eles [a prefeitura e secretariado] que vêm até nós para conversar, quando eles querem organizar algo. As ações que fazemos são boas para o povo e boas para eles, eles não querem que acabem. E nós também sabemos como pedir as coisas, pois pedimos a eles só o essencial e o que sabemos que é do nosso direito. Para o Lindroamor, por exemplo, basicamente só pedimos da prefeitura o espaço e um toldo, o resto fomos nós que corremos atrás. Não é chegar lá e pedir tudo, que eles façam tudo, é saber como pedir. (Telinha, 2019)

Telinha já estava terminando de empacotar tudo dentro da casinha quando entrou uma organizadora do evento Empreendendê para cumprimentá-la. Telinha respondeu à senhora sorrindo, mas logo emendou seu sorriso com as queixas e com o anúncio de que não apareceria mais nos dois dias seguintes da feira. A organizadora

arregalou os olhos assustada, olhou em volta, fitou-me sentado e perguntou: “quem é o rapaz?”. Telinha respondeu-a, falou da minha posição de pesquisador e incentivou que eu próprio me apresentasse. Comecei a falar, mas a organizadora apressada pediu licença, pois queria conversar a sós com Telinha.

Eu saí da casinha azul e fiquei olhando para a conversa delas de um banco da praça, a conversa durou cerca de vinte minutos, até que eu pudesse entrar novamente. Não sei qual foi o ajuste entre elas, mas, no fim, já estavam sorrindo. Na despedida das duas, Telinha borrifou a fomentação de cansação no braço da mulher, ela recebeu o fitoterápico com alegria e disse: “Se funcionar, eu volto para comprar!”. Telinha deu palavra de compromisso de que funcionaria.

Mesmo a conversa terminado em bons termos, o horário não permitia que as mulheres da “Fibra ao Fruto” continuassem em Santo Amaro, pois eram 16h e a última van para São Francisco do Conde sairia às 17h. Acompanhei-as na caminhada até a van e fomos conversando. Nessa conversa, pedi a Telinha a oportunidade de acompanhar o trabalho de coleta dos troncos de bananeira nas plantações de São Francisco do Conde. Ela respondeu:

Sobre isso eu não tenho como te ajudar, isso é com Alvinha. É com ela e com o pessoal do terreiro. Sabe por quê? Ela é Mãe-de-santo, tem autoridade. Se eu pedir para o pessoal do terreiro cortar e secar a palha eles vão me dizer que não fazem. Com ela é diferente, isso é o respeito, é Alva quem comanda essa parte, pois são os Filhos da casa que fazem essa coleta, e são muitos. (Telinha, 2019)

Indo para o transporte, passamos por toda a feira popular de Santo Amaro, que já tinha seu movimento bem arrefecido. Era o horário da xepa, ou seja, das sobras, do que não foi vendido. Muitos feirantes já tinham saído, uns guardavam suas coisas e outros ofereciam grandes descontos nos seus produtos. Baixinha, que esteve com dor de barriga durante dia inteiro, aceitou uma recomendação medicinal de Telinha e comprou um saco de limões na primeira barraca que encontramos. Telinha pediu um copo de água para a vendedora de limões, espremeu a fruta ali mesmo no copo plástico e deu para Baixinha beber. Baixinha torceu o rosto com o azedume e Telinha lhe disse: “Em casa você espreme outro em água, sem açúcar, e sua dor de barriga vai passar!”.

Chegamos à pequena van estacionada uma rua depois do fim das feiras populares de Santo Amaro. O homem responsável por arrumar as bagagens da van perguntou, em voz alta, de quem era a galinha congelada em um saco, não obtendo resposta. Quando o ônibus entrou em movimento, a galinha rolou do porta-malas para

os pés dos passageiros e um deles gritou: “a galinha está rolando no pé de todo mundo aqui no fundo!”, Telinha respondeu sorridente: “está viva!”.

No trajeto, Telinha foi falando de como Santo Amaro foi e ainda é uma cidade importante no roteiro do Recôncavo Baiano. A cidade é rica por sua história, um dos centros de ocupação negra baiana e importante polo comercial: “é uma cidade muito boa para comprar roupas. Antes todo o comércio era feito por esse rio, vinham muitos barcos de mercadorias, hoje o rio está malcuidado”. Enquanto a van atravessava a cidade, Telinha apontou para a fachada do terreiro de Pai Pote: “um homem respeitado, líder social que todos conhecem!”. Encerrou o assunto dizendo que não iria ao segundo dia da feira, deixaria para as mulheres do CRAM cuidarem deste dia e só iria no terceiro.

Logo que chegamos em São Francisco do Conde, nos despedimos de Baixinha e fomos em direção à casa de Mãe Aurea. Na varanda da casa, nos sentamos com Alva, Aurea e uma Filha do terreiro. As irmãs então começaram uma conversa, como se trocassem informações de seus postos alternados de uma mesma missão. Telinha trouxe as experiências negativas e positivas da Empreendê, gabou-se que uma organizadora veio pessoalmente pedir que não desistisse, e que essa organizadora lhe prometeu: “o que vocês querem eu posso dar!”. Eu não sei o que seria isso que as irmãs querem e que a organizadora prometeu, mas a proposta as alegrou. Depois, foi a vez de Alva, que contou à irmã sobre um trabalho apresentado por um adolescente da escola municipal a respeito do terreiro delas; no trabalho escolar o jovem abordou os temas da ancestralidade e empreendedorismo negro. As duas ficaram muito satisfeitas com a troca de relatos.

No segundo dia de acompanhamento, que corresponde ao terceiro dia da feira Empreendê, o ônibus que me conduzia parou em um engarrafamento logo após a entrada da cidade, às 10h da manhã. Mulheres e homens negros de roupas brancas de candomblé estavam em passeata nesta rua, o que dificultava a passagem. Saí do ônibus para acompanhá-los.

O grupo seguia um caminhão-trio. Na frente do trio, dois pares de mulheres caminhavam segurando duas grandes faixas, ao fundo, um grupo percussivo de homens estava vestido com camisas de estampa de onça e chapéus de palha e, no

alto do trio, mais algumas pessoas vestidas de branco proclamavam palavras de ordem e puxavam músicas comuns dos terreiros de candomblé.

Em uma das faixas estava a mensagem: “1ª Marcha da Consciência Negra Zumbi Dandara de Santo Amaro”, e na outra menor estava: “10ª Caminhada do Recôncavo Baiano. Diga não à intolerância Religiosa”. Estávamos próximos ao 20 de novembro, Dia da Consciência negra, afinal.

Fotografia 21 – 1ª Macha da Consciência Negra Zumbi Dandara de Santo Amaro.



Observação: O grupo passava a ponte sobre o Rio Saubara neste momento. A foto foi tirada da rua que leva à praça dos humildes

Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Separei-me do grupo da marcha, que seguia para o centro, e virei à primeira direita em direção à Praça dos Humildes (**Fotografia 21**). O rio Saubara hoje estava ainda mais seco do que há dois dias, mas seu aspecto era mais cristalino e tinha menos lixo boiando. Quando encontrei Telinha, na praça, ela estava trançando fibras de banana e neste dia usou um vestido azul. Ela ia trançando e encaracolando aquelas fibras numa espiral que dava a forma ao *sousplat*. Mãe-pequena Alva também estava presente neste dia, vestida de baiana, mas as mulheres do CRAM estavam ausentes.

Eu quis saber de Telinha sobre como ela via a diferença entre a feira popular de Santo Amaro e aquela da Praça dos Humildes. Essa foi uma dúvida que me surgiu, para mim estava claro que haviam diferenças significativas, mas eu não sabia ainda definir tão bem. Ao ouvir minha pergunta, Telinha virou os olhos para cima procurando

em seus pensamentos, então respondeu que a feira popular se trata de um trabalho mais árduo e vinculado à subsistência. A vendedora vizinha, do Grupo Solidário de Saubara, achava diferente, para ela se trata do mesmo trabalho, a diferença consistindo na natureza dos produtos, que enquanto elas vendem arte e artesanato, a feira popular vende produtos alimentícios. Telinha sorriu e me sugeriu que entrevistasse as mulheres da feira de peixe-seco, pois, segundo ela, seria um material muito rico:

Ainda existem [as feirantes de peixe-seco], mas não é mais como antigamente. Está se perdendo, vá lá e pergunte às mulheres do camarão seco. Antigamente o camarão seco do Recôncavo era defumado com folhas, eram usadas várias espécies de folhas, cada família produtora tinha sua mistura, de cada mistura se produzia um sabor, um aroma e um tom de vermelho diferente no camarão! Hoje em dia, o corante do camarão é artificial, a defumação é um processo padronizado e industrial. O industrializado tem menos sabor, quem já comeu sabe! Essas coisas de raiz... essas riquezas estão se perdendo. (Telinha, 2019)

Alva contou-me que veio a este dia para participar da Marcha que estava ocorrendo, e que teria destino final na Praça dos Humildes. Por volta das 13h o pessoal da marcha chegou na Praça, o palco aumentou o volume do som, e eles vieram soltando rojões para o ar. A Praça dos Humildes, até então vazia, foi rapidamente inundada de pessoas negras vestidas de branco e, deste grupo, um homem subiu ao palco e começou a cantar músicas de blocos afros, como Olodum e Ilê Aiyê. A barraca de Telinha ficou cheia de pessoas vestidas de branco, eles foram lá cumprimentar as irmãs, conversar, pedir a benção de Mãe-pequena Alva ou admirar os produtos da empresa. Fiquei feliz por Telinha, pois este evento parecia que alavancaria suas vendas.

O homem do palco cantou por uns 40min até que deu uma pausa para anunciar a distribuição de uma grande feijoada gratuita no evento, que sairia logo em seguida. Rapidamente se formou uma fila, as irmãs insistiram que eu também fosse comer do feijão, mas elas próprias não entraram na fila, porque, como Alva disse: “Deus é mais! Comer feijão num calor desses!”. Enquanto era distribuído o feijão e após, as pessoas compravam cervejas de ambulantes que surgiram para aproveitarem o fluxo de movimento do evento.

Depois da distribuição da feijoada, o palco seguiu em silêncio e foi a oportunidade de um grupo pôr seu carro de campanha política em um volume ensurdecidor. A campanha, do Partido dos Trabalhadores, dizia que aquele partido

era o melhor para o povo negro, que o atual presidente Jair Bolsonaro é um racista, e sua propaganda eleitoreira só parou quando o artista do palco voltou a cantar.

Mais tarde, às 16h, acompanhei as irmãs na volta a São Francisco do Conde. No caminho, perguntei a Telinha sobre o movimento intenso de pessoas mais cedo na sua casinha azul. Minha expectativa era de que ela tivesse vendido muito, mas, surpreendentemente, ela disse que ninguém comprou nada. E explicou: “Eu já sabia. Olhe, o povo-de-santo não tem muito dinheiro, ainda mais assim longe de casa. O pouco que têm eles guardam eu sei bem para com o que gastar...” (Telinha, 2019).

Pelo que deixou subentendido, o povo-de-santo guardou seu dinheiro para comprar bebidas dos ambulantes. Mãe-pequena Alva apenas sorria e acenava em confirmações com a cabeça.

4.4 FESTIVAL CULTURAL BAÍA DE TODOS OS SANTOS

O festival cultural Baía de Todos os Santos foi o evento de encerramento do edital PAT-PRODETUR, foi a tão esperada “Roda de Negócios” que Telinha mencionou na Feira Empreendedora de São Francisco do Conde. O evento aconteceu nos dias trinta e um de novembro e primeiro de dezembro de 2019, na praça do Passeio Público em Salvador. Do evento participaram dezoito municípios, representados cada um por uma média de seis grupos expositores. Havia grupos de vendas de artesanato, vendas de produtos alimentícios, grupos culturais de música e dança, além de grupos responsáveis por rodas de conversa e palestras.

A expectativa era grande. Essa feira foi melhor estruturada do que as anteriores, e isso podia ser percebido pelos equipamentos novos e pela alta quantidade de trabalhadores, organizadores e seguranças circulando a todo instante. O espaço do evento estava dividido em setores, sendo que à direita da praça ficavam os grupos de artesanato, gastronomia e de turismo étnico, todos protegidos do sol por toldos altos e brancos; as apresentações artísticas e culturais do evento aconteceram em um quiosque no centro da praça, enquanto as palestras, o credenciamento e serviços administrativos aconteciam no espaço do teatro Vila Velha, à esquerda da praça. Havia também ambulantes de comida dispersos e, na saída dos fundos da praça, ficou uma espécie de palco-cozinha, onde foram apresentados pratos da culinária regional da Bahia.

A ala de vendedores de artesanato, gastronomia e passeios étnico-turísticos se dividia de acordo com as suas procedências regionais. O nome de cada cidade podia ser visto no alto de suas respectivas pilastras no meio dos estandes de vendas. A cada grupo expositor foi cedida uma mesa-armário de madeirite novo e dois bancos estofados de aço. Cada mesa-armário possuía um adesivo com o nome e foto do grupo, e, no caso de Telinha, era a foto de uma bolsa de fibra-de-bananeira com o título que o terreiro se registrou neste edital: “Grupo Produtivo Lindroamor Axé”. Este era o nome que as irmãs usavam antes do surgimento do nome “Os Benefícios da Bananeira: Da Fibra Ao Fruto”.

Fotografia 22 – Mesa expositora de Telinha no evento do PAT-PRODETUR



Fonte: Registro feito pelo autor (2019).

Telinha chegou à feira com um semblante abatido, seu rosto estava suado, e ela disse estar muito cansada das suas demandas com a feira, com o CRAM, com seu trabalho e sua vida pessoal. Mas logo sorriu e se pôs a desempacotar seus produtos e preparar sua mesa. Os produtos que levou no dia eram todos utensílios de hotelaria, feitos com o artesanato de fibra-de-bananeira. Não haviam xaropes ou

doces dessa vez, porque aquela feira só permitia a linha de produtos que o grupo cadastrou no PAT-PRODETUR. Apesar de oferecer uma estrutura mais sofisticada, essa feira dava menos liberdade aos expositores do que as outras feiras anteriormente descritas.

Um dos produtos que Telinha trouxe à mesa era uma peça com uma peculiar combinação das cores: vinho, branco e amarelo. Eu elogiei a peça e Telinha respondeu: “Essas peças são de raiz africana. Por isso são diferentes. Essa combinação de cores é de raiz africana!”

Os diferentes grupos vendedores da feira PRODETUR apresentavam diferentes níveis para o acabamento, complexidade e variedade de seus produtos. Alguns com maior qualidade do que de outros. Através das conversas que fui tendo com eles, vi que haviam grupos produtores experientes e inexperientes, uns com maior, outros com menor tempo para confecção de suas peças, uns que tinham aquela como principal atividade econômica, outros como uma renda extra, uns com número satisfatório de colaboradores, e outros que se queixavam a falta de trabalhadores necessários para suas empresas.

Este dia teve grande movimento de pessoas circulando, algo bem incomum para a praça do Passeio público, que costuma ser quase completamente vazia em dias normais, salvo pelos poucos párias sociais e amantes de teatro que ali perambulam ocasionalmente. Neste dia de feira, havia muitos funcionários do Estado, facilmente reconhecíveis pelos seus crachás pendurados no pescoço. Lá por volta das 11h, o secretário de cultura do estado da Bahia se desgrudou do seu grupo de seguidores (muito parecido com aqueles grupos da feira de São Francisco do Conde) veio à mesa de Telinha, abraçou-a de lado, posando para uma foto de sorriso e postura apressadas, saindo rapidamente para repetir a operação com outro grupo. O evento também contava com muitos estagiários fazendo pesquisa de público e jornalistas de programas de rádio e de colunas de internet.

Apesar da alta qualidade da organização e estrutura do evento e da intensa movimentação de pessoas, Telinha e Baixinha se queixaram das poucas vendas realizadas. Uma outra queixa de Telinha foi por não poder ter trazido os seus xaropes, pois, pelas conversas que vinha tendo com os transeuntes, ela percebeu muitos clientes potenciais de suas medicinas.

Enquanto conversava, Telinha tentava encantar seus clientes ao mencionar que cada um de seus produtos possui a profundidade do olhar de um produtor do Recôncavo, que são produtos feitos com carinho, atenção e providos de personalidades únicas. Quando conversei com outros vendedores da feira sobre suas estratégias de venda, eles responderam com um discurso muito semelhante e concluí que isto foi algo ministrado pela comissão de capacitação técnica em vendas do PRODETUR. Uma vendedora de artesanato em piaçava me disse exatamente assim: “eu tento passar aos clientes que cada produto foi feito com um olhar de um baiano e não existe outro igual”.

Às 13h o almoço foi servido em marmita para todos os vendedores, e Baixinha se queixou muito da falta de tempero do feijão, da palidez e rigidez do frango; às 16h, Mãe-pequena Alva Célia chegou à feira e trouxe os cartões de divulgação da empresa e trouxe também um isqueiro e uma tesoura para reparos de última hora nas peças de artesanato; Às 17h, Telinha e Baixinha partiram para o hotel cedido pelo evento, deixando seus produtos trancados na mesa-armário, e Mãe-pequena Alva voltou para São Francisco do Conde, pois o evento só dispunha de duas vagas de hotel para cada grupo expositor.

No segundo dia, encontrei Telinha e Baixinha já cedo trabalhando nos seus artesanatos. Elas estavam uma em pé, a outra sentada e dividiam o mesmo fio que trançavam. Baixinha elogiou muito o hotel no qual passou a noite, elogiou o jantar e o café da manhã, relatou que o quarto era muito confortável e climatizado. Telinha me disse que não pôde observar muito, dormiu imediatamente quando deitou na cama, de tão cansada, e Baixinha confirmou o relato de sua mentora com acenos de respeito. Dentre um e outro dos relatos sobre o hotel, a dupla ria muito e trocava olhares sobre uma situação constrangedora que passaram: antes de chegarem ao quarto, no elevador, Baixinha deitou no chão, em pânico, pois não tem costume com esse transporte. Elas contavam a história constrangedora e desatinavam a rirem.

Este segundo dia de feira foi muito devagar. Não havia mais a grande quantidade de funcionários do Estado que vimos no dia anterior e havia pouquíssimos dos tão aguardados e prometidos grandes empresários da “roda de negócios”. O movimento da manhã na praça do Passeio Público seguia quase seu fluxo habitual de circulação de pessoas, raro e monótono. Por conta disso, Telinha não ficou muito tempo em sua

mesa e foi conversar com outros vendedores, ficamos só eu e Baixinha na mesa. Baixinha contou um pouco de si, disse que teve seis filhos entre seus dezoito e vinte e cinco anos, e só não teve mais por ter feito o procedimento de laqueadura.

Aproveitei para perguntar a ela sobre o que achava das intenções dos organizadores dessas feiras que participava. Baixinha respondeu de forma bem simples que considerava a feira uma forma dos organizadores ajudarem as pessoas, e não consegui dela muito mais informações do que isso, pois, como se tivesse preguiça do assunto, ela evadia as perguntas: “Isso é Telinha quem deve saber”. O assunto que realmente empolgava Baixinha neste dia era sobre filhos e casamentos, que ela repetia: “você já devia ter um filho! É bom ter filho!”.

Mais tarde, fiz as mesmas perguntas para Telinha, e ela respondeu de forma interessada, com grande convicção e perspicácia no olhar. Para ela, essas feiras são caminhos de grandes lucros para os seus organizadores. Segundo seu argumento, os produtos dessas feiras são de grande valor no mercado externo, mas um valor que é pouco reconhecido entre os próprios baianos. Em suas palavras:

Aqui, eles [os investidores] compram nossas coisas e vendem lá fora... Sabe como? Em dólar! O lucro é muito alto! Os países da Europa não têm essa tradição que nós temos. Lá é frio, eles vêm aqui em busca do calor. Nós temos os negros, o afro-brasileiro, o indígena, eles vêm aqui buscar isso e dão muito valor, a criatividade do baiano é reconhecida no mundo todo! Nós é que não sabemos dar o valor. (Telinha, 2019)

Telinha explicou sua visão através de um lugar que conhece em São Francisco do Conde, a Fazenda Engenho Velho D'água. Em seu relato, este lugar foi um engenho de escravizados nos tempos coloniais e, fazem já alguns anos, um empresário comprou o terreno. O empresário, dotado de uma visão atenta sobre esses valores que Telinha explicitou, reformou o lugar, mas manteve suas características de valores históricos e turísticos. O homem preencheu as paredes do engenho com memoriais e peças artísticas referentes aos tempos escravistas, desta forma agregando valor e fazendo deste um espaço muito lucrativo, através da venda de visitas, produtos artísticos e culinários. E ela completou a história:

Lá [na Fazenda Engenho D'água], uma vez foi um grupo de um pessoal meio doidas. Eles cobraram uma nota [muito dinheiro] desse pessoal! Só porque esse pessoal queria fazer umas danças e filmarem no local. Lá, eles vendem também uns bolos deliciosos, com ingredientes mais tradicionais, tipo o bolo de capim-santo, bolo de erva cidreira. São uma delícia. O homem teve muita visão! Gostaria de um dia poder fazer algo assim como ele fez. (Telinha, 2019)

O olhar de Telinha contando tudo isso fazia parecer que este evento do PAT-PRODETUR era como um caça talentos, no qual grandes empresários buscavam grupos que produzissem cultura material autenticamente baiana e lucrativa, e posso dizer que ela gostaria muito de ser uma das escolhidas. Ser selecionada para participar de uma relação altamente lucrativa foi, certamente, um dos objetivos dela, mas passou longe de ser o único. Participei de uma conversa dela com um vendedor de passeios turísticos em seu próprio terreiro, o chamado etnoturismo, e Telinha ia dizendo ao homem: “Sabe, Fulano, temos que mostrar para as pessoas que um terreiro é muito mais do que um espaço religioso!”. E o homem concordou alegremente.

O homem mencionou os trabalhos que fez em parceria com a professora Sueli Conceição. A menção da professora Sueli Conceição foi uma grande surpresa para mim e um interessante achado de pesquisa. No caso, são três empresários negros ligados a terreiros de cidades baianas distintas que se conhecem, trocam informações e alinham objetivo, entre eles esse objetivo de promover a visão de que o terreiro é mais que um espaço religioso. Somando-se estes três ao terreiro Ilê Axé Oju Onirê, que organizou a feira Empreendendê, fica subentendida a existência de redes complexas de atores deste empreendedorismo negro que estão ligados a terreiros no Recôncavo Baiano.

O segundo dia da feira PAT-PRODETUR estava muito vazio, até mais desanimador em vendas do que qualquer outro dia das duas feiras anteriores. Essa calma inquietante indica que o frenesi do primeiro dia tenha sido tão artificial quanto aquelas ondas de funcionários do Estado que aconteciam na feira de São Francisco do Conde, com a diferença que essa foi uma onda só gigante em um só dia.

Perto do fim da feira, chegou uma senhora procurando por Telinha indicada por um outro expositor negro e de cabelos *dreadlocks*. Como ela não estava, o homem disse:

Deixe-a chegar para te explicar. Ela entende tudo de plantas! Uma outra senhora mais cedo veio com dor no joelho, ela passou esse *spray* e a dor sumiu na hora!” (Expositor na feira PAT-PRODETUR, 2019).

O homem se referia à fomentação-de cansação. Apesar da restrição, Telinha levou um exemplar único omitido em sua mesa-armário, que mais cedo me mostrou e explicou em revolta: “Eles não deixam, mas eu trouxe, porque aqui venderia muito! Preciso mostrar para os clientes, nem que seja para comprarem depois”.

Quando Telinha chegou à mesa, estavam os dois, o homem e a mulher, e ainda veio uma terceira, justamente aquela que recebeu o spray mais cedo. Os quatro conversaram bastante. Telinha, quando vende esses produtos medicinais, faz uma série de perguntas aos seus clientes e busca com isso uma mistura de diagnóstico com anamnese. Ela explica que isso faz parte de sua responsabilidade como conhecedora e fabricante de produtos medicinais. No caso de clientes que pretendem efetuar compras para terceiros, ela diz que prefere dar seu número de telefone do que vender, pois precisa ouvir o doente. Presenciei mais de um caso em que Telinha negou a venda pela falta de informações suficientes ou compatíveis com o medicamento, mesmo que seus clientes insistissem em comprar.

Dali em diante, a conversa foi longa, Telinha respondia dúvidas e trocava informações simultaneamente com os três. Como sempre que trata de um assunto de seu interesse, Telinha dava uma aula para os ouvidos atentos e, antes que terminassem a conversa, ela já tinha vendido aquela fomentação-de-cansação de mostruário para uma das mulheres e trocou contatos de telefone com a outra. Uma das clientes ainda mencionou que tratava a asma de sua filha com os xaropes que compra na loja de Sueli Conceição, a Botica Rhol, e que estes têm surtido bom efeito.

Apesar do movimento fraco de clientes, no fim do dia houve apresentações artísticas e de samba no quiosque central do evento. Telinha, que adora samba de roda, foi lá dançar. Antes de sair, Telinha disse à Baixinha que poderiam revezar os postos quando ela quisesse, mas Baixinha não quis, e se contentou em acompanhar o ritmo batucando discretamente na mesa. Vi o batuque tímido e insisti que ela fosse lá sambar, mas ela reagiu com forte aversão. É que a igreja evangélica da Baixinha proíbe dança, principalmente o samba. Passados alguns poucos minutos, ela olhou em volta a Praça do Passeio Público, elogiou a grandeza e beleza do espaço, e disse: “Nós [da igreja] fazemos muitas vigílias. Aqui daria um bom espaço para uma vigília. Você deveria estudar lá, a igreja!”

5 O ANGURUSENA É MUITO MAIS QUE UM ESPAÇO RELIGIOSO

Neste capítulo, retomarei e analisarei muitos dos depoimentos que apareceram anteriormente no texto, e que estão com suas páginas correspondentes aqui referenciadas com a sigla “*ver pgs.*”.

O ritmo e teor do texto é diferente aqui. Trarei, neste capítulo, casos, histórias, análises e teorias etnográficas de terceiros que nos ajudarão a compreender os eventos narrados sobre as atividades comerciais e sociais do terreiro Angurusena Dya Nzambi, a partir de categorias gerais da antropologia social. Ouso dizer que este capítulo reverbera os dois capítulos anteriores ao som da teoria antropológica ou, ainda, que cada seção deste capítulo constitui o fragmento de um prisma da teoria, que no final forma uma imagem analítica de tudo que vi e ouvi deste terreiro. As partes complementares dessa imagem prismática nos ajudarão a entender o que acontece no terreiro não como fenômeno isolado, mas como fruto de sujeitos de relações e intenções específicas, que são situados em uma posição sócio-histórica diaspórica e complexa entre as novidades do presente e suas antigas tradições.

Fatos sobre o artesanato de fibra-de-bananeira, dos xaropes e do Folgado Cultural Lindroamor serão repetidos aqui algumas vezes, e sempre dotados de um padrão multifacetado de repercussões. A natureza multifacetada de cada uma dessas frentes de atuação do terreiro faz sentido com o olhar das irmãs, que reflete a própria cosmogonia do candomblé, ou seja, elas estão implicitamente preocupadas com a abrangência e circulação do *axé*, como explicarei adiante.

5.1 O TERREIRO ANGURUSENA DYA NZAMBI ESTÁ LIGADO À ANCESTRALIDADE DO EMPREENDEDORISMO NEGRO

Nas entrevistas que fiz com os vendedores e artesãos negros nas feiras que o Angurusena participou, quando perguntados sobre um termo que os definissem, quase nenhum se considerava empresário, mas a maioria quase absoluta se identificou com o termo de empreendedores. Ouvindo essas pessoas, encontrei um lugar comum de distinção entre as duas categorias: o empresário manda, tem funcionários e ganha muito dinheiro, ele não trabalha diretamente nas peças que vende e possui um trabalho mais administrativo, enquanto que o empreendedor trabalha diretamente nas peças que vende, coopera em atividades semelhantes às dos seus funcionários ou parceiros e não costuma ser endinheirado.

Academicamente, empreendedor é um termo que evoca um personagem caçador de risco-oportunidade, que trabalha para si mesmo em busca do máximo lucro individual, algumas vezes tratado como o agente inovador e “espírito do capitalismo” (SANTIAGO, 2009). O emprego que faço do termo é diferente, principalmente por compreender que a atividade econômica que o terreiro faz, apesar de inovadora e arriscada, não tem uma perspectiva autocontida, individual e capitalista, muito pelo contrário.

O uso de empreendedorismo por Telinha e seus pares, os negros expositores dessas feiras, pareceu-me instrumentalmente estratégico. Então, empreendedorismo neste trabalho não é uma categoria analítica na qual se enquadram e se encerram as atividades comerciais destas pessoas, na verdade é compreendido como um símbolo que estes grupos tomam para mediar suas relações, interagindo com um espaço social que valoriza a palavra e seu significado. O fato de dizerem que são empreendedores, além de uma questão de autoestima e autorreconhecimento dessas pessoas, ajuda-os a divulgarem suas atividades, comunicar-se com grupos externos e a buscarem seus direitos na participação de projetos do Estado.

Todas as três feiras empreendedoras que acompanhei eram de presença majoritária negra e patrocinadas pelo Estado. Essa atenção do Estado, no entanto, é um fenômeno relativamente recente, e a atividade comercial autônoma de negras e negros possui raízes bem mais antigas. Essas raízes antigas das atividades comerciais são tratadas pelos informantes como suas “ancestralidades”, e muitas vezes eles se referem a um “empreendedorismo negro ancestral”. Além do uso instrumental e estratégico no presente, há este emprego retroativo.

Pode haver um tom de anacronismo no uso do termo empreendedorismo para atividades comerciais tão antigas e de um grupo étnico-racial que parece ter começado a usar a palavra tão recentemente. No entanto, concordo com Oliveira (2019, p. 34) quando diz que o anacronismo do termo é pouco relevante quando consideramos o contínuo adaptativo da atividade em si, exercida desde os meados da abolição, no fim do século XIX:

Como enfrentavam a recusa generalizada por parte dos empregadores em contratar negros de forma assalariada, restava-lhes o trabalho autônomo ou o empreendedorismo, expressão que, a luz das elaborações teóricas atuais, não poderia ser considerada anacrônica para classificar aquela forma de organizar o trabalho e se inserir no mercado. Ou seja, o trabalho autônomo, auto gestor, resultado de condicionantes sociais e não por opção, acabou se tornando um traço cultural de parte significativa da população negra. Teria sido determinante, ainda, o legado tecnológico africano, pesquisado por Cunha (2010), no que diz respeito ao

desenvolvimento da agricultura, pesca, pecuária e mineração, assim como o artesanato com ouro, metalurgia, carpintaria e marcenaria, indústria têxtil e química, construção civil, comércio e navegação. Todos fundamentais para a sobrevivência dos ex-escravizados, invariavelmente na condição de autônomos, buscando inserção em uma sociedade que, não obstante, negava o trabalho assalariado ao negro, privilegiando operários europeus, como apontado por Kowarick (1994).

No texto de Cecília Soares (1996), *As Ganhadeiras: Mulher e Resistência Negra em Salvador no Século XIX*, a autora constata que não apenas as atividades comerciais autônomas negras são muito antigas, mas a centralidade das mulheres negras nessas atividades também. Uma mesma atividade de variados nomes e contextos.

Na Salvador do século XIX, a atividade comercial autônoma das negras e negros era chamada de “ganho”. Os escravizados deviam uma parte de seus ganhos aos seus senhores, já os negros libertos não tinham este débito, mas ficavam responsáveis pelos onerosos custos de normatização do seu negócio, como matrículas, taxas e multas. Constituindo-se de várias modalidades de trabalho, os homens eram maioria no ganho por trabalhos braçais e serviços, enquanto que as mulheres se dedicavam mais ao ganho de pequeno comércio (71%-79% das ganhadeiras faziam pequeno comércio, segundo senso da Freguesia de Santana do século XIX) (*apud* SOARES, 1996, p. 59).

As ganhadeiras da Salvador do século XIX vendiam de tudo um pouco, desde miudezas a utensílios domésticos, mas seus principais produtos eram os gêneros alimentícios e, em segundo lugar, os tecidos (SOARES, 1996, p. 64). Havia as ganhadeiras vendedoras de peixes, carnes, hortaliças, frutas e verduras cruas, e também aquelas que vendiam essas mesmas comidas, só que cozidas. Elas levam os preparos em seus tabuleiros ou cozinhavam em cozinhas improvisadas nas ruas. Sobre isto, citamos abaixo o famoso trecho da terceira Carta de Vilhena escrita em finais do século XVIII:

Das casas mais opulentas desta cidade, onde andam os contratos, e negociações de maior porte, saem oito, dez, e mais negras a vender pelas ruas a pregão as cousas mais insignificantes, e vis; como sejam iguarias de diversas qualidades, mocotós, isto é mão de vaca, carurus, vatapás, mingau, pamonha, canjica, isto é papa de milho, açaçá, acarajé, bobó, arroz de coco, feijão de coco, angu, pão-de-ló de arroz, roletes de cana, queimados isto é rebuscados a 8 por um vintém, e doces de infinitas qualidades (VILHENA *apud* SOARES, 1998, p. 63)

Trabalhos como o de Richard Graham (2013) sobre o comércio das vendedoras de rua na cidade de Salvador durante o período de 1780 a 1860, ao lado de trabalhos como o de Kátia Matoso (1978) e das pesquisas de Cecília Soares (1996), nos ajudam

por demonstrarem que houve, desde cedo, a participação de africanas, afro-brasileiras e suas descendentes na atividade de pequeno comércio, sobretudo daquelas chamadas de “libertas”.

Documentos da Salvador do século XIX relatam um interesse de oportunistas senhores brancos em comprarem afamadas africanas que tivessem um certo “faro para negócios” e “habilidades ladinas” (SOARES, 1996). Essas mulheres negociantes trouxeram alguns hábitos da África, sendo comum que fossem vistas em circulação com seus tabuleiros, gamelas e cestas equilibrados na cabeça, mantendo suas mãos livres para mercarem, e outras mais carregavam seus filhos bebês atados ao corpo por “panos da Costa” enlaçados (SOARES, 1996, p. 60-62).

A Salvador do século XIX concentrava suas atividades econômicas quase que exclusivamente no comércio externo açucareiro e isso possibilitou a ascensão dessas mulheres. As suas atividades preenchiam uma lacuna na economia da cidade, carente da venda de produtos alimentícios de primeira necessidade. Relatos de viajantes dessa época retratam como as vestes das ganhadeiras coloriam certos lugares de Salvador (SPIX; MARTIUS *apud* SOARES, 1996, p. 62), e essas mulheres chegaram a um nível de relevância comercial que lhes permitiam consumir estratégias de controle sobre os preços de alguns setores, como o de peixes, carnes e verduras (SOARES, 1996, p. 66).

Ainda que tivessem um relativo sucesso comercial, as ganhadeiras conviviam com as dificuldades impostas por uma sociedade discriminatória. Há indícios de que sofriam abusos das medidas de fiscalização, apreensão e multas pelas autoridades. Estes abusos foram intensos devido aos anseios dos racistas pela exploração das ganhadeiras e pela exclusão de seus corpos dos espaços da cidade, impulsos que se somavam ao temor dos brancos sobre o potencial conspiratório e de resistência dessas mulheres. Os brancos temiam, porque os pontos de venda das ganhadeiras reuniam muitos negros de Salvador, e esses encontros que eram aparentemente banais tinham o poder de alicerçar redes de contato e organizações perigosas à ordem racial vigente (SOARES, 1996, p. 61- 67).

Uma outra análise sobre as atividades comerciais de negras do século XIX foi realizada com base na cidade de Florianópolis, através dos estudos de Fabiane Popinigs (2012). Pesquisando sobre o processo de construção e ocupação do Mercado Público do Desterro e suas imediações, a autora constatou que nomes de

ascendência africana, como o de Maria Calabá, Esperança Cabinda, Josefa Caçange e Simôa Mina, representavam a maioria das vendedoras deste espaço e suas imediações (POPINIGS, 2012, p. 216).

De uma forma que parece até contraditória ao papel que cumpriam as suas atividades, escravizados, carregadores, vendeiros, pombeiros, marinheiros e soldados negros de ambos os gêneros eram chamados de “vadios” e “vagabundos” pela imprensa local. Os termos não se referiam ao não-trabalho, mas sim ao grande incômodo gerado pela autonomia e mobilidade destes negros pela cidade (POPINIGS, 2012, p.198-199). Mercar era uma forma de exercer, ao menos, alguma liberdade, e isso incomodava muito.

As quitadeiras e feirantes negras de Florianópolis eram proficientes nas artes da venda e também especializadas em produtos alimentícios. Apesar do serviço que prestavam a Florianópolis, elas enfrentavam dificuldades semelhantes ao caso de Salvador, pois eram alvos constantes de perseguições fiscais, toques de recolher, restrições sobre suas manifestações culturais e planos de gentrificação urbana. Sua presença era vista pelas elites eurocêntricas como um estorvo e prejudicial ao cartão postal da cidade (POPINIGS, 2012, p. 199).

Essa análise sobre as atividades comerciais de negras em Florianópolis complementa o caso de Salvador, e ambas nos mostram como é consistente o padrão da forte presença - e forte repressão - das mulheres negras no pequeno comércio de importantes centros urbanos do Brasil do século XIX. O mesmo fenômeno – salvaguardadas as suas especificidades – também é observado em São Paulo (DIAS, 1984), Rio de Janeiro (KAKASCH, 1987) e possivelmente em outras cidades do século XIX que sejam submetidas à análise.

O destaque dos negros nas atividades de pequeno comércio e trabalhos autônomos do Brasil do século XIX, e mais especificamente das mulheres negras, pode ser explicado por alguns fatores. Primeiro, a atividade do ganho era atrativa aos negros escravizados por oferecer uma maior autonomia de mobilidade e, no horizonte, também permitia o acúmulo de recursos para a compra de cartas de alforrias para si e para os seus entes queridos (SOARES, 1998, p. 58). Sobre as diferenças de gênero, registros mostram que o ganho para serviços e trabalhos braçais chegava a pagar o dobro para os homens, fazendo da atividade do pequeno comércio muito mais vantajosa para as mulheres (SOARES, 1998).

Estes padrões merecem explicação. Cecília Soares (1996) destaca que há uma certa ancestralidade cultural africana na presença de mulheres na atividade de pequeno comércio, sob a hipótese de que, em muitas regiões da África, seriam as mulheres as responsáveis pelo pequeno comércio (SOARES, 1998, p. 60-62). Contudo, ao lembrarmos o quanto as narrativas de procedência produziram distorções nas análises dos fatos sociais de negros no Brasil – como visto no **capítulo 2** –, nos parecerá saudável considerarmos que a imanência de uma habilidade comercial africana não seja suficiente para a explicação destes padrões históricos. Nesse sentido, acho importante complementarmos nossa explicação com a análise de Oliveira (2019), que chama a atenção ao fato de que a expressão significativa de negras e negros em atividades comerciais e autônomas vem sendo, desde muito tempo, uma das formas de resistência utilizadas por essas populações em função dos dramas sociais discriminatórios que sofreram nos períodos escravista e pós-abolição.

Sendo assim, Oliveira (2019) argumenta que as raízes dessas atividades brotaram a partir das fissuras que foram feitas no sistema escravista a partir do grande número de revoltas negras. Em função das revoltas, os senhores brancos se viram impelidos a abrir concessões aos escravizados como estratégia de apaziguamento e, dentre as concessões, pequenos lotes de terra foram cedidos, se tornando, finalmente, lugares onde os cativos puderam praticar suas manifestações culturais, sociais e econômicas de subsistência, afastados dos casarões (OLIVEIRA, 2019, p. 33-34).

Mais tarde, durante o período de iminência e pós-abolição, no século XIX, os negros libertos enfrentavam a recusa geral de serem contratados por senhores brancos. Os senhores brancos preferiam e eram beneficiados pelas políticas de embranquecimento do Estado se contratassem imigrantes europeus e asiáticos (OLIVEIRA, 2019, p. 35.). Os negros libertos, tendo sido negados de políticas de inserção e afligidos por um sistema de exclusão, não tinham tantas alternativas, e essa marginalização geral reforçou o caráter “empreendedor” e autônomo dos seus modos de vida, assim sintetizado:

Então, quando ocorre a abolição, não há nenhuma garantia ou possibilidade de inserção social por parte do Estado. Agora os negros supostamente libertos, além de abandonados na periferia do trabalho, são impedidos do exercício de ocupações com maior valor social e mais bem remuneradas ([*apud*] MOURA, 1992). Sem amparo do Estado e sem um projeto de desenvolvimento, restava como alternativa aos que sobreviviam a economia da subsistência. Em decorrência desse processo de exclusão social, o preconceito e a discriminação eram característicos de um tratamento racial

desigual, que minava ou restringia as oportunidades ocupacionais (OLIVEIRA, 2019, p. 35).

Então, agora podemos inferir causas objetivas da multiplicidade de evidências sobre a prevalência negra em feiras e no pequeno comércio de centros urbanos desde o século XIX. A expressão do que hoje chamamos empreendedorismo negro é marcada por uma marginalização histórica e desamparo criminoso do estado pós-abolição e, portanto, este é um empreendedorismo que surge da necessidade e da resistência dessa população em busca da sobrevivência, e ainda sendo chamados de vadios por isso (SOARES, 1996; POPINIGS, 2012; OLIVEIRA, 2019).

A estratégia de comércio autônomo dos negros sempre teve seus vínculos associativos e caráter coletivista, tendo sido uma dentre as tantas estratégias econômicas construídas pelas comunidades negras desde a abolição. Oliveira (2019) nos traz alguns exemplos de associações autônomas negras do início do século XX:

Já em meados do século XX, são criados diversos movimentos negros responsáveis por promover a comunicação entre suas comunidades. Destacamos aqui a edição e circulação de jornais como o Menelick, Notícias de Ébano, Correio d'Ébano, entre outros. Movimentos esses responsáveis por trazer à tona a consciência étnica dos negros e movimentar pautas relacionadas às suas causas. Da década de 1930 em diante surgem organizações mais amplas e organizadas como a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, Associação Cultural do Negro, todas com caráter político e de organização social, mas sempre apontando formas alternativas de sobrevivência econômica da população negra (OLIVEIRA, 2019, p. 36).

Desde muito cedo e continuamente os negros se associam em redes de apoio mútuo e sobrevivência no Brasil, que de alguma forma tentavam remediar a lacuna e o desamparo do Estado. Só muito recentemente e de forma tímida o Estado brasileiro tem dado atenção a essa população por meio de incentivos e políticas compensatórias. Apenas a partir de 2010 os termos “Afroempreendedorismo” ou “empreendedorismo negro” começaram a aparecer nos relatórios e ações da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), e, desde então, a instituição vem realizando incentivos e parcerias para realizações de feiras e eventos dedicados ao tema (OLIVEIRA, 2019, p. 47-48).

Essa nova abordagem do Estado Brasileiro tem reflexo direto sobre os cenários que vimos descritos no **capítulo 4** desta dissertação. A SEPPIR, desde 2014, vem costurando uma comunicação com as secretarias estaduais e municipais e se aliando a organizações transnacionais em favor da pauta do empreendedorismo negro. Uma destas instituições transnacionais é o BID, que foi um dos principais patrocinadores

do programa PAT-PRODETUR e que resultou na feira no Passeio Público de Salvador.²⁰

Parece plausível a hipótese de que a atividade empreendedora negra do Recôncavo Baiano tenha raiz e que possa ser uma continuidade do ganho do século XIX. Quero demonstrar este argumento (se ele já não se mostra por si só) a partir das reverberações encontradas nas evidências etnográficas e depoimentos colhidos dos informantes neste trabalho.

Como vimos em um dos seus depoimentos (**Ver pg. 75**), Telinha e Mãe-pequena Alva Célia inspiram seus empreendimentos em Maria do Benzê, que foi uma ancestral negra ganhadeira e sobrevivente da escravidão. A partir do que declaram, é fácil perceber que há uma ligação direta e reafirmada do vínculo entre o ganho e a atividade empreendedora das irmãs. Contudo, como diferença importante, o empreendedorismo das irmãs se vale de um senso de oportunidades que aproveitaram do mercado para conseguirem rendas extras, já elas já possuem empregos fixos e formais. Ou seja, é um empreendedorismo exercido por motivações muito distintas das suas ancestrais ganhadeiras e da própria Maria do Benzê, que tinham as suas atividades comerciais autônomas motivadas por necessidades de subsistência muito imediatas.

Embora os projetos empreendedores do terreiro Angurusena Dya Nzambi não tenham surgido para subsistência pessoa das irmãs, seus diversos depoimentos (**Ver pgs. 75, 76, 92 e 93**) nos mostram que elas têm nos seus objetivos o atendimento das necessidades enfrentadas pela comunidade negra de São Francisco do Conde. Ou seja, o empreendedorismo negro continua tendo a necessidade e o drama social afro-brasileiro como uma das suas motivações centrais, a feliz diferença é que não necessariamente seja o drama vivido pelos fundadores do empreendimento.

Um olhar atento aos depoimentos supracitados perceberá que as necessidades que os projetos do Angurusena Dya Nzambi tocam vão além da financeira. Os xaropes pretendem uma disseminação de terapias alternativas; as oficinas de artesanato promovem uma capacitação profissional e as receitas gastronômicas são um resgate e manutenção cultural de técnicas da culinária afro-brasileira. Multifacetado, o

²⁰ Para conferir um panorama geral de ações e associações da SEPIR em relação ao empreendedorismo negro, consultar OLIVEIRA, 2019, p. 47-49.

exemplo do artesanato de bananeira envolve mulheres negras, mulheres desempregadas, mulheres violentadas e de baixa renda em uma atividade profissionalizante, que se desdobra por uma prática terapêutica. Nesta prática terapêutica, Telinha se empenha em implicar a retomada de referenciais afro-brasileiros e afro-indígenas, seja pelos exemplos das “cores africanas” que são lembradas até as fotografias com modelos negros que escolhe para decorar as peças de venda.

A forma como essa atividade comercial do terreiro Angurusena Dya Nzambi é exercida por meio de referenciais afro-brasileiros inspiradores merece análise especial. Muito engenhosamente, os temas de afro-brasilidade evocados nas vendas das peças e, de novo, para o firmamento de alianças com pessoas de interesse aos empreendimentos das irmãs.

A análise de como este empreendedorismo usa estrategicamente sua cultura e se adapta de maneira eficiente ao tempo presente, exercendo um tipo especial de inovação feita de tradição, ao mesmo passo em que partilha os benefícios com outros negros baianos, será o tema dos tópicos seguintes.

5.2 O TERREIRO USA SUA CULTURA PARA AVANÇAR NO JOGO

Neste tópico explicarei que uma das coisas que as irmãs fazem é projetar suas culturas. Este uso especial e projetivo da cultura foi analisado a partir de outra situação etnográfica em um artigo de Manuela Carneiro da Cunha (2009), quem lhe deu aspas – “cultura” – no sentido de ressaltar o seu aspecto metalinguístico. Este tópico que segue evidenciará como o ato de projetar sua cultura tem sido uma estratégia que vem permitindo às irmãs boas posições para negociação com aliados, investidores, clientes, pesquisadores e com o próprio Estado.

As irmãs projetam suas culturas, e isso vemos pelas diferentes frentes de atuação do terreiro: Telinha me disse que seu artesanato é um “artesanato identitário”, no qual cada peça guarda o olhar e personalidade de alguém do Recôncavo; um dos ingredientes dos xaropes é a própria ancestralidade afro-brasileira; e lembro de uma vez em que Mãe Alva me corrigiu dizendo que o evento do terreiro não é “Lindroamor”, como estava escrito em um slide que apresentei para o trabalho de qualificação, mas sim “Folguedo **Cultural** Lindroamor”. Este fenômeno projetivo – de falar da própria cultura – não é exclusivo deste terreiro.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha refletiu sobre cultura e “cultura” quando analisou uma disputa que envolvia muitos sujeitos e coletividades nacionais e internacionais a respeito da tecnologia indígena do *Kampô*. Em seu artigo, Cunha (2009) persegue algumas categorias analíticas e vernáculas que surgiram no centro do capitalismo, alcançaram a periferia e vêm retornando da periferia com outros usos e significados.

A autora fala de categorias que, hoje, são usadas pelos indígenas em disputas com o Estado Brasileiro, e, mais outra vez, pelo Estado Brasileiro em disputas com as nações do centro do capitalismo mundial. Este vai-e-vem só é possível porque se alicerça em instituições e ferramentas transnacionais que são capazes de exercer pressões materiais e morais para que as legitimidades dessas categorias sejam respeitadas. Por exemplo, há a Convenção 169^o (1989) da Organização Internacional do Trabalho, que pressiona os países membros da ONU a respeitarem suas diretrizes de proteção aos povos indígenas. A ONU é uma organização nascida em resposta a grandes desfechos ocidentais, porém, mais recentemente, tem servido de alicerce para a legitimação de algumas reivindicações de povos não-ocidentais.

A existência dessas instituições, somado à articulação dos povos, cria um terreno por onde categorias de potencial reivindicatório migram de um lado ao outro do mundo sob um gradiente de poder político. A autora nos diz que, para entendermos toda a complexidade de uma disputa transcultural contemporânea, seria preciso “ampliar a contextualização, incluindo diferentes campos e escalas: instrumentos legais internacionais, grupos de interesse transnacionais, políticas nacionais, subnacionais e locais, política indígena e política científica” (CUNHA, 2009, p. 316).

Há vários casos que podem mobilizar este movimento vai-e-vem de categorias. Para citar dois: o próprio *kampô* é uma técnica de vários povos indígenas sobre o uso da excreção de um anfíbio amazônico, e atualmente essa excreção vem sendo vendida por grupos ocidentais na internet para aumento da imunidade; o outro caso é o da *stevia*, que é uma planta nativa do Brasil e do Paraguai, também de uso histórico por indígenas, mas que agora tem sido incrementada nos adoçantes da multinacional Coca-Cola. Desses exemplos surgem as questões: quem possui os *royalties*? De quem é o direito de explorar? De que forma e por quais Estados-nações, Nações-indígenas e empresas devem ser repartidos estes lucros?

Deste tipo de impasses surgem os usos projetivos de categorias como a “cultura”, “direitos intelectuais”, “patrimônio público” e “patrimônio genético”, termos forjados no ocidente, mas que agora são utilizados pelas nações-periféricas para questionar assimetrias de poder com o centro do capitalismo. Complexificando o debate, em um nível, as nações-periféricas subscrevem a legitimidade dada a essas categorias na esfera do debate internacional, contudo, em outro nível mais interno, essas mesmas nações-periféricas se mostram cautelosas com essas terminologias quando vêm no pleito político dos povos minoritários dentro de seus espaços nacionais (CUNHA, 2009). Está aí o fio duplo desta navalha cultural, essas categorias são perigosas ao *status quo* e questionam as assimetrias de poder no nível internacional, mas também no espaço interno dos países multiétnicos e megadiversos como o Brasil.

O caso de nossa atenção é a cultura. A cultura possui muitas definições entre antropólogos, mas para fins deste trabalho tratemos apenas que essa é uma categoria nascida no ocidente e que foi muito usada na antropologia da segunda metade do século XX para compreender os modos de pensar e agir relativos aos acervos simbólicos diferenciados que cada grupo tem. A cultura, sob essa perspectiva, é uma leitura coletiva da realidade e um roteiro atualizável para agir sobre ela. Posto que cada povo tem a sua cultura e que são todas elas diferentes umas das outras, nenhuma pode ser considerada absoluta para o antropólogo.

O antropólogo comumente dirá que todos os povos têm cultura, mas que não necessariamente lhe dão este nome ou sentido. Um cristão hipotético pode concordar com o antropólogo e chamar sua língua e a maneira como celebra o aniversário de seus filhos, as suas vestes e a sua língua nacional de culturais e relativas ao seu lugar no mundo, ao mesmo tempo que discordará veementemente do pesquisador sobre suas ideias e ações a respeito da sexualidade e destino do mundo, já que essas últimas não são culturais e relativas para ele, são simplesmente verdades evidentes ou absolutas. Como antropólogos, resolvemos este dilema dizendo que o cristão hipotético - como todo povo - tem cultura-em-si, mesmo que não lhe dê este nome.

Já a “cultura”, com as aspas evidenciando seu aspecto metalinguístico, acontece quando os povos marginalizados passam a chamar suas crenças e costumes de cultura, porque desta forma angariam potência política. Ao subscreverem a si mesmos na cultura, os povos marginalizados subscrevem também uma série de pensamentos antropológicos um tanto problemáticos, como a relatividade e a singularidades

cultural, mas que lhes permitem colocar a si mesmos, suas terras e conhecimentos sob a égide das leis e instrumentos de salvaguarda e promoção cultural. Quando a cultura se transforma em argumento político, se transforma em “cultura”-para-si.

Retornando ao nosso tema de análise e etnografia, o terreiro Angurusena Dya Nzambi vem fazendo a “cultura” de sua cultura para atrair e estabelecer as regras, limites e oportunidades de suas relações. Para demonstrar tamanha engenhosidade deste uso, analisarei adiante como a “cultura” se mostrou uma ferramenta de apaziguamento para o próprio pesquisador.

Primeiro, a cultura do candomblé angola serviu como fator de aproximação de nossa pesquisa, depois, essa mesma cultura foi utilizada como fator limitante da observação. O candomblé angola era a característica de interesse para mim, enquanto ser pesquisado e documentado era interessante para um terreiro que faz pleitos regulares às instâncias do Estado e que participa de editais, já que um bom registro escrito lhe angaria ainda maior legitimidade e lhe serve de argumento político. Na verdade, a própria etnografia é uma ótima ferramenta para transformar a cultura imanente do terreiro em “cultura” explícita.

No transcorrer deste trabalho etnográfico também ouvi das irmãs que é comum que recebam estudantes universitários. Ainda na minha primeira visita, lembro que duas moças intercambistas africanas da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) estavam no salão de festas para um trabalho disciplinar, elas levavam seus caderninhos em mãos e tomavam notas sobre o terreiro. Com base em outras visitas que fiz com grupos universitários em alguns terreiros baianos, a visita-pesquisa que as intercambistas faziam foi uma de tipo *tour*, na qual há um roteiro definido e presença constante dos guias, mantendo a pesquisa sob total baliza do terreiro. A minha pesquisa, no entanto, não poderia ser deste tipo, pois eu pretendia uma observação-participante, duradoura e que se inserisse em atividades diversas dos seus integrantes, não apenas observá-los me guiando.

Então, existiu uma convergência de interesses pela realização da pesquisa, mas houve também um impasse implícito. Para mim, havia o interesse do acesso irrestrito a toda informação das pessoas e do campo do terreiro e, do outro lado, tal qual seria para qualquer comunidade estudada e especialmente para o candomblé, que valoriza muito o segredo, houve o interesse de salvaguardar as suas privacidades, intimidades e cotidiano.

O começo do vínculo desta pesquisa foi estabelecido depois das irmãs relatarem toda a real riqueza e amplitude das ações empreendedoras do terreiro, ou seja, houve uma ação ativa das irmãs de usar sua cultura como atrativo. “Fisgado o peixe”, apareceu o segundo uso dessa mesma cultura, agora em um sentido inverso, afastando o pesquisador dos terrenos onde era indesejado.

Por meio dos depoimentos (**ver pgs. 76, 83 e 94**) e de outras ocasiões do campo, podemos ver que, além do cansaço e indisponibilidade das interlocutoras, elas usaram o argumento de “ancestralidades” para estabelecerem alguns limites de observação. Entendo que a “ancestralidade” que foi evocada subentende algumas características das próprias religiões de matriz africana, que ainda conservam o modelo de serem um grupo social secreto e iniciático, em que o acesso ao conhecimento depende de uma série de fatores. Sendo assim, devido minha falta de ancestralidade, não foi possível presenciar a produção dos xaropes, nem perguntar sobre sua composição exata ou participar da coleta da palha-de-bananeira. Ou seja, por meio da ancestralidade projetada em “ancestralidade”, o grupo social pôde estabelecer um limite sobre a regularidade da minha presença, mas isso não degradou a qualidade da pesquisa, pelo contrário, se constituiu em um dado relevante.

Relembremos a teorização de Manuela Carneiro da Cunha (2009) e veremos que estes movimentos acertados de aproximação e afastamento do terreiro com o pesquisador foram possibilitados porque as irmãs sabem do valor que têm suas “culturas” e “ancestralidades” nas diferentes instâncias externas à nossa relação, porém subentendidas por nós: a ONU, o Estado, a universidade, a antropologia, os valores declarados pelo pesquisador em campo etc.

Sendo assim, vemos que, dosando bem o uso de sua “cultura” e “ancestralidade”, o terreiro pôde se beneficiar de uma pesquisa acadêmica, ao mesmo tempo em que pôde balizar essa observação por um lugar que fosse confortável, estabelecendo as regras e preservando, entre outras coisas, seus segredos comerciais e características de produção. A “cultura” é, afinal, uma forma de povos historicamente marginalizado tomarem as rédeas das suas interações (SAHLINS, 1997, p. 47).

De forma semelhante, o terreiro Angurusena Dya Nzambi projeta sua cultura para a conquista de clientes e aliados. Em suas vendas, Telinha ressalta o conhecimento ancestral envolvido na produção dos seus xaropes, e, através disso,

angaria para si um lugar de sabedora de fitoterapias frente os seus clientes (**ver pg. 103**). Telinha também enfatiza a personalidade do Recôncavo Baiano impressa em cada artesanato. Ademais, a culturalidade do Folgado **Cultural** Lindroamor está entre os argumentos que o terreiro usa para chamar a atenção da imprensa, atrair o público, pleitear permissão e materiais do município e do estado.

Vimos como a cultura se transforma em “cultura” para ser usada em negociações de amplo espectro do terreiro Angurusena Dya Nzambi. Cunha (2009) nos dá uma pista valiosa e nos diz que, para entendermos a chamada “cultura tradicional”, não podemos limitá-la a uma espécie de tesouro simbólico que resiste ao tempo, mas sim como uma forma de produzir símbolos no tempo, que se atualiza constantemente.

Assim, considerando como o Angurusena Dya Nzambi apreende a realidade ao seu redor e continua a produzir símbolos e cultura, no tópico seguinte, adaptando os conceitos de Stuart Hall e Marshall Sahlins, trataremos do que chamarei aqui de **reconquista do presente**. Falarei a seguir de um processo que o terreiro pretende fazer de tudo o que – e quem que – toca, a partir de sucessivas **traduções** (HALL, 2006, p. 89) dos signos, das ferramentas e das identidades tidas como opostas, isto é, do novo e do tradicional. A partir da **reconquista do presente**, o terreiro contribui para a construção de um tempo-espaço mais apropriado para a continuidade afro-brasileira e do candomblé.

5.3 O TERREIRO RECONQUISTA O PRESENTE: TENSÕES ENTRE O MODERNO E O TRADICIONAL

Busquei um terreiro porque estava à procura de uma “cultura tradicional”, ou, mais especificamente, de uma farmacobotânica tradicional. Mas o que esse termo “tradicional” significa e o que reúne? O que significa dividir os povos do mundo em povos do ocidente moderno e povos tradicionais? E, mais oportunamente, como o terreiro Angurusena Dya Nzambi se encaixa neste debate?

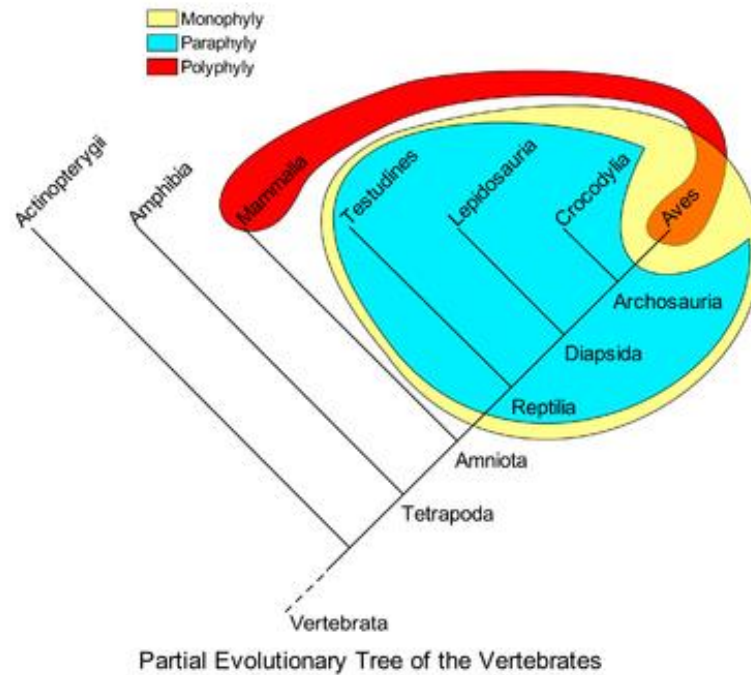
Para pensarmos essas classificações, considero válida uma pequena digressão com a sistemática filogenética da biologia, que é um método especialista em formar grupos. A sistemática filogenética visa a formar “grupos naturais” com base na inferência das ordens de surgimento das novidades evolutivas comuns (apomorfias) dos espécimes. Os grupos naturais são chamados assim porque são informativos da história de ancestralidade da vida na Terra, constituindo-se sempre de um ancestral e

todas as suas linhagens descendentes, que compartilham apomorfias causalmente correlacionadas (sinapomorfias). Já os “grupos artificiais” não se baseiam na ancestralidade e são resultados de análises das características antigas (sinplesiomorfias) ou em características meramente coincidentes de paralelismo e de convergência evolutiva (homoplasias) (Cf. AMORIN, 2002, n. p.).

Alguns exemplos de agrupamentos naturais na biologia são os casos dos mamíferos, pois constituem um ancestral e todas as suas linhagens descendentes, que são marcados pela sinapomorfia do leite, ou o caso dos tetrápodes, que são todas as linhagens de um ancestral comum e que são marcados pela sinapomorfia dos quatro membros ósseos. Estes são agrupamentos que tentam representar as relações de proximidade ancestral pelas homologias e sinapomorfias de seus representantes e ancestrais.

Alguns exemplos de agrupamentos artificiais são os “animais voadores”, que têm morcegos, pássaros e insetos reunidos pela homoplasia do voo, e o caso dos “vertebrados sem bico”, que reúne todos os animais vertebrados da terra a partir da sinplesiomorfia de não ter bico, conseqüentemente excetuando os pássaros, alguns outros dinossauros e o ornitorrinco. Estes são agrupamentos de ordem distinta dos chamados grupos naturais, já que o “animais voadores” é baseado em uma homoplasia de habilidade comum, e o “animais sem bico” é baseado em uma ausência comum e, por fim, nenhum dos dois agrupamentos nos informa adequadamente sobre as relações de proximidade de ancestralidade entre seus representantes. Desconsidera suas linhagens de descendência. A imagem ilustra bem o raciocínio:

Figura 2 – Exemplo didático de agrupamentos a partir da taxonomia filogenética



Legenda: Em amarelo, o grupo natural que engloba um ancestral e todos os seus descendentes, também pode ser chamado de “monofilético”. Em azul e em vermelho são grupos artificiais, respectivamente, parafilético e polifilético. O azul deixa de fora um dos descendentes, e o vermelho seria um bom exemplo de um grupo formado pela habilidade comum de voar, compartilhada por morcegos e aves.

Fonte: (A imagem é de domínio público e de autoria desconhecida).

Sei bem como o tema da evolução biológica – ou até toda a biologia – pode ser bem sensível para antropólogos. Não trouxe esta pequena digressão para estabelecer hierarquias de desenvolvimento entre os povos, como fizeram os patriarcas desta disciplina, mas por considerar importante que lembremos que as culturas e etnias também se correlacionam por ancestralidade comum. Inclusive, a ancestralidade comum é um objeto da atenção e zelo de muitos dos nossos informantes em campo, e devo dizer que os fiéis de candomblé levam as suas relações de ancestralidade muito a sério.

Antes de continuar o argumento, preciso deixar evidente outra ressalva, de teor sociológico. As exposições de “cultura tradicional” e “cultura ocidental moderna” que tratarei adiante levam em conta as reflexões de Stuart Hall (2006) sobre **comunidades imaginadas**, ou seja, estes são termos estanques de identidades e que partem de **mitos fundadores**, isto é, são histórias de origem que existem e que têm impacto sobre a realidade, mas que não necessitam de um respaldo científico ou historiográfico de suas essências (HALL, 2006, p. 47-57). Acrescento a isto que Stuart Hall observou muito bem que, apesar da autopropalada pureza, quando vistas de

perto, “as nações modernas [e ocidentais] são, todas, híbridos culturais” (HALL, 2006, p. 62).

Agora de volta ao tema da interação do tradicional com o ocidental moderno, e tomando um paralelo com a sistemática filogenética. Apenas no caso dos povos ocidentais modernos nós teríamos uma coletividade cultural (com seu **mito fundador** e subsequentes características) pensada a partir de novidades étnico-culturais presentes nos descendentes de um ancestral exclusivo (sinapomorfias), pois os povos ocidentais modernos são supostamente dotados de troncos linguísticos comuns, modos de conhecer comuns e organizações sociais aparentadas, todos considerados descendentes exclusivos de um mesmo ancestral étnico-cultural: os europeus do oeste.

Já a cultura tradicional é um agrupamento caracterizado pela ausência comum de uma ou mais dessas características supracitadas, não havendo ancestral comum exclusivo de todas as suas linhagens, e sendo um agrupamento que não nos informa nada sobre as correlações de origem entre seus representantes.

Dessa forma, continuando o nosso paralelo e levando à cabo a importância da ancestralidade, podemos dizer que os povos chamados de cultura ocidental moderna estão mais próximos do que chamaríamos de “grupo natural”, enquanto os povos da cultura tradicional estão mais próximos de um “grupo artificial”, portanto, são agrupamentos de ordens categóricas distintas! Mesmo que imaginativamente poderosa e fictícia, a cultura ocidental moderna marca uma ancestralidade comum e parentesco entre todos os seus representantes, enquanto a “cultura tradicional” reúne muito artificialmente vários povos por aquilo pelo que **não são**: não são ocidentais, nem são modernos.

Esta minha pequena contribuição é só um dos caminhos que nos ajudam a entender que a classificação dos povos em cultura tradicional, quando em oposição aos povos da cultura ocidental e moderna, é decorrente da própria violência colonialista e que é uma possível sofisticação do racismo. Essa polarização traz implícito um exclusivismo dos povos do ocidente moderno em detrimento do resto do mundo, que **ainda** é tradicional. Se há um caráter comum a todos os povos de cultura tradicional é que todos sofreram e sofrem as violências dos povos ocidentais modernos, muitos deles tendo sofrido adicionalmente as violências da diáspora.

Estamos longe de uma solução fácil para esta classificação, pois o problema é múltiplo. De um lado, a “cultura tradicional” é um objeto de valor histórico para a antropologia, sendo interessante preservá-lo enquanto categoria de observação, e, do outro lado, a cultura tradicional é uma categoria que só existe através do prisma de um eurocentrismo latente, que coloca a comunidade imaginada dos oeste-europeus no centro da história dos diversos povos. A questão fica mais complicada à medida em que voltamos nossas atenções ao fenômeno de que os povos do mundo historicamente assediados pelos ocidentais já se apropriaram deste termo e utilizam-no em seus pleitos políticos, como foi observado pelo antropólogo Marshall Sahlins (1997), fato que se repete a partir das constatações das irmãs Telinha e Alva sobre a tradicionalidade de seu terreiro.

Sahlins (1997) trouxe à tona exemplos etnográficos em que o sistema mundial é capturado inventivamente por sistemas culturais locais, constituindo-se em formas de resistência que se mostraram contraintuitivas para os analistas. O autor reflete sobre casos de “enriquecimento” e até mesmo “intensificação da cultura tradicional”, por meio do contato destes povos historicamente marginalizados com o capitalismo, que “algumas vezes acompanham a integração das sociedades indígenas à economia global” (SAHLINS, 1997, p. 53). Em seu argumento, enquanto os antropólogos problematizam “cultura”, os povos seguem usando-a cada vez mais.

Não apenas estes povos têm contraposto suas culturas às tendências mundiais, mas também têm incorporado essas tendências sob suas próprias tradições (SAHLINS, 1997, p. 52). O autor chamará essa captura de formas capitalistas de “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997). Um dos estudos de caso em que o autor baseia suas conclusões é a análise do estudo de Lena Lederman (*apud* SAHLINS, 1997, p.59) sobre os Mendi das Terras Altas da Nova Guiné.

Os Mendi reciclavam o lixo, confeccionavam vestuários e faziam joias a partir dos rejeitos urbanos que encontravam, com isso, eles angariavam capital e compravam caminhões, carros e meios de produção. Em um primeiro momento, a etnógrafa que pesquisava este grupo lamentou o contato dos Mendi com os objetos e rejeitos da modernidade, pois pensou que os objetos ocidentais, carregados de significado, penetrariam a dinâmica cultural Mendi e erodi-la-iam por dentro. A pesquisadora acreditava que, implacáveis, os valores da economia mundial predominariam progressivamente sobre os da cultura local e a dissolveriam. O tempo mostrou seu engano. A pesquisadora voltou a campo anos depois e pôde reconhecer

o contrário de suas conclusões iniciais: a cultura Mendi se intensificou mediante contato com estes objetos, pois agora faziam cerimoniais clânicos e trocas entre parentes em dimensões inéditas (LEDERMAN *apud* SAHLINS, 1997, p. 61).

Analisando este caso, Sahlins (1997) nos dá uma perspectiva sobre tradição que não é apenas a repetição de uma singular dinâmica cultural, mas também são modos de transformar. Por meio de transformações adaptadas ao próprio sistema sociocultural e ao capitalismo global, o povo Mendi pôde ter contato com os “objetos ocidentais” sem perderem sua cultura. Eles se transformaram, de fato, mas se transformaram no sentido de “parecerem mais consigo mesmos” (SAHLINS, 1997).

A conclusão de Sahlins recomenda o ceticismo sobre as noções simplistas de “aculturação” diante dos fenômenos etnográficos. Segundo ele, “não devemos subestimar o poder que os povos indígenas têm de integrar culturalmente as forças irresistíveis do Sistema Mundial” (SAHLINS, 1997, p. 64). Ele aconselha, portanto, que os antropólogos não sejam tomados pelo que chamou de “pânico pós-moderno” e, ao contrário das proclamações fatalistas, a antropologia anda muito bem diante da emergência de uma nova e imensa variabilidade de dinâmicas culturais de **indigenização da modernidade** (SAHLINS, 1997).

Considero o raciocínio e percepção de Marshall Sahlins (1997) de grande valia para a compreensão do que vimos até aqui do terreiro Angurusena Dya Nzambi. Mas me inquieta a escolha dos termos finais de sua definição, porque, de certa forma, a “indigenização da modernidade”, trazida sob esse nome, entra em conflito com todo o raciocínio que expus no início dessa seção a partir dos paralelos que costurei com a sistemática filogenética, principalmente a respeito do problema da oposição de “povos ocidentais modernos” e “povos tradicionais”.

Pior que isso, modernidade é um termo de tipo muito escorregadio e que, escorregando aqui e ali, consegue se encaixar em adventos trágicos como o tráfico negreiro do Atlântico, o regime escravista de *plantation* e o extermínio dos povos autóctones das Américas, só para falar de algumas dentre tantas modernices. Ademais, chamar meios de produção e transporte, recursos simbólico-científicos, tecnologias sofisticadas e tantas outras maravilhosas inovações do nosso tempo como exclusivamente modernos e ocidentais corrobora com aquela ficção epistemicida de que há um tal povo mais inteligente e superior a todos os outros, que produziu e produz toda novidade sozinho.

Sob o guarda-chuva da “modernidade” se abrigam pelo menos uma ordem tríplice de significados. Em um momento, moderno é um povo, em outro refere aos empreendimentos etnocidas que este povo fez pelo mundo e, em um referencial ainda mais problemático, o “moderno” se refere à tecnologia, à novidade e àquelas coisas que existem no tempo presente e que são as únicas que têm perspectiva de existência e desdobramentos positivos para o futuro.

Então, quero me valer do raciocínio de Sahlins (1997), no sentido em que ele toca um fenômeno real do meu campo de pesquisa, que é o da atualização e crescimento de grupos culturais historicamente marginalizados em função das releituras que estes fazem de uma série de novidades tecnológicas, simbólicas, de mercado etc. Mas, com esse termo, que carrega também tanta violência, não seria possível. Não é “pânico pós-moderno” da minha parte! Afinal, que sentido teria em dizer que os povos Tupi-guarani, os bantu-falantes ou iorubanos (estas, sim, categorias respeitadas às suas ancestralidades, portanto, mais próximas de “grupos naturais”) bebem dessa tal modernidade e ficam mais fortes?

Com isto exposto, será melhor dito que, nesta ordem de fenômenos de intensificação cultural, não é a modernidade que está sendo bebida pelos povos marginalizados, mas sim é o hoje que está sendo tomado e também produzido por eles, é o tempo presente que sempre lhes fora negado, e que é negado mais uma vez pela fictícia intransponibilidade entre a tradição e a inovação (chamada de modernidade).

Chamarmos o acesso e a origem dos transportes rápidos, da ciência, do medicamento, do adoçante, entre outros, de exclusivamente modernos e os opormos aos “povos tradicionais” é só a repetição da velha negação do tempo presente aos povos historicamente marginalizados e violentados. Talvez paradoxalmente, nessa modernidade que marginaliza não haja nada de novo, e espero que também não tenha futuro.

O projeto de modernidade brasileiro – ou, melhor dizendo, o racismo e o eurocentrismo – sempre quis afastar os símbolos afro-brasileiros para longe. O “projeto moderno” já apareceu algumas vezes no nosso texto, tanto na expulsão e perseguição das ganhadeiras dos centros urbanos, os quais elas ajudaram a consolidar, ou no afastamento das manifestações culturais negras para longe dos casarões que os próprios negros escravizados construíram. Acredito que essa antiga

violência só se sofisticou, pois, hoje, sendo mais difícil de impor o deslocamento espacial aos corpos e simbologias afro-brasileiras, tenta-se deslocá-los do tempo, tirando-as do presente, alocando-os em um passado distante e inacessível, ou em um presente anômalo e estéril de futuro: “Candomblé é coisa arcaica, do passado”.

Então, opto adiante por falar menos deste termo escorregadio e sobrecarregado, a modernidade, e usar um léxico mais simples e assertivo para a retomada de nossa etnografia. As designações de povo-de-santo, tradições, Recôncavo Baiano, inovações tecnológicas, ciência, tempo presente, eurocentrismo e racismo, são termos mais palpáveis, com referenciais melhor definidos e que, a esta altura do trabalho, embora também tenham seus problemas, devem ser mais evidentes.

Portanto, adapto o raciocínio de Sahlins (1997) e concateno-o com as traduções culturais que Hall (2003, p. 43) identificou nas habilidades de transação de símbolos dos povos diaspóricos do Caribe que “produziam a África Novamente – na diáspora”, e com isso quero chamar a atenção do leitor para as formas como o Terreiro Angurusena Dya Nzambi faz o que nomeei de **reconquista do presente**. O termo é feito como uma flexão do termo Recôncavo, e leva em conta o movimento que o terreiro faz de releitura e de suas tradições e criação de inovações, sempre opondo-se às forças tão antigas do racismo brasileiro que tentam empurrar simbólica e materialmente a cultura negra, de Candomblé e do Recôncavo Baiano para um passado remoto. De forma engenhosa, o terreiro não se limita a apenas incorporar ou dialogar com novos símbolos, objetos e tecnologias que se apresentam, o terreiro também **reconquista** mentes e corações de pessoas negras, interferindo nos seus continuados processos de **identificação cultural** (HALL, 2006).

Os xaropes são frutos de traduções e **reconquista**. Vimos por meio dos anteriores relatos e depoimentos (**ver pg. 66-67, 74 e 76**) que eles são fabricados a partir de um substrato muito heterogêneo de conhecimentos. Telinha diz que pesquisa em livros, conversa com acadêmicos, com membros da Seicho-no-Ie, com afro-brasileiros mais velhos, e ainda leva em conta as suas experiências intuitivas pessoais e experiências místicas com entidades, como o Caboclo de Candomblé, que às vezes pode trazer uma receita.

O que Telinha anuncia como grandes diferenciais de eficiência de seus xaropes são dois elementos de terrenos culturais aparentemente opostos nas imaginações eurocêntricas e que lhe negam o tempo presente, sendo um dos elementos a precisão

dos estudos que ela faz em livros confiáveis e científicos, e o outro é que sua fabricação obedece a procedimentos tradicionais e inspirados nos seus antepassados. Alguns destes procedimentos especiais de fabricação são a observação das fases específicas da lua para cada receita e o uso restrito de ferramentas de madeira ou olaria no seu laboratório, não sendo permitidas colheres ou recipientes de metal. Ou seja, os xaropes são uma novidade proveniente de mútua tradução e **reconquista** cultural do que há de mais atual e científico com o que há de mais seguro das tradições que Telinha conhece.

O Lindroamor é um outro ótimo exemplo. Sob uma perspectiva, o Lindroamor deixou de existir em São Francisco do Conde por algumas décadas, sob outra, ele estava apenas demasiadamente difuso nas memórias dos mais velhos da cidade. Mãe Aurea, a partir de suas pesquisas, recolheu esses fragmentos de memórias e de cultura nas mentes dos franciscanos, reinventou mais um pouco e condensou isso no evento renovado que voltou a acontecer anualmente e a produzir novas memórias. Mãe Aurea retornou essa tradição, **reconquistou-a** ao presente. Hoje, temos que o Lindroamor utiliza toda tecnologia recente que alcança, há as de registro, como a fotografia e a filmagem, de disseminação, pelas redes sociais, e aquelas próprias para a sua estrutura, como as caixas de som que amplificam os ritmos e poesias afro-centradas do grupo tradicional Samba de Roda Raízes de Angola.

O que aquele senhor que vendia plantas na feira de São Francisco do Conde observou sobre as aprendizes de Telinha é emblemático sobre este argumento: “Há tantas formas mais modernas [novas e eficientes], e elas fazem as peças com as mãos!”. Apesar do seu modo antigo e manual, os teares, as tecelãs e a própria matéria-prima carregam valores tão novos quanto a reciclagem, a sustentabilidade e a saúde mental.

Repito, a marca que mais une os ditos povos tradicionais é a violência colonial. Estes povos e suas culturas são remanescentes de uma série de empreitadas etnocidas, as quais tiveram sucesso sobre muitas outras coletividade que não deixaram descendentes. A estas que existem no presente, sobreviver, atualizar, criar e adaptar não têm sido uma excentricidade, mas suas especialidades.

A cultura tradicional como um tesouro do passado que sobrevive no presente e vai se esgotando no atrito com as forças das inovações seria um quadro referencial que não caberia para o que acontece com este terreiro. Um terreiro de candomblé ser

cultura tradicional, enquanto isso significar uma volta cega ou prisão no passado também não. O Angurusena Dya Nzambi, pelo contrário, se atualiza e captura o que pode do presente, transforma, traduz, faz a inovação e **reconquista** continuamente seu mérito de existir no agora e de ter uma perspectiva otimista de futuro. Essa **reconquista** tem como meio e como fim os afro-brasileiros, que estão envolvidos em dinâmicas de solidariedade e (re)criação de riqueza, tal qual observaremos no tópico seguinte.

5.4 O TERREIRO É UM ESPAÇO DE TROCAS E SOLIDARIEDADE: A DÁDIVA NA ANTROPOLOGIA, NO CANDOMBLÉ E NAS FEIRAS DO RECÔNCAVO BAIANO

Na entrevista que fiz, Telinha me disse que um dos objetivos de seu empreendimento é, obviamente, o de ganhar muito dinheiro. Este fato, por si só, não suscitaria um amplo espectro de análises para esta pesquisa, e felizmente para a pesquisa os relatos nos mostram que a avidez por lucro pessoal é só uma dentre as motivações deste terreiro empreendedor.

As compreensões sobre resgatar a riqueza dos ancestrais, permitir que os negros do tempo presente tenham acesso a essa riqueza e sobre o que é ter sucesso com os empreendimentos do terreiro, como também os meios para alcançar este sucesso nos instigam a pensar sobre a especificidade do fazer econômico afro-brasileiro e de Candomblé. Neste tópico desenvolverei o argumento de que o fazer econômico do terreiro empreendedor Angurusena Dya Nzambi perpassa as complementares dimensões da troca, da reciprocidade e da redistribuição, e que o terreiro se constitui em um sujeito econômico-solidário, produtor e disseminador de riquezas e socialmente relevante para a comunidade afro-brasileira com a qual entra em contato.

Para que possamos fazer ponderações sobre a economia do terreiro, é necessário que tenhamos um escopo suficientemente largo do que é o fazer econômico na antropologia, por isso, a discussão de Karl Polanyi (1974) a respeito das diferenças dos conceitos substantivista e formalista do fenômeno econômico nos será útil.

O conceito formalista econômico funciona bem para sociedades urbanas e capitalistas. Neste, a economia é um sistema resultado das ações de vários “*homo economicus*” situados em um terreno de escassez, isto é, são sujeitos que pensam e

realizam suas trocas de bens, serviços e trabalhos pelos meios de menor esforço para a conquista dos fins de maior ganho pessoal possível. Um problema deste conceito é que ele só encontra sentido completo em economias de mercado, nas quais todos os bens, serviços e trabalhos são quantificáveis e universalmente intercambiáveis, e nas quais o dinheiro e recursos trocáveis apresentam uma escassez geral. Disso, temos que a ótica formalista não se aplica bem para organizações sociais nas quais existam universos particulares de bens não intercambiáveis, naquelas em que nem todos os valores sejam objetivamente quantificáveis ou ainda para organizações centralizadas e planejadas, como é o caso do socialismo (POLANYI, 1974, p.157-160).

O conceito substantivista, por outro lado, compreende que o econômico é um processo instituído sobre os movimentos de bens, serviços e trabalhos que as pessoas fazem para satisfazerem suas necessidades. Por “processo instituído” devemos entender que estes movimentos de transações ocorrem sempre permeados de significados que são sustentados por instituições humanas (POLANYI, 1974).

A diferença essencial é que o conceito formalista trabalha com uma certa universalidade de princípios dos objetos e sujeitos da troca, enquanto o conceito substantivista sugere que cada fenômeno econômico é especialmente localizado e, portanto, só será compreendido na relação com sua particular estrutura sócio-simbólica. Assim sendo, o conceito substantivista nos oferece mais ferramentas para um tratamento da diversidade etnográfica dos fenômenos econômicos, porque ele abarca e tem atenção especial às particularidades culturais.

Um ótimo exemplo da insuficiência etnográfica do conceito formalista é o ritual do *Kula*. O *Kula* ocorre por um extenso número de ilhas da Nova Guiné e consiste na troca exclusiva de *soulava* por *mawli*, que são, respectivamente, colares e braceletes sagrados. Os povos participantes se engajam em frotas náuticas para cumprir o *Kula*, e isso põe os colares e braceletes para girar em sentidos opostos por todo o arquipélago. *Soulava* e *Mawli* são muito valorizados pela beleza e tamanho das peças, mas também pela história e nome que carregam. Dessa forma, é comum que um felizardo presenteado com uma peça famosa atraia a atenção das pessoas com as histórias heroicas dos antepassados que possuíram aquela peça antes dele (MALINOWSKI, 1978; MAUSS, 2008, p. 212-228).

O instigante para nós é que, por mais valiosas que sejam essas peças e pelos empenhos expressivos que mobilizam, *soulava* e *mawli* só podem ser trocados

diretamente entre si e não há outros bens que possam ser oferecidos por eles. Os colares e braceletes estão sempre em movimento, não sendo comum que um destes artefatos fique com alguém por mais de um ano. Os objetos protagonistas do *Kula* não possuem valor utilitário em si, mas o seu movimento pelas ilhas gera uma série de transações e realizações econômicas secundárias de valores utilitários significativos. Como exemplo, o *Kula* motiva a construção de canoas vistosas e eficientes e, à sombra do *Kula*, realizam-se inúmeras transações de escambo intertribal de uma série de outros objetos carregados por essas mesmas canoas (MALINOWSKI, 1978; MAUSS, 2008).

Marcel Mauss (2008) reuniu este exemplo do *Kula* a outras etnografias que abordavam troca de bens e pôde fundar sua teoria da dádiva (ou teoria do dom e contra-dom). Na economia da dádiva estão implícitos os valores de dar, receber e retribuir. A não-prestação do sujeito com as normas de cordialidade de cada sistema particular de dádiva implica em estigmas de ingratidão, egoísmo, entre outros, enquanto que a retribuição adequada estabelece vínculos duradouros entre os sujeitos da troca. Apesar de *Soulava* e *Mawli* não possuírem qualquer valor utilitário, uma boa troca dos artefatos poderá estabelecer uma relação interpessoal ou intertribal forte de amizade e resultar em muitos outros escambos e prestações proveitosas para as tribos e sujeitos envolvidos (MAUSS, 2008, p. 183-294).

Para Mauss (2008), isso sugere que os objetos trocados na dádiva não se alienam completamente dos sujeitos de partida, mas carregam um pouco de sua essência, de forma que o rastro do movimento destes bens enlaça os envolvidos, o que, em larga escala, vai produzindo uma liga social de relações mutualistas. Além de uma teoria, a Dádiva tem um quê de manifesto contra-capitalista, pois não é um fenômeno exclusivamente tribal, mas inerente à natureza humana e que deve ser celebrado. O que varia entre os povos é a intensidade e o nível de institucionalização que as transações da Dádiva recebem em cada coletividade cultural: entre os povos da Nova Guiné temos a instituição complexa e hipertrofiada do *Kula*, mas dentre os ocidentais modernos temos os atrofiados exemplos dos presentes de aniversário e almoços de família.

De volta para Polanyi (1974, p. 161-163), sua economia substantivista conhece 3 padrões básicos que cito com seus respectivos exemplos: a reciprocidade, manifesta no exemplo do *Kula*; a redistribuição, que acontece no sistema planejado comunista; e a troca de mercado, que é majoritária nas economias capitalistas. Estes

padrões não são excludentes e podem se interpolados sobre uma mesma instituição, conquanto que não percamos de vista o caráter coletivo e social dessas três formas do econômico, para não incorrerem em análises de eventos demasiadamente isolados e pessoais.

5.4.1 A reciprocidade circula no Candomblé

[O que se vive no candomblé é] um modo de vida cujos costumes estão em um tempo antropológico distante, herdado da família tradicional brasileira, acrescida do forte senso de hierarquia dos povos africanos, em que o cuidado com o outro é o cuidado consigo mesmo. Neste universo, o outro é parte de minha sobrevivência. O outro garantirá sobrevivência de meu legado e eu a sobrevivência do legado dele. (ARIMATÉIA, 2018, p. 96-97)

O trabalho de Mauss (2008, p. 203-210) também aborda relações especiais de reciprocidade com os Deuses. Estas dinâmicas de reciprocidades com sujeitos extraordinários são casos bem expressos nos espaços de candomblé e que podem ser observados nos relatos deste trabalho. Relembro ao leitor o pratinho de farinha do primeiro ato da festa dos 4 *Jinkisi*, das frutas ofertadas na Casa dos Caboclos e das aves mortas para sacralização. Sem dúvida, esses são casos de grande importância no candomblé, mas que me limito a mencioná-los brevemente, pois as relações de reciprocidade que mais me interessam são as entre humanos dentro dos terreiros, dos terreiros entre si, e o posterior reaparecimento desses laços de reciprocidade afro-brasileira no espaço e momento das feiras empreendedoras.

Encontrei na dissertação de mestrado de Juracy de Arimatéia Rosa Júnior (2018) uma análise concisa e pertinente sobre a dádiva e os laços de reciprocidade nas comunidades de candomblés nagô. O autor focalizou no ritual público do *xirê* e em exemplos os quais, por meio de uma série de transações de pertences, trabalhos, cuidados e, principalmente, comida, o candomblé faz girar o *axé* entre os fiéis e simpatizantes.

Arimatéia (2018) analisa que o *axé* é um meio pelo qual se realizam a dádiva e a reciprocidade no candomblé e, nesse sentido, trata-se de uma substância com fortes semelhanças com o *hau* analisado por Marcel Mauss (2008, p. 197-198). O *hau* é o espírito das coisas trocadas no circuito maori de dádivas ou, falando de outra forma, se trata do atributo jurídico-sócio-símbolo-psicológico que envolve objetos trocados, tornando-os parcialmente inalienáveis de seus sujeitos ordinários ou extraordinários. O *hau* é a explicação maori do porquê de as trocas estabelecerem relações de reciprocidade duradouras, mas emerge na antropologia maussiana como categoria

geral para explicar a possibilidade e inteligibilidade da dádiva pelos seres humanos de cada singularidade cultural.

Percebida por meio das minhas duas incursões mais duradouras nos terreiros de candomblé angola, fosse o de Camaçari ou de São Francisco do Conde, a reciprocidade se mostrou central nas ações e reflexões dos interlocutores. Houve, nestes espaços, a menção recorrente à existência de uma substância de valor semelhante ao axé nas trocas-dádiva, mas que recebia os nomes portugueses de “respeito”, “força”, “sabedoria” ou, simplesmente, “energia”. Embora houvesse a ausência do termo em si, todos esses elementos mencionados em português no candomblé angola são componentes, estão implícitos ou são consequências que também permeiam a noção nagô de axé.

As observações de Arimatéia (2018) tratam o axé, entre outras coisas, a partir das transações e da solidariedade que são realizadas em prol da continuidade e do bem-estar do candomblé e dos seus fiéis. Por uma extensão ambígua, mas não contraditória, quando aparece sob o aspecto do fortalecimento da solidariedade e camaradagem entre os fiéis do tempo presente, o axé é um dom (dádiva), e quando aparece sob o aspecto da manutenção dos laços dos fiéis com seus antepassados, ou seja, por via da observância de procedimentos antigos e que dão força à tradição e magia da casa, o axé tem o aspecto de um capital simbólico. Nos dois sentidos, o axé só existe quando está a circular, e existirá em maior abundância o quão mais circular (ARIMATÉIA, 2018, p. 93-95).

Tudo que é feito no espaço de candomblé poderá contribuir ou subtrair dessa energia circulante. As ações positivas de axé devem obedecer a um código de conduta sutil de posturas coletivistas pelo qual as prestações devem ser feitas sem exigência de uma contraprestação direta, individual ou lucrativa. A contraprestação, no entanto, sempre vem, mesmo que de forma difusa e para toda a comunidade. No caso da não observância dessas normas, surgirá uma força contrária ao axé, negativa e que se chama *contra-axé* (não confundir com o contradom, que seria benéfico e esperado). O autor explica:

A realização das tarefas cotidianas de um terreiro de candomblé, como lavar roupa e preparar refeições e oferendas são exemplos de doações compensatórias, que beneficiam a comunidade e que não é uma compensação direta que possa configurar uma troca utilitária. Mesmo nos serviços oferecidos pelo candomblé que são precificados, o arrecadado retornará direta ou indiretamente para a comunidade.
[...]

O contra-axé configura-se como um descomprometimento com tudo que faz circular o axé e interrompe o seu fluxo. A competitividade individualista é contra-axé. Quando um membro de comunidade tenta se sobressair por conta do seu capital acumulado, seja ele social, cultural, econômico e ou o somatório dos três, constitui uma atitude individualista e, por isso, é contra-axé e uma ação-de-fora por consequência (ARIMATÉIA, 2018, p. 92-93)

Via de regra, cada novo adepto do terreiro de candomblé estará automaticamente e duradouramente²¹ implicado em obrigações de dar, receber e retribuir, com os Deuses e com sua nova família-de-santo. Outro autor, o Flávio Gonçalves dos Santos (2013) nos diz sobre isso:

Para o indivíduo, além da aceitação de um conjunto de regras, tabus e hierarquia, seu novo status social, o de nascido para uma comunidade de culto, implica em acatar as responsabilidades no que tange à perpetuação, manutenção física e material e envolvimento em todas as questões que dizem respeito ao cotidiano da nova coletividade que integra. A iaô [noviço] aceitará, como suas, as questões individuais dos outros adeptos, que afetam a comunidade de santo. Acima de tudo, acatará o fato de que seus problemas individuais e sua conduta se tornam, também, objeto de interesse a comunidade à qual se vinculou. (SANTOS, 2013, n.p)

Da mesma forma que é esperado do noviço que esse ajude em questões do templo e em questões dos outros fiéis, também lhe é esperado que aceite ser ajudado e que compartilhe seus problemas com a comunidade. Esse tipo de prestações e contraprestações materiais e emocionais não se restringe aos iniciados, mas também aos visitantes mais regulares (SANTOS, 2013).

Sobre este traço do candomblé, devo dizer que, mais de uma vez, fui inquirido por fiéis sobre a necessidade de dividir e relatar meus problemas pessoais com os sacerdotes das comunidades de candomblé que visitei em Camaçari e no próprio Angurusena, mas poucas vezes correspondi a essa expectativa. Apesar de nem sempre estar aberto para o compartilhamento das minhas aflições com os sacerdotes, sempre fiz questão de oferecer minhas prestações em trabalhos e doações aos terreiros que estive pesquisando. Evidências de prestações e contraprestações difusas no terreiro Angurusena Dya Nzambi foram descritas nos relatos das duas festas religiosas do **capítulo 3**.

Quando se trata das dinâmicas entre terreiros, as relações de reciprocidade têm se mostrado evidentes para mim desde meu trabalho em Camaçari. O *Kambandu-*

²¹ É de um emaranhamento tão forte que já ouvi algumas vezes essa lição popular, mesmo que carregada de algum preconceito sobre o candomblé: “Uma coisa é entrar, outra coisa é sair”. Isso quer dizer que, se alguém deseja sair da teia de boas reciprocidades do Candomblé, terá que oferecer um empenho considerável, sob pena de enfrentar uma maré intensa de reciprocidades negativas das forças do Universo.

Mais-Velho do terreiro de Camaçari já me explicava: “um terreiro visita a festa do outro, é da nossa cordialidade. Visitamos para sermos visitados, e ficamos muito felizes!”. Em todas as festas de todos os candomblés que presenciei, os fiéis demonstravam alegria diante da visita de outros terreiros, mesmo que fossem de nações diferentes das suas. As relações entre terreiros envolvem muita reciprocidade de visitas, troca de presentes, de serviços, troca de conhecimento e de matérias-primas necessárias para o exercício da magia e da religião.

A respeito da importância da troca de visitas nos rituais abertos ao público do Candomblé Nagô, Arimatéia (2018) nos diz:

O xirê também desempenha o papel de estabelecer a sociabilidade entre os membros de outros terreiros que comparecem aos festejos. Ou seja, o fato de o sacerdote dignatário ir para o xirê de um terreiro 'X' estabelece um contrato tácito entre o visitado e o visitante, em que o visitado estará, de certa forma, comprometido a corresponder a visita, comparecendo a um *xirê* no terreiro do visitante. [...] retribuição da visita recebida não descompromete os trocadores. Eles devem, sempre que possível, se fazerem presentes nos *xirês* um do outro para que a troca permaneça. Esses momentos também propiciam a troca-de-folha, outra categoria nativa que significa a troca de saberes, que consiste nos fundamentos dos ritos que estão embutidos dos mitos fundantes do rito. O termo troca de folha significa que o que está sendo trocado é secreto e é parte constituinte do capital cultural do sacerdote. Esse tipo de interação é importante para manter vivo o significado da ritualística do candomblé e para que a cultura permaneça circulando através da oralidade. (ARIMATEIA, 2018, p. 107-108).

E o autor complementa sobre as sutilezas e delicadezas implícitas dessas relações:

Caso o visitante seja um babalorixá e este permaneça durante todo o *xirê*, permanecendo no terreiro após o término das cerimônias do barracão, para o congraçamento (comes e bebes), ele está afirmando, indiretamente, que ao ser visitado em sua casa, deseja reciprocidade, devendo o visitante agir com a mesma proporcionalidade com que agiu, sob pena de queixas e retaliações (ARIMATEIA, 2018, p. 108.)

A reciprocidade inter-terreiros também foi demonstrada nos trabalhos de Pacheco (2002, p. 202-205) e Conceição (2018) enquanto uma eficaz ferramenta de resistência em prol da continuidade das liturgias dos Candomblés soteropolitanos, diante das limitações impostas pela modernidade à obtenção de suas imprescindíveis folhas sagradas. Nos exemplos destes dois autores, como resposta à degradação ambiental, às políticas conservacionistas negligentes aos negros baianos e ao crescente índice de violência dos lugares tradicionais de coletas de folhas, foi se tornando cada vez mais comum e necessário que terreiros de todas as nações se associassem entre si para trocarem plantas de importância religiosa (PACHECO, 2002; CONCEIÇÃO, 2018).

A troca de presentes, materiais, serviços e visitas entre candomblés é importante à manutenção dos terreiros e de suas relações. Este, contudo, não é um universo perfeitamente harmônico e, corroborando a teoria da dádiva, há os casos de reciprocidade negativa. Segundo Arimatéia (2018, p. 108-109), “os rituais são criadores e fazedores. A quebra desse contrato pode resultar em guerra simbólica entre os terreiros”. A própria Mãe Aurea me relatou uma única vez que sua própria Mãe-de-Santo “tomou” vários dos seus filhos-de-santo, e este acontecido gerou um amargor e conflito irreconciliável entre as duas, conflito que Mãe Aurea não gosta sequer de ser lembrada.

5.4.2 O Angurusena cria e compartilha riqueza: espirais de reciprocidade do Recôncavo Baiano

O terreiro é um espaço de ancestrais, aqui eles nos ensinam muitas coisas, temos que ter respeito. Você, ao entrar num espaço de candomblé, sempre respeite os ancestrais. Embora não os vejamos, eles estão aqui, nos guiam e nos protegem! (Trecho da entrevista com Telinha, 2019. Duração de 40min).

As trocas de reciprocidade dos terreiros entre si e a transformação de sua tradição em capital simbólico se estende para as feiras empreendedoras de que participam. Isso faz destes terreiros sujeitos criadores e irradiadores de riqueza. Por riqueza entenda-se tudo aquilo que traz melhores condições de vida. Ademais, de forma muito especial, essa irradiação de riquezas parte do terreiro Angurusena Dya Nzambi de maneira transversal, como Telinha disse, e isso quer dizer que a riqueza acumulada é distribuída para além das sobreposições do terreiro, alcançando também os grupos diversos de afro-brasileiros que não são do Candomblé. Os dados deste trabalho ainda sugerem que este não é um fenômeno isolado.

No dia 22 de julho de 2020, eu entrevistei Antonioni Afonso, 34, um jovem negro, gestor de projetos, fiel do terreiro Ilê Axé Oju Onirê e um dos organizadores da Feira Empreendendê. O rapaz disse que o projeto Empreendendê concluiu seu objetivo de reunir, em um evento, empreendedorismo negro, economia solidária e economia criativa.

Da forma como Antonioni explicou cada um dos termos, entendi que o empreendedorismo negro é a atividade de sustento que observamos desde o ganho do século XIX, a economia solidária é quando este empreendedorismo se realiza por meios e objetivos solidários, envolvendo outros negros nos lucros, e economia criativa

é quando esses empreendimentos têm a cultura como ingrediente principal dos seus produtos.

O terreiro Ilê Axé Oju Onirê, de nação nagô, dirigiu a feira Empreendendê e lidera sua própria rede solidária de 7 terreiros empreendedores na cidade de Santo Amaro. O terreiro Oju Onirê busca dividir na sua rede as oportunidades que recebe, sendo, portanto, um sujeito irradiador de prosperidade com seus aliados político-religiosos. Mais que isso, o evento Empreendendê alcançou o terreiro Angurusena Dya Nzambi, que não faz parte da sua rede, como também alcançou outros grupos produtores de 9 cidades da região do Recôncavo Baiano:

A feira aconteceu em novembro, mês que comemoramos a consciência negra, a memória de Zumbi dos Palmares. O projeto foi aprovado a partir do edital da Década Afrodescendente da SEPROMI [Secretaria de Promoção da Igualdade Racial], em 2019. Outras datas que nos são importantes são o dia Da Mulher Negra, Latina e Caribenha e dos Mártires da Independência da Bahia julho, e depois vem o mês da igualdade em agosto [...]. Nós fizemos a feira com o objetivo de fortalecer núcleos de economia criativa e de matriz africana em Santo Amaro e no Recôncavo. Nós priorizamos mulheres, jovens e negros de matriz africana para participarem, mas muitos grupos de negros que não são de terreiro participaram. (Entrevista com Antonioni, 2019).

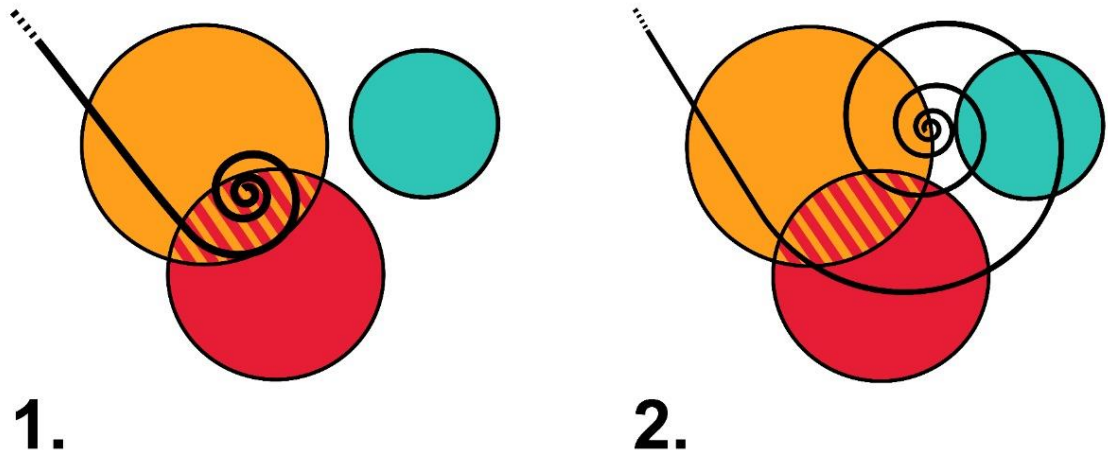
As oportunidades que Ilê Axé Oju Onirê alcança ele partilha e prioriza a comunidade afro-baiana. A partir do que pude ouvir nas entrevistas com expositores, do que testemunhei nas ações empreendedoras do terreiro Angurusena Dya Nzambi e do que entendi da própria cosmogonia do candomblé, acredito que quando essa oportunidade partilhada alcança outro terreiro, maior será a chance de ser partilhada novamente para outros grupos e pessoas afro-brasileiras, isso manterá o *hau*, *axé*, ou energia circulando pelos afro-brasileiros do Recôncavo Baiano e fortalecendo seus laços.

Telinha explica como é importante que o Terreiro Angurusena Dya Nzambi faça a partilha das oportunidades por grupos de negros dentro e fora do terreiro e chama isso de “transversalidade da luta”²² (ver pgs. 91, 92). Entendo que luta é porque estamos falando de ações afro-centradas que se desenvolvem no seio de uma sociedade estruturalmente racista, já o termo da “transversalidade” vem do desenho esquemático dessa luta, que é de uma via ativa que atravessa beneficentemente muitos

²² Telinha não inventou o termo, mas tomou-o emprestado da roda de conversas “Identidade, Afirmação e Negritude na Década Afrodescendente”, da qual ela participou durante o evento Empreendendê. Ela não soube me dizer o nome da pessoa que falou o termo, mas sei que a mediadora da mesa foi Sheyla Klícia.

grupos e pessoas, mesmo aquelas, como Baixinha, que são negras, porém, intolerantes com o candomblé. A seguir, uma representação esquemática deste argumento:

Figura 3 – Diferentes esquemas de representação da reciprocidade



Legenda: Em cor laranja é sempre o terreiro Angurusena Dya Nzambi, em magenta é o CRAM, mas poderia ser qualquer grupo que divide membros com o terreiro, e, em ciano, é o grupo Samba de Roda Raízes de Angola, mas poderia ser qualquer grupo de negros próximo do terreiro e sem sobreposição de integrantes.

A espiral representa o circuito de reciprocidade pelo qual são compartilhadas as riquezas, que podem ser, entre tantas coisas, uma oportunidade do Estado, um artefato da tradição do Recôncavo Baiano ou mesmo algo vindo do circuito de reciprocidade de outro terreiro.

No **esquema #1** seria um circuito de reciprocidade limitado pela sobreposição de integrantes, neste, só faria parte do circuito quem também fizesse parte da comunidade do terreiro. No **esquema #2**, temos a representação mais fidedigna do circuito de reciprocidade que de fato foi encontrado em campo. É um circuito que atravessa os grupos de afrobrasileiros, mesmo aqueles que não participam do terreiro. Em concordância com a própria cosmogonia do Candomblé, a configuração #2 é mais interessante pois faz a reciprocidade ser mais ampla e dar mais voltas entre as partes.

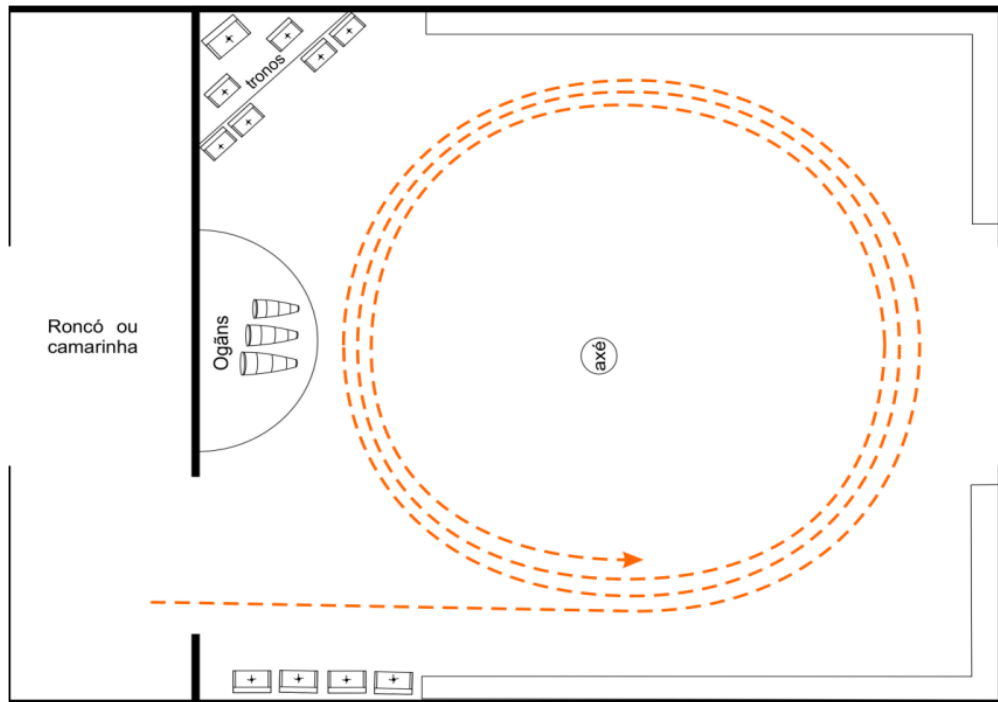
Fonte: Elaborada pelo autor.

Essa propriedade dos terreiros, especialmente do Angurusena Dya Nzambi e do Ilê Axé Oju Onirê, em serem centros irradiadores de relações de reciprocidade e de ações de fortalecimento transversal da população negra apareceu, à minha percepção etnográfica, como fruto orgânico das consciências dos dirigentes dessas comunidades e suas cosmogonias. Essa tão grande familiaridade com a ideia de partilhar e “fazer circular” a dádiva é demonstrada por Arimatéia (2018) enquanto continuamente revivida no ritual de Candomblé. De tal forma o autor descreve o *Xirê*:

A dança circular dos membros tem o propósito de fazer o axé circular e, nesse rito, todos doam e recebem axé, propiciando circularidade, signo central da existência do *xirê*, desta forma, à medida que o ritual se desenvolve, homenageando os deuses mais conhecidos do panteão africano, o axé vai circulando. O croqui abaixo mostra como se dá a entrada dos filhos-de-santo no barracão. (ARIMATÉIA, 2018, P. 105).

Descrição do autor que acompanha o seguinte desenho de sua autoria:

Figura 4 – Circularidade da dança e do *axé* no *xirê*, dentro do candomblé



Fonte: Retirada de Arimatéia (2018, p. 105).

O circuito de reciprocidade que esquematizo na figura 4 é um desenho bidimensional, plano, mas que consegue representar bem os circuitos que partem e voltam ao terreiro com outros grupos de negros do tempo presente. Mas esse esquema do circuito pode ainda ser complexificado e enriquecido com o recurso imaginário de um eixo perpendicular a este plano. Este eixo é perpendicular, porque vem de outra temporalidade, dos negros do passado, adentra o plano dos negros do presente e é projetado para os negros do futuro. Neste eixo perpendicular e temporal circula o capital simbólico das riquezas do Recôncavo Baiano e do Candomblé, que o terreiro Angurusena Dya Nzambi se empenha em relembrar, reconquistar e fazer girar.

Todo esse movimento é de praxe dessas comunidades, são movimentos considerados necessários por dentro da esfera religiosa do Candomblé (ARIMATÉIA, 2018, p. 93-95). Porém, o leitor já deve compreender que são movimentos que não se limitam à religião. Relembremos às inúmeras riquezas que as irmãs insistem em reinventar e traduzir na sua **reconquista** do presente, por via das suas muitas **pesquisas**, enquetes e conversas: o azeite de dendê fresco e cor de vinho, os raríssimos *aponon* e a cocada puxa, o camarão seco defumando com misturas únicas

de folhas, entre outros, que são trazidos do passado não apenas como capital simbólico-religioso, mas que desaguam no presente como capital econômico para os afro-brasileiros do presente. Telinha fala constantemente deste eixo de resgate e repito aqui o seu depoimento:

Já te disse. Nós fazemos muita pesquisa. Pesquisa com os mais velhos, entrevistas, vamos aos lugares. É uma coisa que vem da nossa mãe [Aurea] e a gente herdou, não deixamos as coisas morrerem. Veja, a cocada puxa nem existe mais em Salvador, eu passei em muitas baianas lá, até no Mercado Modelo, nenhuma vendia, algo que era tão comum no passado! Um dia eu encontrei uma baiana e anotei a receita, tá guardada [...] O Aponon é um bolo muito diferente, dizem que é indígena, e também é muito raro! [Em outro relato] Maria do Benzê era uma senhora que morava aqui, já foi a mulher mais velha da cidade, descendente de escravizados. Era muito conhecida, ela passava com um cesto na cabeça e vendia uns quitutes que hoje em dia são raros. Figura muito importante da cidade! Nós sabemos fazer o sonho do Benzê e a cocada do Benzê, eram receitas dela, muito raras também. Outras se perderam. (Telinha, 2019)

E os saberes resgatados passam a circular novamente no presente:

Isso que você está fazendo eu já fiz muito! Já fiz muita entrevista com o povo mais antigo, entrevistas para recolher dos saberes das pessoas e foi assim que eu cheguei aqui nesse lugar de empreendedora [...] meu artesanato não é só artesanato, é um artesanato identitário, eu faço não é só pelo lucro, não. Eu faço para propiciar que outras pessoas também cresçam a partir de uma atividade profissional, eu faço para preservar cultura, cultura africana e brasileira. (Telinha, 2019).

Por fim, o sucesso para o terreiro empreendedor Angurusena Dya Nzambi é ganhar muito dinheiro. Mas é também fazer com que os negros baianos possam se dar conta da riqueza de sua ancestralidade e também produzam muito dinheiro a partir disso. O sucesso do terreiro empreendedor Angurusena Dya Nzambi é envolver quanto mais afro-brasileiros na produção de uma riqueza afro-centrada. O sucesso deste terreiro empreendedor, que já ocorre, é ser reconhecido pelas instâncias do Estado por sua política de envolvimento de pessoas negras e, com isso, envolver-se em mais reciprocidade com o Estado, captar mais recursos e envolver mais afro-brasileiros.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS

Neste trabalho pretendi uma etnografia de um Terreiro de Candomblé Angola e Empreendedor em São Francisco do Conde. Para este fim, comecei com uma caracterização geral do Candomblé com vistas ao aspecto dessa religião enquanto espaço de sociabilidade alternativa afro-brasileira que se desenvolveu em detrimento a um Brasil desigual e racista. Longe de um monólito, este espaço de sociabilidade alternativa advém de uma diversidade de procedências e ontologias africanas, transformadas e reinventadas de maneiras muito originais no solo brasileiro.

Dentre as muitas tradições do Candomblé, a tradição chamada de nação Angola tem sofrido muito com o destrato e a invisibilização, que vêm desde os tempos escravistas e se reproduziram pelo pensamento acadêmico brasileiro. Apenas muito recentemente essa nação tem recebido um tratamento analítico mais digno, mas ainda sofre com a escassez de pesquisas.

Dentre os estigmas que a nação angola sofreu, destaca-se aquele de “inventar demais” e, a partir de suas invenções, o de se afastar aquilo que é verdadeiramente africano. Pois então, foi com minha atenção dirigida aos movimentos das inovações adaptadas às suas tradições que conduzi minha observação do terreiro Angurusena Dya Nzambi, acompanhando ao máximo que podia a jornada de Telinha, Mãe-pequena Alva Célia e suas associadas em se fazerem presentes, inovadoras e impactantes nas feiras do Recôncavo Baiano e da capital Salvador.

Mais do que isso, contraintuitivamente, tudo que as irmãs fazem no sentido da inovação e da invenção tem base e se refere àquilo que elas chamam de suas tradições e ancestralidades. Todas as ações sociais e empreendedoras do terreiro são munidas de um forte senso de empatia, coletivismo e identidade com a comunidade negra baiana e, em um sentido amplo, são ações que partem do lugar e da visão do candomblé sobre o mundo, buscando a circulação do axé, compartilhando riquezas, atendendo necessidades e provendo o fortalecimento de outros afro-brasileiros, mesmo que sejam aqueles intolerantes com a religião. Essa amplitude fantástica da reciprocidade que o terreiro Angurusena Dya Nzambi promove eu chamei de espiral transversal de reciprocidade.

Não cheguei a evidenciar suficientemente e nem era o escopo da minha pesquisa, mas a coleta de dados aponta que essa amplitude dos circuitos afrocentrados de reciprocidade é perfeitamente escalável e provavelmente se repete

por muitos outros Candomblés baianos, que ajudam uns aos outros. Com isso em mente, e frente ao problema do racismo e desigualdade que o Brasil enfrenta, me parece salutar que o Estado se comprometa com mais políticas focadas em terreiros empreendedores, que, se minhas hipóteses estiverem corretas, são verdadeiros multiplicadores e distribuidores de riqueza para as comunidades negras brasileiras.

Fico feliz de poder descrever, pelo menos em parte, essa grande potência que eu vi nos terreiros de Candomblé, especialmente no terreiro Angurusena Dya Nzambi, que conta com a impressionante jovialidade e perspicácia de suas sexagenárias dirigentes, elas que não param um minuto de trabalhar em prol de si, das suas famílias e dos outros.

Uma série de experiências, observações e novos pensamentos que surgiram durante a pesquisa me deixaram instigado sobre as perspectivas que não pude abarcar aqui. Como pudemos observar por meio da ancestralidade da atividade do ganho, o negro brasileiro tem um vínculo histórico com as atividades autônomas de pequeno comércio e, com isso, não pude deixar de notar que minha análise e trabalho de campo sobre as feiras de artesãos negros é de um tipo muito específico e minoritário, frente, por exemplo, à enorme feira popular de Santo Amaro. E fica a questão: em que medida terreiros de Candomblés e seus circuitos de reciprocidade também não estão envolvidos nestes outros circuitos de comércio autônomo negro?

Outro ponto que me deixou desejoso de mais estudos diz respeito à comida. Fiquei apegado às folhas dos xaropes, e depois às folhas da bananeira, mas deixei escapar a comida, que só pude perceber a importância quando já trabalhava nos finais de análise deste trabalho. A comida é um ótimo objeto de pesquisa para os circuitos de reciprocidade em Candomblés baianos e, possivelmente, pode nos revelar algo sobre os terreiros empreendedores.

Mais um último ponto de perspectiva foi a sugestão de um amigo fiel de candomblé a respeito de Pais e Mães-de-santo já terem, no desenvolvimento de suas funções, uma espécie de formação em administrar dinheiro, afinal, geralmente os Pais e Mães de santo estão encarregados em gerir as contas do templo e lidam com enormes listas de compras para os materiais necessários aos rituais.

Finalizando este trabalho, um professor amigo meu, o Dr. Eduardo Meirelles, me assinalou um conhecimento que também lhe foi passado: uma mensagem é transmitida de forma eficiente quando se apresenta na forma mais simples e ordenada

de sujeito, verbo e predicado. Tentando atender ao máximo este conselho, creio que todo o percurso descrito neste trabalho pode ser sintetizado de uma maneira didática e eficiente na seguinte assertiva:

Os negros do Recôncavo Baiano ajudam uns aos outros em circuitos de reciprocidade, e o terreiro angola empreendedor Angurusena Dya Nzambi, munido de sua consciência de povo-de-santo, ou seja, que não se limita a apenas envolver pessoas do Candomblé na sua partilha de *axé*, ocupa uma das posições centrais nesta dinâmica, pois, em uma contínua reconquista sobre o tempo presente, fabrica novas riquezas a partir do resgate e reelaboração das práticas ancestrais que alcança e partilha-as novamente com essa coletividade, em vistas de um futuro promissor.

REFERÊNCIAS

- ABA. **Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga**. Gestão 1986/1988 & gestão 2011/2012.
- AMORIN, Dalton de Souza. **Fundamentos básicos de sistemática filogenética**. 3. ed. Ribeirão Preto: Holos, 2002.
- ARIMATÉIA, Juracy Rosa. **Xirê: Troca, Fluxo e Circulação do Axé Como Forma de Manutenção da Sociabilidade no Candomblé**. 2018. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2018. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/8314>. Acesso em: 09 jul. 2021.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações, São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. Tradução de Maria Isaura Pereira. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional/MEC, 1978.
- BARROS, José Flávio; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé Òrìsà: uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje- Nagô**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BIÓLOGA Sueli Conceição explica conceitos ligados à etnobotânica. Aprovado, 09 ago. 2017. Disponível em: http://gshow.globo.com/Rede-Bahia/Aprovado/videos/t/edicoes/v/biologa-sueli-conceicao-explica-conceitos-ligados-a-etnobotanica/6130713/?mais_vistos=1. Acesso em: 10 jun. 2021.
- BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRITO, George. **Início de 2019 registra aumento de intolerância religiosa na Bahia**. [texto da internet]. Ministério Público da Bahia, 23 jan. 2019. Disponível em: <https://www.mpba.mp.br/noticia/44989>. Acesso em: 24 jun. 2021.
- CAETANO DE SOUSA, Vilson. **Corujebó Candomblés e Polícia de Costumes**. 1. Ed. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura e “cultura”: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspás**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CASTILLO, Lisa Earl. O Terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica do século XIX. **Revista História**, São Paulo, n. 176, a05616, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rh/a/qjPgpLhSMRk5NNJmjrPQTwh/?format=html>. Acesso em: 09 jul. 2021.
- CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Top books, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e Nação de Candomblé. **Revista do Centro de Estudos Africanos da USP**, São Paulo, n. 4, p. 57-77, 1981. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90848>. Acesso em: 9 jul. 2021.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. Tradução de Paulo Nevez. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. E-book

CLIFFORD, James. A autoridade etnográfica. *In*: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CONCEIÇÃO, Sueli. **O processo de urbanização como imperativo da reestruturação espacial e litúrgica das religiões de matriz africana**. 2008. 133 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/23983/1/dissertacao_SSConceicao.pdf. Acesso em: 09 jul. 2021.

CONVENÇÃO nº 169 da OIT Sobre Povos Indígenas e Tribais. 7 de junho de 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Convenção%20sobre%20Povos%20Indígenas%20e%20Tribais%20Convenção%20OIT%20n%20%20%20169.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2021

COSTA, Hildete S. **Terreiro Tumbenci**: um patrimônio afro-brasileiro em Museu Digital. 2018. 324 f. Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28515>. Acesso em: 09 jul. 2021.

COSTA LIMA, Vivaldo. **Lessé Orixá**: nos pés do Santo. 1. ed. Salvador: Corrupio, 2010.

COSTA LIMA, Vivaldo. O Conceito de “Nação” Nos Candomblés da Bahia. **Revista Afro-Asia**, Salvador, n. 12, p, 65-90, 1976.

COSTA LIMA, Vivaldo. **Encontro de Nações de Candomblé**. Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia e Ianamá, série “estudos/documentos”, nº10, Salvador-Ba, 1984.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS, Maria Odilda Leite Da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX**: Ana Gertrudes de Jesus. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DJORDJEVIC, Zoran. **Nkisi na Diáspora**. [Filme-Vídeo]. São Paulo, ACUBALIN, 2007. Colorido, 35 minutos e 47 segundos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pCYPhwsP_Kg. Acesso em: 09 jul. 2021.

FREITAS, Joseania Miranda; FERREIRA, Luzia Gomes; JESUS, Priscila. Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade: o Carnaval de Barranquilla e o Palenque de San Basílio (Colômbia) e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano. **Revista Brasileira do Caribe**, v. VII, n. 14, p. 501-531, jan./jun. 2007.

GEERTZ, Clifford. **“Do ponto de vista dos nativos”**: a natureza do entendimento antropológico. *In: O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GRAHAM, Richard. **Alimentar a cidade**: das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780 - 1860). Tradução Berilo Vargas. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guarda. Brasília: UFMG, 2003.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. Etnografia. **Metodos de Investigación**. Barcelona: Paidós Básica, 1994.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua**. 2019.

IPHAN. **Samba de Roda do Recôncavo Baiano**. Dossiê apresentado à Unesco, 2004. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_SambaRodaReconcavoBaiano_m.pdf. Acesso em: 9 jul. 2021.

KAKASCH, Mary C. **Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

KOCHE, J. C. O conhecimento científico. *In: Fundamentos de Metodologia Científica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 23-39.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2002.

MACHADO, Veridiana. O Cajado de Lemba: O Tempo no Candomblé de Nação Angola. Dissertação (Mestrado em) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP. Ribeirão Preto, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATOS, Agrimaria Nascimento. **Trabalho, identidade e processos de mudança**: etnografia de uma comunidade do Recôncavo Baiano. 2011. 120 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6615/1/Disserta%20Vers%20Final%20Agrim%202011.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2021.

MATTOSO, Katia. Bahia: **A Cidade do Salvador e seu Mercado no Século XIX**. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, Salvador, 1978.

MAUSS, Marcell. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. 3. reimp. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

NASCIMENTO, Eliane. **Afroempreendedorismo Como Estratégia de Inclusão Socioeconômica**. III Seminário de Ciências Sociais – PGCS, UFES, Vitória, ES. 2018.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os Africanos no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os Africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora UNB, 1988.

OLIVEIRA, Taís da Silva. **Redes sociais na internet e a economia étnica: um estudo sobre o afroempreendedorismo no Brasil**. 2019. Dissertação (Mestrado em) – Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2019.

PACHECO, Leonardo. Estratégias de Obtenção de Plantas de Uso Litúrgico em Terreiros de Candomblé de Salvador. *In*: SERRA, O. et al. (Org.). **O Mundo das Folhas**. Salvador: UEFS/EDUFBA, 2002.

PARÉS, Luís. **A Formação do Candomblé**. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2013.

POLANYI, Karl. O Sistema Econômico Como Processo Instituído. *In*: GODELIER, Maurice. **Antropologia e economia**. Barcelona: Anagrama, 1974, p. 155-178.

POPINIGS, Fabiane. “Aos pés dos Pretos e Pretas Quitandeiras”: Experiências de Trabalho e Estratégias de Vida em Torno Primeiro Mercado Público de Desterro – 1840 – 1890. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 46, p. 193-226, 2012.

REGINALDO, L. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. 2005. 244 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279889>. Acesso em: 09 jul. 2021.

SANTOS, Jocélio Teles. **O dono da terra**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e A Experiência Etnográfica pt1. **Revista Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SERRA, Ordep. **O Mundo das Folhas**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002.

SOARES, Cecília Moreira. As Ganhadeiras: Mulher e Resistência Negra em Salvador no Século XIX. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 17, p. 57-81, 1996.

SOARES, Cecília Moreira. **Encontros, desencontros e (re) encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô Onã Sabagi**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

SANTIAGO, Eduardo. Vertentes Teóricas Sobre o Empreendedorismo em Shumpeter, Weber e McClelland: Novas Referências para a Sociologia do Trabalho. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, n. 2, v.40, p. 87-103, 2009.

TALL, E. K. O papel do caboclo no candomblé baiano. *In*: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). **Índios e caboclos**: a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 79-93. ISBN 978-85-232-1208-7.

THOMPSON, Robert F. **Flash of the Spirit**. 1. ed. New York: Vintage Books, 1984.

VIANA FILHO, Luís. **O Negro na Bahia**. São Paulo: Livraria José Luís Olympio, 1946.

APÊNDICE A

FICHA DE OBSERVAÇÃO Nº 4 – PRIMEIRA FESTA (HANGOLÔ, NANÃ, KAVUNGO E TEMPO)

(19-08-19)

APLICADA

Objetivos da ida ao campo:

- Acompanhar a reunião prévia à festa;
- Participar da Festa;
- Descrever os alimentos, roupas, sons e decoração da festa;
- Tirar fotos do que for permitido durante a festa;
- Conhecer e conversar com integrantes e visitantes do terreiro Angurusena;
- Conversar sobre as pretensões de pesquisa;

PERGUNTAS:

- 01 – Quais os assuntos e ânimos envolvidos na reunião pré-festa, quantos participam desta e sua caracterização em gênero, raça e idade?
- 02 - Como é a festa em sua dimensão estética?
- 03 – Quantos são os que participam da festa, quantos ogãs, girantes e visitantes?
- 04 – Como se vestem as respectivas divindades?
- 05 – Como se dá a direção organizativa da festa e que papel desempenha mãe Aurea?
- 06 – Como se vestem as Divindades e pessoas responsáveis na festa?
- 07 – Qual a caracterização de gênero, raça e idade dos presentes na festa?

OBJETIVOS SECUNDÁRIOS:

- Fotografar a festa e a reunião.
- Conversar com os participantes das atividades do dia sobre o terreiro e a empresa.

- Agendar aplicação de questionário, entrevista ou conversa com algum novo interlocutor.
- Conhecer de forma mais aprofundada sobre as atribuições das divindades envolvidas;
- Levar a Sílica gel.
- Marcar uma nova visitação com Angurusena Dya Nzambi.

Sobre a visita:

Fui convidado para uma reunião do terreiro sucedida de festa religiosa. Mãe Alva me disse que será um dia muito dinâmico e provavelmente não conseguirei aplicar questionários ou instrumentos de teor mais sistemático. Seguirei seu conselho e pretendo participar da atividade de campo de uma forma mais livre, e dificilmente terei acesso a informações relevantes sobre o tema central da empresa dos empreendimentos do terreiro, no que me dedicarei à descrição das dimensões litúrgicas e estéticas do evento.

Chegada: A atividade está marcada para o turno da manhã. Pegarei o ônibus das 8 da manhã, provavelmente chegando às 9:40.

Instrumentos: Levarei um TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido), requerimentos de autorização de imagem, um questionário, a ficha de observação, celular, cartão de memória, material de papelaria e a sílica gel.

Estratégia metodológica e comportamental: Acompanharei a reunião e a festa até onde me forem permitidos, apreciando e descrevendo o evento de forma livre, tentando estabelecer relações com pessoas avulsas ou identificadas como pertinentes para o andamento da pesquisa. Fotografarei aquilo que me for permitido e, às pessoas que autorizarem serem fotografadas, concederei uma autorização de imagem para ser assinada.

GLOSSÁRIO

Alabê: Palavra de origem iorubá. Designa a pessoa do sexo masculino responsável pelos instrumentos sagrados. Em algumas comunidades, puxam as cantigas rituais nos dias de festas.

Babalorixá e lalorixá: Palavras de origem iorubá. Respectivamente, designa os sacerdotes masculinos e femininos dos terreiros de candomblé de tradição Ketu-Nagô. Alguns candomblés de língua bantu também usam essa designação.

Falanges: Termo comum na Umbanda. Diz respeito a seres espirituais considerados menores que as Divindades, mas que partilham características dessas. São seres que costumam trabalhar mais diretamente com o público.

Kambandu: Cargo masculino do candomblé angola atribuído a pessoas que não entram em transe com as Divindades. Os tocadores de atabaques e o sacrificador de animais são alguns exemplos de kambandu.

Kota e Makota: Cargo feminino do candomblé angola atribuído a pessoas que não entram em transe com as Divindades. Dependendo do terreiro, Makota pode significar um cargo específico ou será simplesmente o plural de Kota. Mulheres responsáveis pela cozinha, artesãs da paramenta das Divindades e tocadoras de chocalhos para as Divindades são exemplos de Kota e Makota.

Mariwô: Consiste nas folhas novas do dendezeiro desfiadas. Parecem cortinas curtas de palha seca e geralmente são colocadas sobre janelas e portas.

Mãe, ou Mãe-de-santo, e Pai, ou Pai-de-santo: A maneira como são chamados os dirigentes dos terreiros de Candomblé. Em alguns casos, Kota, Makota e Kambandu podem ser chamados de Pai ou Mãe, mas apenas em um sentido afetivo ou de respeito hierárquico.

Mãe-pequena ou Pai-pequeno: O imediato ou imediata do Pai ou Mãe-de-santo, e que divide funções com eles.

Mametu: Significa literalmente mãe, mas pode significar mãe-de-santo. Também é um pronome de tratamento indispensável para as divindades femininas do candomblé de Angola.

Makuiu: Significa literalmente um pedido pelas mãos da pessoa, mas, na prática, é um pedido respeitoso da benção alheia. O que pede a benção estende as mãos com as palmas viradas para cima e é respondido pelo outro, que estende as mãos sobre as suas, com as palmas viradas para baixo. É uma saudação comum na entrada e saída nos espaços de Candomblé Angola.

Ngoma, (Ji-)ngoma* e (Ki-)ngoma*: As Ngoma são os tambores rituais do Candomblé Angola.

Nkisi, (Ji-)nkisi*: Divindade característica dos candomblés de Angola, pode também ser chamada de santo. Tem certo paralelismo com os Orixás do candomblé nagô.

Pemba: Pó sagrado de granulação geralmente muito fina utilizado no candomblé.

Rodantes: Pessoas do candomblé que manifestam Divindades e entidades espirituais.

Roncó: Palavra de origem iorubá. Designa um cômodo do terreiro onde acontecem alguns rituais secretos e ligados à iniciação. Em alguns locais, é o espaço onde as Divindades vestem as suas roupas litúrgicas nos dias de festa.

Tata: Significa literalmente pai, mas é usada como pronome de tratamento para homens mais velhos e experientes no culto religioso, sejam sacerdotes, *kambandu* ou mesmo *Jinkisi* masculinos.

* O plural em línguas do tronco bantu é designado por alguns prefixos especiais, por exemplo: ji-, ki- e ma-.