

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS AFRICANOS, POVOS
INDÍGENAS E CULTURAS NEGRAS – PPGEAFIN**

PAOLA ODÒNÍLÉ

A COSMOPOLÍTICA DE OGUM NO DIREITO À ANCESTRALIDADE



*Figura 1- Ogum de Mãe Neta ao centro, dançando com Ekede
no Centro Ogum Oledoji, 1986 (Arquivo do Centro Ogum Oledoji).*

Paulo Afonso

2023

PAOLA ODÓNÍLÉ

A COSMOPOLÍTICA DE OGUM NO DIREITO À ANCESTRALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras da Universidade do Estado da Bahia, como requisito para obtenção do título de Mestre, sob orientação do Dr. Joabson Figueiredo.

Paulo Afonso

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura – UNEB – Campus I

Bibliotecária: Célia Maria da Costa - CRB-5 / 918

O27c Odônile, Paola

A cosmopolítica de Ogum no direito à ancestralidade / Paola Odônile .- Paulo Afonso, 2023.

93 f. : il.

Orientadora: Joabson Figueiredo Lima.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN, Campus VIII. 2023.

Contém referências.


1. Cultos afro-brasileiros – Paulo Afonso (BA) – História. 2. Liberdade religiosa – Paulo Afonso (BA). 3. Candomblé – Paulo Afonso (BA) – Perseguição religiosa. 4. Igreja e Estado – Brasil. I. Lima, Joabson Figueiredo. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus VIII. III. Título.

CDD: 299.673

Banca - Ata da Sessão de Defesa de Dissertação

Aos vinte dois dias do mês de agosto de 2023, às quatorze horas, foi instalada a Banca Examinadora responsável pela avaliação de defesa de dissertação, de forma híbrida pela plataforma Microsoft teams, com mediação tecnológica digital, sob o título: **A COSMOPOLÍTICA DE OGUM NO DIREITO À ANCESTRALIDADE** apresentada pela mestrandia **PAOLA ODÔNÍLÉ**, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como parte dos requisitos para obtenção do título de **Mestra em História**. A Comissão Examinadora foi composta pelos Professores: Dr. Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Dra. Maria Cleonice de Souza Vergne da Universidade do Estado da Bahia – campus VIII, e presidida pelo Professor Orientador Dr. Joabson Lima Figueiredo, campus XVI. A banca teve a duração de duas horas e quarenta min e a Banca Examinadora emitiu o seguinte parecer: A banca considera que o trabalho sim preenche, plenamente, os requisitos exigidos de uma defesa de mestrado..

A defesa recebeu conceito final: APROVADA (X) REPROVADA ().



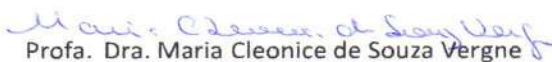
Prof. Dr. Joabson Lima Figueiredo

Presidente da Comissão/orientador
CPF:968.841.005-59



Prof. Dr. Thiago de Azevedo P. Hoshino

Examinador(a) Externo(a)
CPF: 066.621.409-37



Profa. Dra. Maria Cleonice de Souza Vergne

Examinador(a) Interno(a)
CPF:107.071.825-49



Figura 2- Ogan abraçado a Yemanjá, Terreiro Àse Iyá G'unté. (Arquivo do Àse Iyá G'unté)

***Ensinar as crianças a ter fé, respeito e amor
é o melhor exemplo que podemos plantar na vida deles.
Ogan Alágbè Òsì LogunDeji***

Ìyá Branca de Yemoja

Àse Iyá G'unté, Juquitiba - SP

***“Nos mistérios das folhas
O mestre ajuda a carregar a carga, Paola.
Cuidar do outro é fardo com sentido comunitário.
Cada passo se transforma num caminhar.
Ewé Omi!”***

*À Alzení Òdòmíróòsódún de Freitas Tomáz,
por sua trajetória de luta que ergue Terreiros e Aldeias.*

MO JÚBÀ O'!

Retomar minha ancestralidade me ensinou que não se faz nada sozinho, constantemente atualizo esse termo, como se alimentasse a força da *ebí*² de qual sou parte, da *ẹgbẹ*³, da comunidade. Portanto, escrevo este trabalho, mas ele não é meu. Escrevo com as mãos dos meus pares, pela palavra que me foi transmitida, o ensinamento, o saber, o axé, a força da vida, e por tanto agradeço.

Mo júbà Olodumaré⁴ que no *òrun*⁵, destinou aos Orixá que cuidassem do mundo e de nós, e por eles estou viva. *Mo dúpé*⁶ Orixá Oxum⁷, que me convocou, através do *ofò*⁸ da Yalorixá Idjemim, para usar a coragem, pela luta por nosso Povo. *Mo dúpé* à minha cabeça e aos Orixá que me fazem ser. *Mo dúpé* a todos Orixá e forças ancestrais que compõem o universo e me tocam, e atravessam, trazendo saúde, prosperidade, sabedoria e paz.

Mo dúpé aos meus ancestrais, que abriram caminho para que minha vida brotasse, e aos meus pais, Marcos (*in memoriam*) e Margarida, por me amparar, fortalecer e direcionar, para que eu pudesse realizar não só os meus sonhos, mas os sonhos dos nossos ancestrais. *Mo dúpé* minha filha Helena, luz dos meus olhos, este trabalho é para você, é o meu legado, a força da minha fé, o sentido da minha vida, desejo que um dia ele te enriqueça como vem fazendo a mim. *Mo dúpé* Oxumarê⁹, porque através de vós se fez minha companheira, a quem também reverencio, *mo dùpé* Bianca Lejidanmarè, pela doçura da terra que a sua vida soma à minha, me ensinando a viver com mais completude e felicidade.

¹ Do Yorubá, Meus respeitos! (BENISTE, 2019, p.436), em português, Mojubá.

² Força Familiar, é a comunidade de terreiro a construção de uma segunda família são ressignificados [grifo nosso].

³ Do Yorubá, sociedade, também pode representar família (BENISTE, 2019, p.229).

⁴ Olodumaré, do Yorubá, *Olódùmarè*, Deus (BENISTE, 2019, p.574).

⁵ Orún, do Yorubá, *òrun*, Céu (BENISTE, 2019, p.625).

⁶ Do Yorubá, eu agradeço (BENISTE, 2019, p.204).

⁷ Oxum, em Yorubá, *Ọ̀ṣùṅ*, divindade dos rios, das águas doces, da beleza e da fertilidade (Odônilé, 2019).

⁸ Do Yorubá, encantamento (BENISTE, 2019, p.606), fala do poder da palavra.

⁹ Oxumarê, do Yoruba, *Ọ̀ṣùmarè*, divindade do arco-íris, das cobras e serpentes, da chuva, da prosperidade, da riqueza e da transformação (Odônilé, 2019).

Mo dùpé a Yalorixá Oledéji, por sua existência e carinho em me receber, não só como filha de Orixá, mas como pesquisadora. *Mo dùpé* a Raphael de Osògiyán, entusiasta em compartilhar os ensinamentos ancestrais com o mundo. *Mo dùpé* Yá Idjemim, por me iniciar nos mistérios de Orixá. *Mo dùpé* as Comunidades Centro Ogum Oledéji e Abassà da Deusa Òsùn de Idjemim, e a todos e todas que seguraram minhas mãos nesse percurso.

Mo dùpé as folhas que me criaram, na existência de Alzení Tomáz, que me ensina sobre tradição e ancestralidade, meus ouvidos estão sempre atentos a suas palavras, sem ti eu não chegaria ao fim dessa jornada, aqui estão nossas palavras. *Mo dùpé* Pai Juracy Junior, que segurou minha mão para me ajudar a atravessar o rio e chegar à margem desse percurso. *Mo dùpé* André Cartas pelas comidas gostosas, para que pudéssemos produzir sem parar, e a todos e todas que tornaram esse caminho menos duro e mais possível.

Mo dùpé aos sábios e estudiosos, que dedicaram vida, direta ou indiretamente, aos estudos que trago nesta pesquisa, em destaque aos que reúnem os saberes das tradições e ressoam as vozes ancestrais. *Mo dùpé* ao meu orientador, Joabson Figueiredo, aos queridos Thiago Hoshino, Bruno Heim, Cleonice Vergne. Aos agentes da polícia civil e militar, que contribuíram com entrevistas e autorizações, em especial Tata Silvio Rosário (benção!), *Mo dùpé*.

Mo dùpé Ogum, que do início ao fim esteve comigo, percorrendo esse caminho de guerra e direitos ancestrais. *Ogun yê Patacorí ô! Ogun Lakayê!*

RESUMO

“A COSMOPOLÍTICA DE OGUM NO DIREITO À ANCESTRALIDADE”, versa sobre os percursos de um Terreiro de Candomblé no Sertão do São Francisco, Nordeste do Estado da Bahia, Brasil, denominado Centro Ogum Oledéji, que através da trajetória de vida da Yalorixá, conhecida como Mãe Neta, traz uma narrativa marcada por negações, desafios e violência provocadas pela sociedade e pelo Estado policial, em face a sua condição no direito de vivenciar sua ancestralidade. O Povo de Terreiro afro-brasileiro, se constitui pela força da ancestralidade negra, marcada por condições de subjugação desde os tempos coloniais aos tempos atuais, sinais do processo de escravização, cujas consequências se desdobram em configurações político-raciais de natureza diversa. Para esta pesquisa, utilizamos o método empírico de abordagem qualitativa e de bases auto etnográficas, onde a narrativa da Yalorixá Oledéji demonstra uma cosmopolítica de encruzilhadas conduzida pelo Orixá Ogum, que define seus caminhos, desde a sua infância à fase adulta, na busca pelo direito de vivenciar uma cultura de Terreiro, através da religiosidade e tradições. Contudo, sua trajetória é marcada por um período de ditadura militar, num recorte temporal entre os anos de 1978 a 1988, onde o racismo imprimiu na lei e na atuação do Estado, políticas de repressão e perseguição. As consequências desta necropolítica (Mbembe, 2018), atingiu frontalmente o mundo de crianças e adolescentes, sendo necessário uma intersecção de seus direitos, como viés na realidade dos Povos de Terreiros. A categoria cosmopolítica, é utilizada neste trabalho a partir do pensamento sociológico de Anjos (2006), no qual aponta uma filosofia política na religiosidade afro-brasileira capaz de equacionar o senso de afirmação étnica das diferenças; e Mbembe (2018), sobre a crítica do poder e o conflito étnico social e racial, paradigmas presentes na práxis dos Povos de Terreiros, quando a ancestralidade assume papel libertador na complexa trama de oposições e convivências.

Palavra-chave: Orixá. Racismo. Necropolítica. Liberdade Religiosa. Povos de Terreiros.

ABSTRACT

“THE OGUM COSMOPOLICY ON THE RIGHT TO ANCESTRALITY”, deals with the paths of a Candomblé Terreiro in the Sertão do São Francisco, Northeast of the State of Bahia, Brazil, called Centro Ogum Odeje, which through the life trajectory of the Yalorixá known as Mãe Granddaughter, brings a narrative marked by denials, challenges and violence caused by society and the police state, in view of her condition in the right to experience her ancestry. The Povo de Terreiro afro-brasileiro, is constituted by the strength of black ancestry, marked by conditions of subjugation from colonial times to the present day, signs of the process of slavery, whose consequences unfold in political-racial configurations of different nature. For this research, we used the empirical method of a qualitative approach and autoethnographic bases, where the narrative of Yalorixá Odeje demonstrates a cosmopolitics of crossroads conducted by Orisha Ogum, who defines his paths, from his childhood to adulthood, in the search for the right to experience a terreiro culture, through religiosity and traditions. However, its trajectory is marked by a period of military dictatorship, in a time frame between the years 1978 to 1988, where racism imprinted in the law and in the State's action, policies of repression and persecution. The consequences of this necropolitics (Mbembe, 2018) directly hit the world of children and adolescents, requiring an intersection of their rights, as a bias in the reality of the Peoples of Terreiro. The cosmopolitical category is used in this work based on the sociological thinking of Anjos (2006), in which he points to a political philosophy in afro-brazilian religiosity capable of equating the sense of ethnic affirmation of differences; and Mbembe (2018), on the critique of power and ethnic, social and racial conflict, paradigms present in the praxis of the Peoples of Terreiros, when ancestry assumes a liberating role in the complex web of oppositions and coexistence.

Keyword: Orisha. Racism. Necropolitics. Religious freedom. Earth peoples.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Ogum de Mãe Neta ao centro, dançando com Ekede.....	1
Figura 2- Ogan abraçado a Yemanjá, Terreiro Àse Iyá G'unté. (Arquivo do Àse Iyá G'unté) .	5
Figura 3- Centro Ogum Odejeji de Mãe Neta em setembro de 2022, Paulo Afonso-Ba	14
Figura 4- Paola Odônilé e a Yalorixá Odejeji, Mãe Neta (Arquivo do acervo pessoal).	15
Figura 5- Mabeorô e Mutalenã, Yá e Babá de Mãe Neta, respectivamente. (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	20
Figura 6- Orixá Yemanjá de Mãe Neta e familiares na festa de saída em sua obrigação (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	22
Figura 7- Raio da Luz, Erê de Mãe Neta, em sua obrigação de 7 anos, Paulo Afonso, Bahia (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	26
Figura 8- Orixá Oxum de Mãe Edneusa, em sua obrigação de 7 anos, aos 19 anos (Arquivo Centro Ogum Odejeji).....	29
Figura 9- Obrigação de criança de Oxum, da esquerda para direita no primeiro plano (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	30
Figura 10- Festa de Cosme e Damião no Centro Ogum Odejeji de Mãe Neta, por volta de 1980 (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	33
Figura 11- Mãe Neta com dois Orixás excorporados, Oxum e Oxóssi. As médiuns (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	36
Figura 12- Mãe Neta ao centro, na II Caminhada dos Povos de Terreiros de Paulo Afonso (Fotografia: Driele Mutti).....	38
Figura 13- Representação de Orixá Ogum, créditos na imagem.....	41
Figura 14- Reportagem do Jornal baiano, A Tarde, Edição de 16 de janeiro de 1976.....	47
Figura 15- Netos e filhos da Yalorixá Mãe Neta, Centro Ogum Odejeji (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	50
Figura 16- Ogum da Yalorixá Odejeji, Centro Ogum Odejeji de Mãe Neta (Fotografia: Alzení Tomáz).	59
Figura 17- Cerca que dividia o acampamento da CHESF e a Vila Poty (Fotografia: Jackson Cisino. Fonte: Oliveira, 2017, p.128).....	65
Figura 18- Na fotografia, a criança F. de Omolu ao centro, em saída tradicional de sua iniciação, 1981 (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	69
Figura 19- Festa de Cosme e Damião no Terreiro de Mãe Neta (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).....	71

SUMÁRIO

ORIXÁ ABRE CAMINHO.....	10
CAPÍTULO I.....	14
UMA FORJA NO SERTÃO.....	14
1.1 Historicização do Centro Ogum Oledjei de Mãe Neta	14
1.2 Um parêntese para ressoar os tambores na cosmologia infantil	24
CAPÍTULO II.....	38
POLÍTICA DE MORTE E A LUTA PELOS DIREITOS	38
2.1 A necropolítica do direito de consciência, crença e culto.....	40
2.2 O parêntese dos direitos da criança.....	50
CAPÍTULO III.....	59
A COSMOPOLÍTICA DE OGUM	59
3.1 O combate de Ogum	61
3.2 Ogum tem enredo com a polícia	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS.....	86

ORIXÁ ABRE CAMINHO

Para as pessoas que vivem da tradição, existir significa viver e pertencer a uma totalidade, - um Grupo, um Terreiro, uma Comunidade, um Povo. Cada um em sua singularidade constrói passos numa pluralidade étnica, onde se assentam as bases de sustentação da vida psíquica individual. É assim, que Luz (2013) em sua obra *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira* contribui para o universo dos Povos de Terreiros, para auferir que o negro, como sujeito coletivo da história, interfere diretamente nos processos de ruptura sociopolítico e cultural, desde o período escravista aos dias contemporâneos. *Agadá* é a espada de Ogum com a qual ele abre os caminhos da civilização.

Com *Agadá* de Ogum, faço o introito desta pesquisa no meu lugar de fala, na trajetória ancestral de ressignificação de meus passos na condição de mulher de terreiro, que ao se iniciar no Candomblé como iaô¹⁰, cursei encruzilhadas desde a experiência comunitária de terreiro à experiência de escuta na condição de pesquisadora, com o propósito de entender esse lugar de pertencimento e da construção identitária da ancestralidade a partir das divindades africanas. É o caráter auto etnográfico desta pesquisa que me permite utilizar a narrativa pessoal para defini-la, utilizando de recursos como a memória para analisar, refletir e interpretar os dados (SANTOS, 2017).

Zelar um Orixá, implica aderir a uma cosmopolítica, um sistema filosófico, que organiza e impacta na forma como os seus habitam o mundo, em termos de tradição, responde a questões essenciais sobre o sentido da existência de alguém e de um grupo. Reporto-me especialmente, à escolha de pesquisar o Terreiro de Mãe Neta, uma lalorixá que instituiu um terreiro denominado, Centro Ogum Oledéji, no município de Paulo Afonso, Bahia, no Sertão do São Francisco, região Nordeste do Brasil. Trata-se de um terreiro de Candomblé Angola-Ketu¹¹, território de onde brotam as águas

¹⁰ Iaô, do yorubá, iyawó, também chamado yaô, são filhos e filhas de santo, iniciados para orixá, que entram em transe com orixá (Prandi, 2001).

¹¹ Angola e Ketu são nações do candomblé, denominadas a partir da etnia dos povos africanos que foram trazidos ao Brasil para serem escravizados, e que determinaram os regimes adotados nos terreiros.

que me pariram. É a Comunidade Tradicional de Terreiro mais antiga do município, de onde se originam e continuam várias outras comunidades que ali existem.

Foi Ogum que me abriu caminho para este trabalho, assim como foi também Ogum e sua cosmopolítica, como o princípio do desbravamento e da combatividade, que abriu os caminhos para Mãe Neta percorrer com estratégias de vida, numa longa trajetória de subjugação, negação e discriminação, que se deu num contexto social, político e econômico secundário, no qual os Povos de Terreiros não tiveram lugar reconhecido na história. O período de formação de seu terreiro é nos anos de 1979, contexto de transformação das leis brasileiras e de transição da ditadura militar para a democracia.

É um período de mudanças importantes, também para o paradigma da infância e suas leis, aqui abro um parêntese, sobre a questão dos direitos das crianças e adolescentes no universo dos Povos de Terreiros, pelo fato, de que o contato de Mãe Neta com o mundo dos Orixás aconteceu ainda na infância. Neste aspecto, há uma conexão fática de minha pesquisa no campo do Direito, os quais aprofundi no Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCC) em Direito pela Universidade do Estado da Bahia, no ano de 2018, sob o tema “Crianças e Adolescentes: o direito à liberdade religiosa no Terreiro de Candomblé da Ìyálórìsà Idjemim”.

Utilizo a abordagem empírica e dados qualitativos, nos quais a investigação do fenômeno social é feita exatamente no lugar onde ele se dá, num território de terreiro. Fui a campo observar o Centro Ogum, registrar o percurso na construção da identidade étnica, seu processo de formação, sua trajetória desde a infância, a presença marcante de policiais no terreiro e as hipóteses de violações de direitos da comunidade. Para isto, utilizei entrevistas, observações e fotografias, que viabilizaram o registro dessa história. A oralidade, característica dos Povos de Terreiros, é a ferramenta mais importante para obtenção de dados deste trabalho.

Os colaboradores da pesquisa foram definidos a partir da faixa etária da época (idade que tinham no período de 78 a 88), indicados pela Yalorixá, como pessoas com vínculo com a casa. Além deles, dois representantes do Estado, sendo um da polícia militar e um da polícia civil. Aos entrevistados disponibilizei termos de consentimento livre e esclarecido. Utilizei um questionário semi-estruturado a partir da mesma

cosmovisão da comunidade, já que pertenço a essa família de terreiro, bem como a partir do repertório jurídico que possuo, no caso em que os entrevistados eram agentes do Estado.

Ainda nesse trajeto, compareci ao 20º Batalhão da Polícia Militar de Paulo Afonso-Ba, onde fui orientada a cerca da história do policiamento militar da região, sendo direcionada a procurar o Major da Polícia Militar Silvio Rosário, pesquisador de temática semelhante, que por sua vez me conduziu para redirecionar a investigação à cidade de Alagoinhas-BA, onde fica o 4º Batalhão, que na época em análise, era responsável pelo município de Paulo Afonso, e onde ficam localizados os livros de ocorrência e de queixa desse período.

De modo semelhante, realizei visitas à 18ª Coordenadoria Regional de Polícia do Interior - COORPIN em Paulo Afonso, com o objetivo de acessar os arquivos desse período para compreender a atuação do Estado, através desta figura institucional em ocorrências relacionadas aos Povos de Terreiros. Com o direcionamento do atual Delegado Regional Dr. André Viana, fiquei ciente do fato de que a polícia civil só tem arquivos a partir do ano de 1992, todos os registros anteriores sobre isso, segundo os agentes policiais, foram perdidos em decorrência das intempéries e da falta de condições de estrutura adequada de armazenamento.

Na parte da pesquisa documental, no percurso adotado para examinar o registro da atuação do Estado através da polícia militar, me deparei com a ausência de um acervo de boletins de ocorrência e queixas. A revisão bibliográfica entrou como suporte e fundamentação para essa análise e as demais que se sucederam no decorrer dos capítulos da pesquisa.

Para a análise do resultado desta pesquisa, dialoguei com as obras de Mbembe (2018) sobre necropolítica, na qual o racismo imprimiu na lei e na atuação do Estado políticas de repressão e perseguição. Mbembe vai inferir, que os modelos de controle militar sobre as populações civis se constituem em modos de adaptação da morte, no qual o Estado numa subjugação da vida ao poder, escolhe quem vive e quem morre.

Neste estado de exceção, ou estado de sítio, como o que vivenciamos nos anos duros da ditadura militar, as populações negras ou tudo que dissesse respeito a elas, estava submetido a uma noção ficcional do inimigo. Nesta política de morte, se escolhem sujeitos, onde a condição de classe e raça, torna-se sua maior marca, por isso que a questão de raça é para Mbembe, do ponto de vista político, não o começo da humanidade, mas o seu fim.

No enfrentamento a necropolítica e no combate ao racismo na defesa da liberdade religiosa, a cosmopolítica afro-brasileira de Anjos (2006) foi a categoria apropriada, como fundamento da ação através do Orixá. Nesta circunstância, o racismo é subvertido a padrões no qual nenhuma humanidade se sustenta. Se tudo que é preto é símbolo do mal para a necropolítica, na cosmopolítica o *corpus* Orixá, disputa o poder de existir.

Portanto, o trabalho que segue, foi organizado em três capítulos, o primeiro intitulado '*Uma forja no Sertão*', percorre a historicização do Centro Ogum Odejei de Mãe Neta, Terreiro de Candomblé, considerado um dos mais velhos de Paulo Afonso - BA, que possui histórias e fundamentos na relação societária em tempos duros como o da ditadura militar, e abre um parêntese para olhar a infância de terreiro.

O segundo capítulo emerge sobre '*Políticas de morte e a luta pelo direito*', analisando a necropolítica no direito à liberdade religiosa dos Povos de Terreiros, onde os processos de negação de tudo que se materializa a partir do negro é marcado por injustiças e perseguições desde a colonização do Brasil, inclusive a percepção da infância e os direitos da criança, pautadas pela cosmopolítica de Ogum no enfrentamento a essas questões.

O terceiro e último capítulo, versa sobre '*A cosmopolítica de Ogum*', trata-se da busca pelos direitos, as conquistas e as contradições no universo do Terreiro Centro Ogum Odejei de Mãe Neta, que contou com uma marcante presença aliada da polícia. Por fim, as considerações finais, trazem o resultado da análise dessa pesquisa, de modo a identificar as políticas de morte com o racismo presente na lei e na sociedade, enfrentado pelos saberes tradicionais e o respeito ao direito à ancestralidade.

CAPÍTULO I UMA FORJA NO SERTÃO

Ogum Alakaiê^{12!}

Agô¹³ Ogum!

1.1 Historicização do Centro Ogum Oledeji de Mãe Neta



Figura 3- Centro Ogum Oledeji de Mãe Neta em setembro de 2022, Paulo Afonso-Ba

Centro Ogum Oledeji foi o nome escolhido pela Yalorixá Luzinete Francisca da Silva Santos, Mãe Neta, para denominar seu terreiro de Candomblé, considerado por ela um terreiro ‘traçado’¹⁴ entre as nações Angola e Ketu, localizado no município de Paulo Afonso, Bahia, no Sertão do São Francisco, região Nordeste do Brasil. Começou a ser construído em 1978, mas só em 79 abriu as portas para a

¹² Através de um sonho, Ogum se apresentou pra mim e disse que sempre que eu quisesse falar com ele, chamasse: Ogum Alakaiê! Posteriormente descobri que *Alákáyé*, em yorubá, é um título de Ogum, utilizado pelos Yorubás para saudar este Orixá, e quer dizer senhor do universo.

¹³ Agô, do yorubá *àgò*, é uma expressão usada para pedir licença, desculpa (Odônílê, 2019).

¹⁴ É a denominação para identificar que no mesmo espaço sagrado de terreiros se ritualiza aspectos de várias nações africanas, como Ketu, Angola e Nagô, que entre eles se comunicam e, ou, se misturam [grifo nosso...]

Comunidade, na época, situado à margem do centro da cidade, e posteriormente transferido para o bairro Barroca, ainda mais distante do centro, onde permanece até hoje.

Mãe Neta carrega em sua dijina¹⁵, o etnônimo Oledeji, nome que ganhou de Ogum através dos ritos tradicionais da iniciação, também chamada de feitorio, obrigação, entre outros nomes, e que é o marco primordial da vida dos adeptos da religião, um momento que norteia ritos e ritmos de aprendizagem dentro do Terreiro e na vida do iniciado, bem como na formação do Centro Ogum Oledeji de Mãe Neta. A história de vida de um Terreiro começa com o contato da ancestralidade na vida de seu líder religioso, e tem seu ápice na iniciação.



Figura 4- Paola Odônile e a Yalorixá Oledeji, Mãe Neta (Arquivo do acervo pessoal).

Aos sete anos de vida, Mãe Neta sofreu um acidente doméstico, no qual caiu de uma rede e desmaiou. Depois disso, ela conta não ter tido mais saúde, esse momento é o

¹⁵ Dijina no dialeto Bantu, significa nome de batismo dado pelo santo ao iniciado [grifo nosso]

marco inicial em sua trajetória na busca por uma espiritualidade manifesta na tradição de terreiro. Em sua narrativa, é comum as pessoas se iniciarem no Candomblé a partir da necessidade de cuidado com a saúde, que quase sempre acontece em face a alguma tragédia ou momentos de muita felicidade. “*O Orixá nos toma de emoção e algo acontece*”, o àiyé¹⁶ e o òrun se conecta, o mundo visível e não visível afeta a vida da pessoa para sempre.

Sua iniciação acontece antes mesmo de entrar de forma definitiva no Candomblé, conta, que em face ao acidente, aos sete anos de idade, sofreu com comportamentos estranhos, brigava com qualquer pessoa, se batia, derrubava e quebrava objetos em estado inconsciente. “*Muitos me chamavam de doida, alguns diziam ser safadeza, outros afirmavam que era espírito ou coisa ruim*”, e nessa condição segundo ela, não havia outra opção a não ser buscar ajuda para tratar e sanar o sofrimento.

Eu fui iniciada muitos anos atrás, antes do feitorio. Foi onze anos de sacrifício por causa que meu pai e minha mãe, meus irmãos, ninguém queria eu no Candomblé. Eu sofri bastante, muito sofrimento, mas valeu a pena, Deus me ajudou, chegou o dia e eu recebi minha obrigação (Mãe Neta, 2022).

Mãe Neta conta que durante a infância e adolescência sua mãe negava-se a buscar tratamento espiritual para seus problemas, “*se um dia ela se casar e o marido aceitar, trate, e se não aceitar, por mim deixe morrer*”, diz ela se referindo ao enunciado de sua mãe biológica. Essa condição familiar reproduz a estrutura social, numa relação de poder que aplicava a mesma lógica abordada por Mbembe (2018, p.16), onde o poder sempre se refere à ideia ficcional do inimigo, para dizer que o poder decide sobre quem vive e quem morre, a necropolítica.

Essa relação se reforçava pela incompreensão acerca da infância, a ausência de leis de proteção e direitos às crianças e a atuação de um Estado soberano, onde a “*violência constitui a forma original do direito, e a exceção proporciona a estrutura da soberania*” (Mbembe, 2018, p.38). As incongruências sociais e políticas, não livraram Mãe Neta do sofrimento, conforme crescia, a pouca orientação que chegava vinha

¹⁶ àiyé e òrun são palavras em yorubá, que designam segundo Santos (2022), a terra/mundo da vida e além/espaco sobrenatural, respectivamente.

com a indicação de que seu problema era uma condição espiritual, que tinha corrente para trabalhar, ou seja, era médium e deveria buscar um lugar para se desenvolver e cuidar de suas correntes.

Mediunidade e corrente são categorias *êmicas*, a primeira revela a capacidade que toda pessoa possui de perceber a espiritualidade/ancestralidade, a segunda diz respeito aos Orixá e ou entidades que estão diretamente conectados a pessoa. Ambas atuam através do Axé¹⁷, e por isso a desarmonia na interação entre médium e corrente, pode gerar desequilíbrio na nossa rotina, interação e saúde. O meio de restaurar o axé e retomar a harmonia e o equilíbrio é através das práticas ritualísticas tradicionais do Candomblé (Berkenbrock, 1997).

As narrativas dos Povos de Terreiros asseguram, que quem *"tem correntes para trabalhar"*, é porque o *"Orixá escolheu a pessoa"*, para se dedicar, como um serviço a esta tradição. E é nessa trajetória, que o Orixá encaminha para uma casa ideal onde acontece o desenvolvimento, a preparação para posteriormente, no tempo certo, conduzir por si só suas obrigações na tradição de Orixá.

Nesse sentido, seguindo o caminho da ancestralidade e o fluxo da vida, em 1962, aos 21 anos, Mãe Neta casou-se e teve quatro filhos. Sem encontrar apoio também do marido, continuou o sofrimento em busca de saúde. Conta, que por vezes seus filhos tiveram que ficar com os avós, porque seu estado emocional ficava insustentável, e que o único apoio de seu marido era para soluções médicas, porque não aceitava que ela enveredasse para o Candomblé.

Meu marido não aceitou, eu digo, então eu vou andar e eu vou tirar de mim, já que não consigo cuidar. Aí andei 11 anos, até quando fui pro candomblé. Então eu andei 11 anos, chegava num canto... não pode, vamos fazer uma limpeza que cê fica boa, a gente afasta isso. Fazia e não passava oito dias, eu ia pra outro canto e não passava oito dias. Quando foi um dia chegou um homem de capela, um velhinho da cabeça branca, aí me disseram, tem um um velho que mora no centenário e trabalha muito bem, aí eu fui lá. Aí eu disse, eu vim aqui pro senhor... disse que eu tenho essas coisas de corrente, de mediunidade, e eu quero que tire, aí ele disse, eu tiro, agora eu vou

¹⁷ Santos (2022) aduz que àse é um poder sobrenatural, uma força propulsora, para Berckenbrock (1997) é uma energia que tudo transpassa, movimenta, dinamiza e possibilita, ele mantém a ordem cósmica e pode ser reestabelecido através dos ritos do Candomblé.

dizer a senhora, eu não sei se é com 1 ano ou 2, 8 ou 10, quando voltar, nem lá ele, nem mais ninguém te dá jeito. Aí eu botei a mão assim no queixo e fiquei imaginando... imaginei... e disse, não, então deixe eu assim mesmo, que eu tenho 4 filho e meus filhos precisam de mim do jeito que eu sou, doida mesmo, no dia que eu tiver doida, corre, no dia que eu tiver melhor, tô em casa ajeitando meus filhos, eles precisam de mim. Eu vinha por dentro dos matos do centenário, sozinha, quando eu cheguei em casa, fiquei pensando, agora eu vou cuidar da minha vida, se marido quiser, agora não tem pai, não tem mãe, não tem marido, não tem irmão, não tem ninguém que me empate, só Deus. Se eu tenho, vou cuidar (Mãe Neta, 2022).

Mãe Neta levou 11 anos tentando tirar de si sua própria ancestralidade, fruto da negativa de assistência familiar ainda na infância. Marino (2013) diz que para refletir sobre a criança é preciso pensar sociedade, família e as relações de poder nas diferentes instâncias sociais. Mbembe (2018), fala do necropoder que se manifesta não apenas a partir da ação do Estado, mas, também da sociedade patriarcal, que coloca a mulher numa condição de submissão, essa condição marca a vida da Yalorixá, desde sua infância até a vida adulta. As mulheres e as crianças foram grupos despercebidos pelas ciências, pela lei e pela sociedade por muito tempo.

Enquanto mulher de terreiro e pesquisadora deste trabalho auto etnográfico, concluo que a separação de uma criança ou adolescente de sua ancestralidade pode ser muito danosa, onde as marcas da falta de perspectivas podem causar perdas de identidade, sofrimento e dor. De mesmo modo, afirma Berkenbrock (1993), a ancestralidade está diretamente ligada a vida, a saúde física, mental, a prosperidade, cultuá-la dentro dos ritos tradicionais restaura a harmonia e o equilíbrio, preenche o vazio e dá sentido a tudo que existe.

Ainda na trajetória de Mãe Neta, sua infância é marcada por esta cisão ancestral imposta pela família e, posteriormente, na condição de mulher submetida às vontades do marido. Mbembe (2018) argumenta que a política é um trabalho de morte, e a soberania é o direito de matar, o que ele denomina de necropolítica. Por extensão, essa forma particular de dominação é indissociável do próprio Estado. Sobre “os fatores institucionais de reprodução das prescrições e proscricões do patriarcado privado com as de um patriarcado público, inscrito em todas as instituições

encarregadas de gerir e regulamentar a existência cotidiana da unidade doméstica” (Bourdieu, 2002, p. 105-106).

Esses fatores, intrinsecamente relacionados com as marcas do racismo, constituem uma violência doméstica e institucional, onde tudo que se identifica na tradição negra é ruim, é do mal, é selvagem. Mãe Neta, carrega essas marcas, sem a maturação de sua própria condição, como herdeira das tradições dos ancestrais. Sua caminhada emancipatória na busca pela autonomia se dava em encontrar alguém que com os conhecimentos ancestrais pudesse “tirar isso dela”, ela não entendia as causas de sua aflição. Mas, foi a partir de sua luta solitária, que encontrou as respostas necessárias para solucionar suas dificuldades.

Somente em 1973 consegue uma indicação de um Terreiro de Candomblé em Aracaju - SE, liderado por um casal, o Babalorixá¹⁸, Mutalenã e a Yalorixá, Mabeorô, onde mais tarde recebeu as instruções para o seu desenvolvimento. Em agosto de 1978, finalmente vai até lá, confirma através dos jogos de búzios seus Orixás, e recebe a notícia de que precisava abrir sua própria Casa¹⁹ de Candomblé, e por conseguinte, organizando as questões necessárias para finalmente viver seu processo iniciático.

¹⁸ Babalorixá, do yorubá, *Bàbálórisà*, também chamado Babá, Pai de Santo, é o sacerdote do culto a Orixá, líder religioso (Odônilé, 2019).

¹⁹ Abrir a casa refere-se à necessidade de assumir o posto de Yalorixá, abrir um Terreiro para cuidar das pessoas e zelar pelo culto aos Orixás.



Figura 5- Mabeorô e Mutalenã, Yá e Babá de Mãe Neta, respectivamente. (Arquivo do Centro Ogum Oledéji)

Filha dos Orixá Ogum, Yemanjá²⁰ e Oxóssi²¹, Mãe Neta conta com orgulho o tanto que trabalhou para deixar pronto seu barracão, *“eu viajei pra Aracaju pra dar minha obrigação com os braços inchados assentando o ladrilho do barracão”*. Conta que precisou deixar tudo pronto para retornar a Aracaju na data combinada, para comprar o material necessário para sua iniciação. O esforço físico do trabalho pesado demonstra sua dedicação e amor aos Orixá, e é este o segredo para colocar seu próprio terreiro de Candomblé.

Mãe Neta relata, que para sua iniciação em Aracaju, teve a companhia de sua mãe biológica, que por anos se posicionou contra, e seus irmãos ficaram em Paulo Afonso, ajudando na construção de seu Barracão. Os empecilhos foram superados, graças, segundo sua narrativa, aos Orixá que a ajudaram. É Ogum o responsável por restaurar a ordem familiar e mostrar os caminhos a seguir. Ogum é o Orixá da *“tecnologia,*

²⁰ Yemanjá, do yorubá, *Yemojá*, também chamada iemanjá, é a divindade das águas salgadas, de todas as águas, mãe de todos os Orixá (Odônilé, 2019).

²¹ Oxóssi, do yorubá, *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, também chamado Odé, divindade caçador, ligado as matas e a fartura (Odônilé, 2019).

morte, guerra, ordem, sobrevivência e criação de ofícios” (Poli, 2019, p.79). A batalha vencida por Mãe Neta, me faz pensar sobre os caminhos tortuosos da ancestralidade, *onde na batalha se vence demanda*, mas nunca se está sozinho.

Na contra hegemonia do poder de submissão e subjugação, ao longo de todos os anos em que Mãe Neta sofreu pela necessidade de receber cuidados no Candomblé, Ogum, seu Orixá de cabeça, a re-orí-entava, para uma forma resistente de ocupar o mundo, uma filosofia política única, *“que constrói uma modalidade própria de jogos com as diferenças”* (Anjos, 2006, p.118).

Assim como Orixá Ogum é habilidoso para criar suas ferramentas, ou estrategista para caçar e vencer as guerras, Mãe Neta manteve a capacidade de persistência e as sutis conexões que foram encaminhando-a para o encontro com seu Orixá. Associamos e nomeamos, esse movimento de reencontro ancestral, com a ideia de uma cosmopolítica de Orixá, de Ogum.

Em 27 janeiro de 1979, após 33 dias de recolhimento no Terreiro em Aracaju-SE, aos 38 anos, Mãe Neta é iniciada no Candomblé da nação Angola, recebe o poder hierárquico como Yalorixá, ganha sua dijjina e passa a ser reconhecida pela Comunidade, como Oledéji. Em sua iniciação confirma-se a presença dos Orixá Ogum, Yemanjá e Oxóssi, acompanha o Caboclo Boiadeiro. Orixá e Caboclo se completam no que se chama de corrente ancestral.

Eu comecei assim, não foi nem tanto eu, foi a precisão que me obrigou, eu vivia doida né, correndo doida na rua, então meu santo meio que obrigou, quando o santo quer, não tem jeito, tem que fazer mesmo. Foi a benção que Deus e que Ogum me deu, foi aquele dia que eu recebi aquela obrigação, e até hoje eu recebo benção de Deus todo dia, e de Ogum também, que é o dono da minha cabeça (Mãe Neta, 2022).



Figura 6- Orixá Yemanjá de Mãe Neta e familiares na festa de saída em sua obrigação (Arquivo do Centro Ogum Oledeji)

Após sua iniciação, Mãe Neta conta, que um grupo de 19 pessoas, dentre os quais sua Yalorixá, Babalorixá e padrinho de Santo, a acompanharam para Paulo Afonso para inaugurar o seu terreiro, que como dito anteriormente, passou a se chamar Centro Ogum Oledeji de Mãe Neta.

Na tradição do Candomblé, quando alguém se torna laô deve ser conduzido por sua Mãe ou Pai de Santo de volta a casa, como símbolo de seu renascimento. Também sobre a abertura de um Terreiro, a cerimônia deve ser conduzida pelos Pais de Santo que, conforme os preceitos, abre o terreiro e ali, logo nasce um território sagrado de Orixá.

Mãe Neta destaca a presença de seu padrinho, de nome Ozório, pois ele era tenente da Polícia Militar de Sergipe, *“ele disse, eu vou lá pra ajeitar as coisas na delegacia”*. A menção a necessidade de estabelecer um diálogo com a polícia era um eco do período em que, pelo Decreto nº 10.534 de 1938, na Bahia, exigiu-se dos terreiros o registro, pagamento de taxas e obtenção de licenças de funcionamento. Somente em

1976 com o governador Roberto Santos, na Bahia, através do Decreto-lei n 25.095 se desobriga os terreiros dessas exigências (Júnior, 2018). Nem por isso, houve de fato isenção. Por trás da exigência de taxas policiais para eventos religiosos de terreiro, estão as tramas raciais institucionais e estruturais.

Apesar do curso do tempo entre o Decreto-lei que instaurou a necropolítica de perseguição aos terreiros e o Decreto-lei que as dispensou disto, na prática as polícias mantinham essa condição, tanto é que, ainda em 1979, o padrinho de Mãe Neta assume essa atribuição. Nesse sentido, a escolha do padrinho, de acordo com a tradição afro-brasileira é atribuída ao Orixá, promovendo um laço espiritual e familiar conforme o necessário no caminho de cada um, desse modo Ogum atua designando um padrinho que fizesse a intermediação com a polícia, para não haver perseguição.

A noção de “necropolítica” (Mbembe, 2014) se apresenta como um dispositivo de interpretação válido, no que diz respeito à dessacralização dos rituais de matriz africana no vertiginoso conjunto da discriminação étnico-racial. Na prática, a exigência dessa taxa policial representa a política do extermínio, já que pode inviabilizar a manutenção de manifestações religiosas de Povos de Terreiros, das suas formas tradicionais de existir.

Assim também promoveu Ogum a capacidade de combate à Mãe Neta que através da fé e da resistência, enfrentou o racismo religioso da vizinhança do terreiro, com a tentativa de impedir a abertura do espaço antes mesmo de abri-lo “oficialmente”, através de um abaixo assinado feito pelos moradores da mesma rua, exigiam o fechamento do terreiro, “*o pessoal da rua fizeram abaixo assinado pra não abrir essa casa minha, mas não valeu nada, Deus pode mais*” (Mãe Neta, 2022).

Na política de morte, tornou a religiosidade um aspecto obrigatório para a salvação do negro (Mbembe, 2014), de modo que isso gerou entre os Povos de Terreiros uma disputa por pureza e legitimidade, que se enveredava nas linhas do “domesticado” e “perigoso”, e podiam garantir a aceitação social e proteção policial em épocas de perseguição (Dantas, 1988).

Através da busca por conhecimento e da força dos Orixás que o Candomblé de mãe Neta maneja essa classificação, *“a gente sofreu muito preconceito interno, da religião, por parte deles (pessoas da capital)”* (Raphael de Osògiyán, 2022). É o axé a força da resistência.

Eu escutei assim, minha vó Oiá Matamba, dizer assim desse jeito que eu vou dizer a vocês, quando Lila foi com a gente pra Aracaju, ela disse: tô com essa idade, nunca vi um Orixá do interior fazer o que esse Orixá fez aqui. Eu disse, porque a senhora fala assim que “é do interior”? Porque minha filha, no interior, não tem, e essa menina brinca pra fazer gosto. Minha mãe disse também aqui, que nunca tinha visto um Oxumarê fazer o que aquele fez. (Mãe Neta, 2022)

Subvertendo as expectativas da necropolítica, o Centro Ogum Oledéji de Mãe Neta se firmou, permeado pela fé e estratégia ancestral. Daqui já se vê a cosmopolítica de Ogum, que se fez presente, como senhor da guerra, enfrentando o racismo religioso, e que *“também assume papel de civilizador”* (Poli, 2019, p.79), e organiza os seus para vencer as batalhas e promover as transformações necessárias à comunidade.

Trata-se de uma encruzilhada, subverter a ordem é desafiador e perigoso, Fanon (2022) vai dizer que firmar a existência da cultura negra revela um dinamismo interno, Ogum aponta estratégias de guerra, pedagógicas para quem precisa sobreviver, uma cosmopolítica que envolve um movimento complexo de relações de poder. A ser melhor discutido no segundo capítulo.

1.2 Um parêntese para ressoar os tambores na cosmologia infantil

Aqui, insisto em fazer um parêntese sobre as circunstâncias que envolvem a infância na vida dos Povos de Terreiros. Isto porque, é na infância que Mãe Neta vive fortes dificuldades de materializar sua aproximação junto aos Orixás, em face aos seus ataques de transtorno. A falta de apoio familiar e legal na infância de Mãe Neta, gerou um longo caminho de sofrimento, que só foi possível de ser vencido pela presença de seu Orixá Ogum, direcionando-a para o encontro com sua ancestralidade.

O tempo, para Martins (2021), é espiralar. No contexto do pensamento e das tramas diaspóricas, o movimento que condiciona o encontro do ser cósmico consigo, é como um transmissor de energia vital necessária para o equilíbrio. O corpo ancestral subverte qualquer lógica psíquica para restituir padrões cinéticos e de procedimentos culturais residuais criados. Mãe Neta durante sua infância, teve a necessidade de buscar parâmetros residuais ritualísticos de bem estar, através da tradição de terreiro.

Orixá é quem também trouxe a designação de Mãe Neta se tornasse Yalorixá. Esses desafios impostos para ela, são determinantes na busca pela ancestralidade, a menina que um dia Mãe Neta foi, ao nascer para Ogum, torna-se Mãe que fará nascer para Orixá outras crianças.

Trago a seguir a imagem feliz do Erê excorporado²² de Mãe Neta, Raio da Luz, na organização de terreiro, é através dele que aos 37 anos, ela aprenderá uma nova forma de ser e viver o mundo, numa nova infância passará a viver segundo a tradição do Candomblé.

Em nome da dijina
Ele vai se embora (bis)
Em nome da dijina
Raio da Luz já vai se embora (bis)

Cantiga de despedida do Erê de Mãe Neta

²² Conceito do Babalorixá e Professor Sidnei Nogueira, que defende a excorporação como processo de transe do iniciado no Candomblé. "Por meio dos ritos iniciáticos, a natureza - divindade - ancestral - centelha divina que já o habita, excorpora e se funde ao corpo que cede a sua própria natureza sagrada (NOGUEIRA, 2016).



Figura 7- Raio da Luz, Erê de Mãe Neta, em sua obrigação de 7 anos, Paulo Afonso, Bahia (Arquivo do Centro Ogum Oledoji)

Raio da Luz é a criança de Ogum, na corrente ancestral de Mãe Neta, é o Erê que seu Orixá de cabeça trouxe. Através do Erê, durante o processo de recolhimento da iniciação, o laô aprende rezas, danças próprias de seu Orixá e participa das ritualidades pertinentes a esse e outros momentos. O Erê também tem a importante função de, sempre que necessário, trazer as mensagens que o Orixá tiver sobre seu(sua) filho(a), mensagens que podem ajudá-lo(a) a ter uma vida próspera.

Nele (*no erê*) o comportamento do “adoxú” toma uma forma infantil e incoerente. Os dois estados se sucedem durante a iniciação, de acordo com as exigências do ritual. O estado de erê permite ao noviço momentos de relaxamento e repouso, inclusive a retomada de algumas funções fisiológicas interrompidas durante o transe do orixá [...] após o estado de erê, eles caem novamente no estado de inconsciência [...] o noviço, ao sair do estado de erê, reencontra sua antiga personalidade. Mas, com a volta à consciência, ele perde completamente a lembrança de tudo o que se passou durante o período de reclusão. O inconsciente do iniciado fica, entretanto,

influenciado pelo que lhe foi despertado, ou ressuscitado, durante a iniciação, e seu comportamento, em consequência, modifica-se discretamente sem que se dê conta. Embora estando definitivamente livre do estado de inconsciência, continuará, entretanto, ao passar pelo estado de erê cada vez que sair do transe do orixá [...] o erê conhece todas as preocupações do noviço em estado normal, porém as encara com um total desinteresse, como se tratasse de outra pessoa. Ele abstrai as noções de julgamento, de moral e de educação que formam a personalidade do noviço em estado normal. O comportamento do iniciado em estado de erê, é mais influenciado por certos aspectos de sua personalidade que pelo caráter rígido e convencional atribuído ao seu orixá. É a revelação de um aspecto de seu caráter, muitas vezes difícil de perceber quando o iniciado exerce um controle, uma censura rigorosa sobre seus atos e palavras. É, de certa forma, como um personagem embriagado que não toma mais conhecimento do que faz e diz coisas que não ousaria expressar se estivesse senhor de si. Cada erê tem um nome inspirado na natureza do orixá, mas esse nome não é o mesmo para todos os iniciados de Xangô, de Oxum, ou de Ogum. Eles podem chamar-se, por exemplo, “Foguete” ou “Trovãozinho” para os de Xangô; “Estrela do mar” para os de Iemanjá; “Limpinho”, “Prateado”, “Pingo de Prata” ou “Branquinho” para Oxalá; “Peixinha”, “Pingo de Ouro”, “Princesinha” ou “Jasmim” para Oxum; “Panelinha de Barro” ou “Pipoquinha” para Obaluaê. (VERGER, 2019, p.54)

Nesse sentido, o Erê é a transitividade²³, habitando um lugar de constante transformação na vida da pessoa iniciada, que resgata valores ancestrais da cosmopolítica afro-brasileira, perdidos pela perseguição e proibição desses cultos.

As crianças de terreiro, assim como os adultos, se rodantes²⁴, também carregam em suas correntes ancestrais a presença de um Erê. “*Caminhos diferentes que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades*” (Anjos, 2006, p.21), ambos respondem às regras da comunidade e da ritualidade, com momentos para brincar, para rezar e para cumprir a ritualística sem perder a identidade infantil.

Existe na tradição afro-brasileira do Candomblé uma filosofia política que propõe um outro equacionamento para noções de equidade e diferenças (Anjos, 2006). Por não serem o mesmo, é que o Erê pode desenvolver capacidades diferentes de seu médium, ser mais ou menos amigável, comer mais ou menos, aprender com maior ou

²³ "Já na compreensão do mundo yorubá, o conceito de criança não se situa pela oposição semântica ao adulto. Ao contrário, a criança se revela como construção possível de trânsito, isto é, condição não estática"(CARVALHO, SOUZA, 2021, p.19).

²⁴ Rodante: nome dado às pessoas que excorparam Orixá e outros Encantos/Entidades.

menor facilidade, não usar óculos, não fumar, entre outras. Em entrevista ao Alabê do Centro Ogum Oledeji, Raphael de Osògiyán, ele conta que:

Em relação a minha irmã, eu pude vivenciar, além de outros exemplos, a diferença, porque como a gente convivia dentro de casa e também no Candomblé, aí eu comparava uma coisa com a outra e ficava boquiaberto, porque ela sempre teve dificuldade na escola, de aprender as coisas, quando era o erê que estava ali você achava impossível, a velocidade que ela aprendeu, que o erê aprendeu e deixou na cabeça dela, você fica... é mágica, não é possível. Isso com 9 anos de idade. Me criei ouvindo Mutalenã e Vó falando que quanto mais jovem você entrar, melhor, e a importância do erê, de quando você tem, deixar vir, porque você pode entrar com 30 anos de idade biológica, mas se você abrir caminho pro seu erê, você tá jovem de novo, você vai aprender tudo, o erê vai deixar tudo na sua cabeça, é incrível” (Raphael de Osògiyán, 2022)

A narrativa de Olaguián me leva à reflexão sobre a repercussão do Erê na vida de um iniciado que, ao trazer diferenças, são manejadas pela Yalorixá e comunidade para subsistirem como tais, diversas vezes de maneira positiva capaz de restaurar a harmonia e o equilíbrio, mas se infringindo as regras, tolhido de acordo com a política do Terreiro. As subjetividades e relações de poder que manejam essas diferenças tem uma complexidade própria, onde o universo sagrado e concreto se cruzam e orientam o cotidiano (Anjos, 2006).

A iniciação de crianças é algo comum para Mãe Neta, já que desde a casa de seus Babá e Yá ela recorda dessa presença, *“tinha uma filha da casa que foi feita com pouquinhos anos e um rapaz de Oxalá²⁵, um menino com 7 anos”* (Mãe Neta, 2022). Em seu Terreiro a primeira criança a se iniciar foi sua filha biológica, aos 12 anos, hoje também Yalorixá, de dijina Idjemim, de Orixá Oxum, também conhecida como Mãe Edneusa. Junto a ela, ou como costumamos falar no Candomblé, no mesmo barco, também se iniciou um menino de Omolu²⁶, aos 11 anos.

²⁵ Oxalá, do yorubá, Òṣàlá, divindade da paz (Odônílé, 2019).

²⁶ Omolu, do yorubá, *Obalúayé*, também chamado Obaluaê, Obaluaiê, divindade da saúde e da cura (Odônílé, 2019).



Figura 8- Orixá Oxum de Mãe Edneusa, em sua obrigação de 7 anos, aos 19 anos (Arquivo Centro Ogum Oledeji)

O motivo pelo qual se busca a iniciação de uma criança ou adolescente, nas águas do Centro Ogum Oledeji, envolve a saúde, Mãe Neta diz que é bom aguardar uma precisão para se iniciar. Aqui a Yalorixá orienta o sentido de se iniciar, semelhante ao que viveu e assim, aprendeu com seus Orixá.

Noutro ponto, aguardar a necessidade parece relegar ao negro, ou ao que é do negro, a morte-em-vida (Mbembe, 2018), além de retomar a ideia de um vínculo negativo, onde o pertencimento ao Candomblé é uma insígnia de morte.



Figura 9- Obrigação de criança de Oxum, da esquerda para direita no primeiro plano (Arquivo do Centro Ogum Oledeji)

Mãe Neta enfrentou críticas e ataques de pessoas que diziam que ela recolhia crianças só “*para se engrandecer, pois essas crianças não tinham Orixá*”. Para lidar e combater isso, contou com a força de Orixá e Erê, que ao contrário do que essas pessoas diziam, se faziam presentes durante todos os ritos, desde o instante que apontaram a necessidade de iniciação dessas crianças, até os dias de recolhimento, excorporando em seus filhos nos momentos necessários.

As crianças do terreiro também precisavam de estratégias para enfrentar o racismo. Na rua, na escola, eram alvos de piadas, apelidos e pequenas violências, por vezes a estratégia para lidar era esconder esse pertencimento. Sobre o silêncio, Rafael (2014) ao analisar uma das operações mais violentas contra as religiões afro-brasileiras em Alagoas, intitulada Quebra de Xangô²⁷, conclui que ele aparece enquanto estratégia

²⁷ Xangô, do yorubá, *Şàngó*, é a divindade do trovão, da justiça (Beniste, 2001), mas também é a denominação pela qual ficaram conhecidas os cultos afro-brasileiros naquela região.

adotada por pessoas em situação de violência, como um caminho de convivência e para a continuidade da vida, com suas crenças e cultos.

Mas as crianças no Terreiro de Mãe Neta não estavam lá sozinhas, a condição familiar é uma constante nas narrativas dos Povos de Terreiros, “apesar de existirem outros motivos, o parentesco é o elemento mais determinante para a iniciação de uma criança no Candomblé” (Caputo, 2012, p.122).

A saúde, talvez como reflexo da necessidade, também aparece nessas narrativas, como afirma Mãe Edneusa, “eu me iniciei atrás de tratamento, de cura, eu tinha problema de saúde” (Mãe Edneusa, 2022). De maneira semelhante me conta Raphael de Osògiyán:

Minha iniciação no Candomblé se deu por meio dos meus pais, meu pai por ser filho biológico de vó, de Mãe Neta, e minha mãe, por ser nora dela, e aí eu e meus irmãos fomos criados dentro do Candomblé, desde criança.

Com cinco anos de idade, lembro que eu chorava muito quando ouvia os atabaques tocando, chorava pra subir pra tocar (...) ir com minha mãe, ficar assistindo o povo dançar, e depois pegar no sono, pegava no sono escutando os atabaques tocando, na decisa, a gente dormia na esteira. Por morar na mesma rua, quando dava o horário de ir, minha mãe se arrumava, arrumava a gente, aí a gente ia, ficava brincando, tinham outras crianças ali na vizinhança mesmo, enquanto tinha o toque de Candomblé, ficava brincando, ou dentro do Terreiro mesmo ou na frente, e quando tinha épocas comemorativas como Cosme e Damião, a festa que a gente mais esperava o ano todo, pra comer bolo, pipoca, aquela alegria toda, aí a gente se vestia de Cosme e Damião, eu, meu irmão, meu primo também (Raphael de Osògiyán, 2022).

Os festejos de Cosme e Damião, também chamados Festa de Erê, marcam a presença das crianças de toda a comunidade ao redor do Terreiro. Mãe Neta conta que fez sua primeira festa ainda em 1980, na primeira sede. Desde essa época vestia três meninos com trajes típicos simbolizando Cosme, Damião e Doum, uma menina de princesa para acompanhá-los, e mais sete crianças. Juntos, sentavam-se ao redor da dicisa²⁸ para comer caruru. Sobre essas crianças ela me conta que “às vezes eram do Terreiro, e às vezes visitantes, quando os pais aceitavam”.

²⁸ No candomblé de Angola, é o nome dado a esteira de palha.

Essa festividade do Terreiro era tão aguardada pelas crianças como era pela comunidade, seguindo a cosmopolítica de Ogum, assim como havia o momento da brincadeira, havia também o tempo de organizar e preparar tudo, para que a festa saísse bem.

As tarefas eram divididas e as crianças tinham sua atribuição, ajudando na decoração do barracão, *“todo ano na festa de Cosme a gente descia aquela ruma de corda com bandeirola, para substituir por outras novas, aí a gente tava sempre ajudando nessas funções, criança, a gente fazia o que nos cabia”* (Raphael de Osògiyán, 2022).

Com sentido político e estratégico, a Festa de Cosme e Damião, promovia para as crianças do Terreiro e da vizinhança um dia só delas, com comida, brincadeiras e alegria, *“naquela época a gente não tinha acesso a lazer, e o Candomblé proporcionava isso, tinha as brincadeiras, a hora de comer o bolo, eu como criança lembro que ficava muito feliz”* (Raphael de Osògiyán, 2022). Mas nem todas as crianças do entorno participavam, algumas eram orientadas a não aceitar um doce sequer, *“pois era macumba”*.

Rotulavam a religião como demônio, e eles ficavam com medo, com receio, com vontade, a gente percebia que tinha vontade, mas com receio. Quando viam que não tinha nada, muitos acabavam comendo, muitos deles iam pra lá, outras pessoas das proximidades, quando sabiam que era toque de Cosme e Damião, por ser um sincretismo com a Igreja Católica, minimizava o impacto, ah, hoje eu vou porque mesmo sendo macumba, mas é um santo católico, tinha isso também naquela época. Aí o pessoal ia e participava, muita gente. (Raphael de Osògiyán, 2022).



Figura 10- Festa de Cosme e Damião no Centro Ogum Oledjeji de Mãe Neta, por volta de 1980 (Arquivo do Centro Ogum Oledjeji).

A infância no Terreiro de Mãe Neta também pode ter o sentido político de autoridade, quando alguma criança é escolhida pelo Orixá da casa para assumir um posto/cargo. Caso aceite, será orientada sobre quais os atributos de seu novo posto, e como desenvolvê-lo de acordo com sua idade e com a tradição.

Como forma de respeito, todos os filhos da casa lhe pedirão benção²⁹, e ela, por sua vez, os abençoará e trocará bençãos com os demais cargos. É assim que, aos 9 anos, Raphael, neto biológico de Mãe Neta, é escolhido pelo Orixá Oxóssi da Yalorixá, para ser seu Ogan Alabê.

Me pegaram de surpresa de manhã, depois de uma mesa fria, perguntaram pra que Orixá eu queria ser suspenso, aí o Orixá que eu sempre gostei, sempre amei mesmo, e o tambor dele que eu sempre gostava de tocar era o de Oxóssi, aí eu disse, de Oxóssi, quando eu falei chegou o Oxóssi de vó, aí começaram o processo de suspensão(...) quando acabou, Mutalenã falou, a partir de hoje esse menino aqui é suspenso Ogan de Oxóssi, Ogan da casa, a partir de

²⁹ O pedido e troca de bençãos é uma ritualística tradicional do Candomblé

hoje vocês tem que trocar a benção com ele, e ele também, e a partir de hoje, Raphael, você não pode mais sair do tambor, quando subir tem que tocar até o fim. Eu subia, mas eu dormia no tambor, depois que eu fui suspenso eu não cansei mais, não dormi mais (Raphael de Osògiyán, 2022).

A determinação do Orixá orienta as infâncias no Candomblé de Mãe Neta, onde elas são vistas como sujeitos capazes, mesmo diante de um paradigma social e legal contrário. Se somente em 1990 a criança passou a ser vista como ativa na construção de sua própria vida (Rifiotis; Ribeiro: Cohn; Schuch, 2021), no Terreiro, ela tem um espaço de atuação próprio. Esse modo de ser de Terreiro assume um compromisso com a formação desses sujeitos, pois acredita numa infância com capacidade de ser, sobre a qual a filosofia ancestral conduzirá.

Nesse sentido é que o Centro Ogum Oledjeji, enquanto Terreiro de Candomblé, esteve sempre de portas abertas para receber as pessoas, e em sua constituição possui orientações de preservação e cuidado com as crianças, onde o livre-arbítrio é parte fundamental do cuidado. Isso quer dizer que para o processo iniciático, a permanência e a forma como as crianças frequentam o terreiro, sua vontade será respeitada, tanto quanto é respeitada a vontade de Orixá, de Erê e de sua família.

A cosmopolítica de Ogum no Terreiro de Mãe Neta traça caminhos na encruzilhada, como categoria religiosa e acontecimento político (Anjos, 2006), onde organiza a infância e a participação das crianças a partir do Orixá, com suas orientações, do livre arbítrio, o poder de escolher entrar e sair, e do conhecimento, com a transmissão dos saberes e instruções de vida, tecnologias ancestrais, que impactam na forma como elas se relacionam e habitam o mundo dentro e fora do espaço sagrado.

Temos que ensinar o que é a nossa religião para aquela criança, como tem que ser durante os nossos rituais, nosso xirê, a gente tem que explicar a elas, e fazer nascer nelas um respeito pela religião, agora se elas vão ficar ou não, isso só o tempo é quem vai dizer. [...] O único medo que eu tenho das crianças no Terreiro é porque ainda não está quebrado o preconceito, e elas estudarem e as pessoas saberem que elas são daquela religião, e elas sofrerem algum preconceito, eu acho isso triste. Mas acho que a gente tem que enfrentar, porque se a gente se esconder estaremos dando oportunidade, com medo da realidade (Mãe Edneusa, 2022).

Mãe Edneusa cresceu no terreiro de sua mãe, essa vivência mostrou a ela a necessidade de ensinar sobre a tradição, como outro caminho para preparar as crianças para combater o racismo, já que o silenciamento não foi suficiente. Para fortalecer a presença desses sujeitos na comunidade e muni-los de estratégia para uma vida sem perseguição, a prática do diálogo, da transmissão de conhecimento e de informação se destacam nas falas daqueles que foram crianças no Terreiro de Odejei.

Meu pai, minha mãe e minha vó nunca chegaram pra mim pra dizer assim, você vai ter que ser do candomblé porque eu sou, nunca ouvi isso. Aí eu não vou querer isso pras minhas filhas né? Vou explicar o que eu posso, orientar, e se ela entender que é bom pra ela. [...] Através da juventude você vai moldando de forma que eles vão passar pras próximas gerações, é importante alimentar essa vontade dos mais jovens pra poder dar continuidade. [...] Na época de adolescência eu me retraía muito, me afastei por conta da indecisão, de não ter entendimento sobre isso, aí comecei a perceber que o importante, além de você exercer sua função na religião, de fé, de espiritualidade, era desmistificar essa coisa toda que o povo achava que era do demônio, e pra isso eu levei tempo, porque eu também queria explicação, como é que eu vou chegar pra alguém e dizer, não é do demônio, e a pessoa dizer, como é que você prova que não é do demônio, entendeu? Sempre me ative muito a isso, de dar uma explicação a isso (Raphael de Osògiyán, 2022).

A informação, portanto, aparece como elemento essencial para educação da criança de terreiro, que aprende através das regras, dos saberes e na convivência das relações (Odônilé, 2019). Por sua vez, as crianças instruídas podem fazer uma escolha sobre sua permanência na comunidade, no Candomblé as crianças são sujeitos de direito (Odônilé, 2020). Através desse caminho, Mãe Neta cuidou de instruir os filhos biológicos, a partir de sua iniciação.

Quando eu cheguei de Aracajú, com a cabeça pelada, meu sonho era raspar minha cabeça, e raspei, graças a Deus! Quando eu cheguei de Aracajú, eu chamei os quatro, eu tinha quatro filhos, chamei os quatro, disse assim a eles, olhe, de hoje em diante eu sou do Candomblé, agora vocês, eu não obrigo a nenhum, vocês tem o direito de vocês de escolher o que quer, eu não posso dizer a vocês, cês tem que ficar no Candomblé, o povo diz que o Candomblé é o inferno, mas eu não digo, hoje eu sei o que é o Candomblé, o que quiser ficar mais eu, fica no Candomblé e o que quiser ir pra outra religião, eu não empato. Aí tudinho ficou no Candomblé, todos quatro (Mãe Neta, 2022).



Figura 11- Mãe Neta com dois Orixás excorporados, Oxum e Oxóssi. As médiuns (Arquivo do Centro Ogum Oledeji)

Assim como o terreiro é uma “*unidade completa*” (Berkenbrock, 1999, p.192), também a cosmopolítica de Ogum nos caminhos da infância e a presença das crianças pertencem a essa unidade, de modo que se completam e atuam simultaneamente, preparando e compreendendo o processo individual de cada criança, que reconhece ali um lugar de conexão com sua ancestralidade, e através do qual será preparada para cultuar seu Orixá e lidar com o racismo que persegue o Candomblé.

A rede de relações que envolve os Povos de Terreiros, são potências cósmicas da ação de um Orixá na vida de uma pessoa. Isso acontece por meio das relações constituídas, das estratégias de sobrevivências históricas, pelos símbolos, pela comida, pela cura, pelo amor, prosperidade, abertura de caminhos, proteção, iniciação, festas, demandas, etc.

São arranjos complexos que podemos chamar de cosmopolítica, Anjos (2006), relações entre humanos e não humanos, uma concepção ontológica sobre os cosmos,

que coloca em coexistência práticas diferentes, correspondentes entre-capturas distintas, caracterizadas por restrições lógicas e sintáticas diferentes.

Anjos (2006) apresenta a cosmopolítica afro-brasileira analisando a encruzilhada como uma perspectiva afro-religiosa das relações com o mundo, colocando em diálogo essa lógica nos ângulos da representação religiosa e representação política, a partir de tensões entre terreiros e os interesses do poder público e a política.

CAPÍTULO II

POLÍTICA DE MORTE E A LUTA PELOS DIREITOS



Figura 12- Mãe Neta ao centro, na II Caminhada dos Povos de Terreiros de Paulo Afonso (Fotografia: Driele Mutti)

Na perspectiva dos Povos de Terreiros, a luta pelos direitos se insere na questão racial, que entrelaça a lógica colonial. O mundo colonial, segundo Fanon (2022), é um mundo de divisões, com um arranjo próprio de estratégias que promovem dois lados, um dos colonos e outro dos colonizados, regulados pela submissão e controle das forças de segurança pública.

A natureza dessa segmentação é o antagonismo, onde o colonizador explora o colonizado sob o signo da violência. Como duas espécies diferentes, duas raças, a branca e a negra, que justificam as desigualdades estruturais e sociais. Mais do que isso, o colono branco, desumaniza o colonizado, negro, tornando-o incapaz de assumir qualquer noção de ética ou moral, é a figura do mal absoluto (Fanon, 2022).

Nesse sentido, tudo que é do negro carrega o estigma de negativo, sua existência é uma ameaça, suas crenças e tradições são desacreditadas, perseguidas e tratadas com violência. Há uma atuação dupla, uma para conter a ameaça da existência física através da polícia e das forças militares, e outra para conter a força ideológica, através de seu apagamento, sua *“morte-em-vida”* (Mbembe, 2018, p.29), a própria animalização.

Concorriam para o maniqueísmo do mundo colonial o europeu branco e a Igreja, sobre esta última explica Fanon (2022, p.38) que era *“preciso colocar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, vetores de doenças, e a religião cristã que combate no nascedouro as heresias, os instintos, o mal”*.

Essas identidades estruturam uma lógica de poder, baseada na recomendação de morte de uma população sob a outra, de brancos sob negros, a que Mbembe (2018) chama de necropolítica. O racismo é, portanto, uma condição estruturante do Estado, que permite sua função assassina na política de morte (Mbembe, 2018).

Contra o mundo colonial e a necropolítica, onde o Estado ganhou o poder de organizar a sociedade (Ribeiro, 2018), as insurgências negras resistiam, com sua cosmopolítica, na luta por direitos. Os fatos sociais, os costumes, o positivismo jurídico, as normas e outras fontes são a base do modelo jurídico que cria os direitos no Brasil, onde todos devem cumprir a lei (Ribeiro, 2018).

Desde o princípio, o poder de morte constitui o direito, que por sua vez produz a necropolítica para que isso aconteça. As leis, no Brasil, foram estruturadas num modelo jurídico de viés colonialista, racial e religioso, onde o (necro) Poder (Moderador) intervém em detrimento dos colonos brancos (Ribeiro, 2018).

É por ter essa base que o direito à liberdade religiosa no Brasil e todo arcabouço de elementos relacionados à civilização afro-brasileira, não foi suficiente para atender à proteção aos Povos de Terreiros, pelo contrário, permitiu vigiar, perseguir e punir nossas tradições, amparados por outras leis. As manifestações populares do povo negro foram vistas com desconfiança, e a destruição de terreiros representou, para muitos, o fim de uma prática detestável (Rafael, 2014).

Para Foucault (2017, p.237) no livro *Microfísica do Poder*, o domínio do corpo e da consciência pelo capital, adquire efeitos de poder sobre a alma, a consciência e a idealidade do outro. “*Na verdade, nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder...*”. O corpo negro, portanto, está numa condição de submissão e repressão muito mais intensa a partir de um conjunto de disciplinas militares. Com o enraizamento do poder, as dificuldades de enfrentamento para se desprender dele, passa a ser para os Povos de Terreiros uma tarefa perigosa.

O Estado na sua incursão, passa a ter mecanismos destrutivos que influenciam uma sociedade inteira na contraposição a estes *corpus* coletivos, ressignificados através de territórios étnicos. Nesta encruzilhada, por um lado são estabelecidas práticas de poder absoluto sobre os sujeitos individuais e coletivos de direito, e por outro lado, os múltiplos e polissêmicos saberes.

2.1 A necropolítica do direito de consciência, crença e culto

Ogum vence a guerra porque luta com estratégia suas batalhas, essa “é a perspectiva do princípio dinâmico da combatividade para manter o direito” (Tomaz, 2022), quando o direito, como um “fenômeno complexo” (Almeida, 2021, p.133), também emerge da sociedade, do conflito entre necessidades e interesses, da gerência desse conflito, da combatividade de Ogum, o enfrentamento.

Entre as concepções do direito, destaco a que se refere a ele como “uma espécie de saber humano, uma modalidade de conhecimento, socialmente elaborada e dirigida a atender interesses daqueles indivíduos que detém o poder decisório nos agrupamentos” (Freire, 2017, p.3).



Figura 13- Representação de Orixá Ogum, créditos na imagem.

Ele mata sem vender o corpo de quem quer que seja
(Oriki de Ogum, Poli, 2019, p.84)

Nos versos desse oriki, Ogum assume o sentido civilizatório, que no corpo social africano delimitou regras de boa convivência, organizando a dinâmica da vida social e da base filosófica em África. Com a vinda de diversos povos africanos escravizados ao Brasil, a política de Ogum se perpetuou na resistência, demonstração de que nunca houve aceitação pacífica da subjugação pelo povo negro.

A combatividade permeia o que conhecemos hoje como Candomblé, enquanto tradição desse povo. A ferramenta do direito, nos ensina Ogum, é nossa estratégia, para vencer as formas de injustiça marcadas por um processo violento de opressão e escravização eurocêntrica.

O regime colonial, diz Mbembe (2014), instituiu a questão da raça como mecanismo do exercício de poder para impor comportamentos de segregação, práticas de dominação e morte, onde o negro foi colocado em situação de perigo e ameaça. É com essa herança maldita que se constrói o Candomblé no Sertão.

A razão de assim ser, podemos sem dúvida atribuí-la, maioritariamente, à lei da raça. Seria errôneo pensar que saímos definitivamente deste regime, do qual o comércio negreiro e, depois, a colônia de plantação ou simplesmente de exploração foram o panorama originário (Mbembe, 2014, p. 31).

É esse panorama originário que, baseado na “marcação da diferença racial”³⁰, tem a pessoa branca como principal referência, e coloca a pessoa negra e sua cosmologia num lugar de tudo que é negativo e inferior. O regime da lei da raça, operou primeiro, segundo Almeida (2021), a partir da biologia, depois, do contexto étnico-cultural, e a partir do século XX passou a ser compreendida (a raça) pela antropologia como uma característica política, utilizada pela branquitude³¹ para a opressão, o genocídio e a “naturalização das desigualdades”, mesmo após a abolição.

Não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia, das relações cotidianas. (Almeida, 2021, p.34)

Nessa condição, o racismo opera na vida cotidiana de modo estrutural, nas relações de poder, políticas, econômicas, sociais, dentro e através das instituições e dos sujeitos, “*se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica*” (Almeida, 2021, p.50).

³⁰ Termo usado por Stuart Hall para falar da racialização da representação.

³¹ A branquitude pode ser definida, segundo Silvio de Almeida (2021, p.75), como “uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso de recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade”.

Isso quer dizer que o direito e o sistema jurídico, enquanto estrutura e parte da estrutura social, tem forte caráter racista. Nessa estrutura, *“a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”* (Mbembe, 2018, p.18).

Nessa forma de poder, segundo Mbembe (2014), a lei se dava através da força, de modo que sob a justificativa da evangelização e do livre comércio, se fez a escravização, com roubo e morte. *“Por outras palavras [...] se existe direito ou se existe justiça [...], só pode ser o direito ‘levado e transplantado pelos conquistadores europeus, quer pela sua missão cristã’ quer por ‘uma administração concebida no sentido europeu”* (Mbembe, 2014, p. 108).

O direito é, portanto, neste caso, uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da Humanidade enquanto estiver dividida entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos. Só a raça de conquistadores é legítima para ter qualidade humana. A qualidade do ser humano não pode ser dada como conjunto a todos e, ainda que o fosse, não aboliria as diferenças. (Mbembe, 2014, p. 111)

A política de morte de Mbembe permite explicar as raízes da violência e seletividade que desde a escravização nos moldou enquanto sociedade. O racismo é base fundante da necropolítica que se estabelece no Brasil, e opera junto com a hegemonia das religiões cristãs, o direito à liberdade religiosa dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro desde o princípio. Tanto é que o primeiro expoente disso é o direito à crença, instituído pelo decreto n. 119-A de 1890.

A norma consagrou a liberdade de culto, a não intervenção do Estado em matéria religiosa e outras questões pertinentes à Igreja Católica. Essa medida é o *start* do caminho, até hoje, infundável do direito e Estado brasileiros, pela prática da laicidade, que por sua vez ensejará em outros direitos, e ao que me interessa um exame mais profundo naqueles em vigor no período de estabelecimento do Candomblé de Mãe Neta, seus primeiros dez anos (78 - 88).

Ainda sobre o decreto, tinha mais a ver com o desejo do Estado em romper com a Igreja Católica, separando um do outro, que com o interesse em garantir a crença e o

culto. A religião católica no regime colonial, também serviu para a manutenção do poder e dos interesses da branquitude, tanto é que essa divisão provocou nos altos cargos da Igreja a impressão de que, “*o decreto colocava a Igreja Católica no mesmo nível das seitas, das falsas religiões [...], como se fossem todas verdadeiras*” (Scampini, 1974, p.379).

A busca pela laicidade pode ter uma acepção atual de “*fenômeno sócio-jurídico que se mantém na direção da produção, promoção e preservação das liberdades - sobretudo a de consciência*” (Freire, 2017, p.116), àquele tempo, refletia o enfraquecimento da Igreja, e a necessidade de reforma política. O decreto não representou a neutralidade na esfera pública enquanto Estado laico, mas foi o primeiro passo para a construção do que conhecemos como direito à liberdade religiosa dentro da estrutura racializada dos direitos.

Numa análise legal, o período seguinte até 1978, não movimentou grandes mudanças no tratamento da fé e tradições do povo negro. A liberdade de crença atribuída pelo decreto, manteve-se nas Constituições seguintes (1891, 1934, 1937, 1946, 1967), limitadas a redação que oscilava em seus termos liberdade de crença ou culto, e a observância dos bons costumes. Na prática, o exercício religioso das tradições afro-brasileiras era perseguido por outras redações legais que buscavam criminalizar tudo que era de negro.

A exemplo disso, nesse longo período, a necropolítica atuou para suprimir direitos e subjugar o povo negro através de suas próprias expressões, como a capoeira, ou sob nomes diferentes e características semelhantes, como o espiritismo, a magia e o curandeirismo, comumente relacionados com as práticas de fé afro-brasileiras, ou ainda do resultado de uma política abolicionista como a vadiagem, todos criminalizados no Código Penal de 1890, vigente até a elaboração do novo código em 1940.

Não bastasse a violência racial que influenciou a elaboração das leis na sociedade brasileira desde o período colonial, no Brasil de 78, a ditadura militar também avançou aniquilando vidas. Esse ano marcou a revogação do Ato Institucional n 5 - AI5, um dos instrumentos legais mais terríveis da história brasileira, utilizado pelo Regime para

legitimar seus atos de exceção, característica que me remonta a Mbembe (2018), onde o poder utiliza do estado de exceção e da relação de inimizade para normatizar o direito de matar.

Dos dispositivos que tratavam da liberdade religiosa no Brasil quando da abertura do Centro Ogum Oledeji, a Constituição de 67 e a Emenda Constitucional n 1 de 1969, reconhecem a liberdade plena de consciência e de culto religioso como um direito e garantia individual, desde que estes cultos não contrariassem a “ordem pública e os bons costumes”.

Na dinâmica política do poder, os Povos de Terreiros sempre estiveram no lugar de um Outro, como uma ameaça ou perigo, o que justifica crer que nossas tradições desafiavam a ordem pública e os bons costumes.

Senhor de Irê, bebe sangue,
Tendo água em casa ele se lava com sangue.
(Oriki de Ogum, Poli, 2019, p.83)

Me resta provar o óbvio, tomada pela combatividade de Ogum, de maneira que afirmo ter sido a resistência uma das estratégias constantes de sobrevivência dos Povos de Terreiros, às variadas condições que lhes foram impostas e ofertadas no decorrer da história.

Por isso é que a formação do Candomblé e das religiões afro-brasileiras, foram forjadas por essa necessidade, manifestada de forma diversa, sobre o que afirma Parés (2020), em práticas de cura, ritos fúnebres, participação em irmandades católicas, Batuques, Calundus, desde o século XVII, constantemente criminalizadas, consolidando-se no início do séc. XIX, com estrutura mais próxima de culto do que conhecemos hoje.

Não é surpreendente, portanto, que as autoridades tivessem entendido as manifestações religiosas dos africanos como uma ameaça e um foco potencial de insurreição a ser controlado. As diversas políticas de repressão ou tolerância dessas reuniões, adotadas pelas elites brancas nas primeiras décadas do Oitocentos, encontram antecedentes no século XVIII (Parés, 2020, p 128-129).

Contra os Povos de Terreiros, apesar da liberdade religiosa do texto da lei, as políticas de perseguição eram articuladas, como bem traz Rosário (2019), entre setores como a polícia, jornais, as teorias médico-higienistas e a Igreja Católica. Tudo isso atuou para vigiar, criminalizar e punir, as práticas afro-brasileiras sob diferentes alegações, “*ao menor movimento simbólico, membros do culto, filhos e filhas de santo eram conduzidos às delegacias distritais a fim de prestarem conta sobre suas ações diárias*” (Rosário, 2019, p.146).

O maior período de produção de dados e pesquisa sobre essas violências data do Estado Novo (1937-1945), onde as variadas alegações que fechavam Terreiros e interrompiam ritualísticas, também prendiam Yalorixás, Babalorixás, adeptos, visitantes, dentro e fora de seus espaços sagrados, envolviam os ebós colocados em lugares públicos, problemas com clientes, som dos tambores, etc, e estavam nos jornais, em matérias com os mais grotescos adjetivos.

É desse período a criação da Delegacia de Jogos e Costumes (DJC) no Estado da Bahia, em 1938, que como narra em seu trabalho, *Corujebó*, o autor Vilson Caetano Júnior (2018), surge com o objetivo de tutelar as pessoas da Bahia no projeto de criar uma nova moral, nova referência de comportamentos dentro dos bons costumes, considerados civilizados, tudo parte do plano de modernidade iniciado na Era Vargas.

Sobre as “*práticas afro-brasileiras muito pouco ou quase nada se alterou. A Polícia de Costumes baseava-se mesmo no aparato repressivo do tempo da escravidão como se nada tivesse mudado*” (Júnior, 2018, p.19). Como parte dessa nova moral, coube à DJC também a função de fiscalizar as licenças a que eram os Candomblés obrigados a ter. Essa exigência durou 38 anos, tendo fim normativo após a publicação do Decreto-lei n. 25.095/76 do Estado da Bahia, quando os Terreiros foram desobrigados a obter licença junto às autoridades policiais.



Figura 14- Reportagem do Jornal baiano, A Tarde, Edição de 16 de janeiro de 1976.

De que modo as religiões afro-brasileiras se encaixariam bem na ideia de moral e bons costumes de um país que ao longo de sua história desenvolveu estratégias, inclusive legais, para ceifar a vida do povo negro e suas tradições. As incursões do Estado e da sociedade contra as tradições afro-brasileiras serviram às figuras de representação construídas sobre o povo negro, para subjugar-los, “estabeleceram um regime de verdade sobre o Outro, ao nomeá-lo como bárbaro, demoníaco, selvagem, tirano, já que não é cristão, branco [...] e nem ‘civilizado’” (Oliveira, 2015, p.63).

A essa altura, mesmo com o fim da obrigatoriedade de licença para os Candomblés, o plano de uma nova moral já havia fortalecido a representação negativa sobre os Terreiros, aliado ao Código Penal de 1942. Seu fim ainda no período de ditadura foi manuseado por lideranças de Terreiro na Bahia, com uma aproximação política estratégica, como tentativa de garantir alguma proteção e continuidade dos cultos em face a essa carga de perseguição, inclusive passando a inserir figuras públicas e políticas em seus Candomblés.

“Na ditadura, há uma ação de lideranças religiosas como a mãe Olga do Alaketu, Joãozinho da Goméia, que dialogaram. Onde houve uma relação mais explícita, que aí ela condecora ele como obá de xangô no Cantois, é a Mãe Menininha com Antônio Carlos Magalhães (ACM). Isso é durante a ditadura”, conta. (Borges, 2022, almapreta.com)

Junto ao movimento de diálogo e combatividade com figuras políticas dos Povos de Terreiros, a ditadura entrou num longo processo, que durou anos em direção ao seu fim. Aos poucos as forças políticas foram se reorganizando, o país voltou a experimentar uma abertura política através da autorreforma, da restauração democrática, que só se consolidou com as eleições de 89 (Ritcher; Farias, 2019). No campo das leis, essa reabertura vai ensejar a elaboração de uma nova Constituição, promulgada em 1988, marco temporal final desta pesquisa.

A Constituição Federal de 88, representou uma grande mudança na forma de se pensar o direito à liberdade religiosa brasileiro, mantendo o caráter de inviolabilidade, de direito fundamental, mas retirando a condição da moral e dos bons costumes, para dar espaço para a proteção aos locais de culto e suas liturgias. Para os Povos de Terreiros, a nova Constituição trouxe outras proteções legais que consagram as tradições afro-brasileiras como fundantes do nosso país.

O enredo da perseguição mostra a reconfiguração do poder da morte, que se utilizou do poder das leis para atuar, mas não se extinguiu com a mudança delas. De 78 a 88 a liberdade religiosa ganhou força no ordenamento, mas os Povos de Terreiros não deixaram de ser alvo de incursões, sobre o que me conta Mãe Neta no capítulo seguinte.

Por outro lado, o Código Penal permaneceu com a categorização do crime de curandeirismo, que remonta do período pós-abolicionista, e alimenta de racismo as interações com as tradições afro-brasileiras. Percebo que o poder e a raça baseiam as tecnologias de morte presentes ao longo dessa análise, utilizados para manter a soberania, delimitar territórios e criar uma ideia do Outro selvagem, que pode ser morto (Mbembe, 2018). Contra o conservadorismo da necropolítica, a cosmopolítica de Ogum é subversiva, é dela a epistemologia necessária para fazer viver as vidas-

em-morte e tradições negras que o Estado, as políticas, polícias e indivíduos querem aniquilar.

Isso porque a epistemologia de Ogum traz valores civilizatórios tradicionais que remontam de antes desses criados para dizimar o diferente. Assim como a epistemologia de Exu recupera as origens ancestrais, a autocompreensão e a diversidade da encruzilhada (Nogueira, 2020), a de Ogum o faz pelos caminhos e estradas que possibilitam chegar às estratégias de enfrentamento, adotadas na trajetória dos Povos de Terreiros para sobreviver a esses tempos.

A episteme preta não é excludente, não quer dizimar o outro, não quer ou não precisa invalidar a alteridade para edificar a existência de sentidos novos, diversos e diferentes.

[...]

Ao contrário dos sentidos produzidos pelas tradições hegemônicas com verdades únicas e absolutas, as verdades exuísticas são múltiplas e necessariamente diversas. Porque, mais uma vez, emergem do centro da encruzilhada que aponta para múltiplos caminhos nos quais estão as verdades de uma epistemologia dos afrosentidos. (Nogueira, 2020, p.128)

Como tradição do povo negro, a cosmopolítica de Ogum, retoma os saberes ancestrais para manejar o direito, de modo que não continue atingindo de morte as tradições afro-brasileiras. A garantia da lei deve ser exigida com a habilidade da *agadá* de Ogum, que torna possível prosseguir, como o fluxo da vida. É de raça que se faz a necropolítica, e por isso a liberdade religiosa nunca foi suficiente para proteger nossas tradições.

O direito à liberdade religiosa sempre será uma questão de cor, de raça. Que, diz Nogueira (2020), diante das instituições que querem ter o controle dos corpos para seu poder, a epistemologia preta da liberdade, da cura, do caráter, do respeito, da inclusão e da expansão, será ameaçadora, mas a ética ancestral de nossas Comunidades, encontrará caminho para combater essas instituições, com a ferramenta do direito, pois a *“água sempre descobre um meio”*³².

³² Provérbio Africano.

2.2 O parêntese dos direitos da criança



Figura 15- Netos e filhos da Yalorixá Mãe Neta, Centro Ogum Odejeji (Arquivo do Centro Ogum Odejeji).

A partir da análise sobre a infância realizada no capítulo anterior, teço este novo parêntese, para uma análise sobre os direitos da criança³³. Interessa saber como estão inseridos os direitos das crianças de Terreiro, diante dos aspectos que envolvem a necropolítica dos direitos de crença e culto que violentaram os Povos de Terreiros.

³³Utilizo um termo atual, “criança”, para me referir a crianças e adolescentes, pois a Convenção Sobre os Direitos da Criança, de 1990, que inspirou a criação do Estatuto da Criança e do Adolescente no Brasil, que por sua vez foi a lei que substituiu o Código de Menores diz que, “considera-se como criança todo ser humano com menos de dezoito anos de idade” (Brasil, 1990).

O caminho da criança de Terreiro de 1978 não começa em si, o caminho é sempre anterior, advém de uma ancestralidade. O caminho, neste caso, começa pela criança africana escravizada e do sentimento de infância no Brasil, assombrados pelo mesmo desejo de vida e liberdade.

Em tudo que a escravização e o reflexo de morte nas questões raciais para o povo preto, não deixou escapar suas crianças. Interseccionadas pelo gênero, as crianças escravizadas no Regime Colonial, morriam nas viagens a caminho daqui, ou quando chegavam, eram exploradas como força de trabalho mesmo diante da limitação de suas idades (Marino, 2013).

Das tecnologias de morte para as crianças, estavam o aborto, abandono familiar, morte devido a condições precárias, crianças menores consideradas expensivas e por isso excluídas, em geral, poucas chegavam à idade adulta.

Em combatividade a essas políticas, as tecnologias de vida podiam ser vistas nos quilombos, com maior número de nascimentos e menor número de mortes prematuras (Marino, 2013). O Regime exercia seu poder sentenciando as crianças negras de morte. Estar entre os seus era chance de vida.

A ausência de infância era cruel, pois aos cativos, apenas trato servil. Tal situação também se repercutia aos nascidos, caso sobrevivessem, poderiam ficar aos cuidados da mãe ou ser vendido pelo senhor de escravos para trabalhar em outra fazenda ou casa. [...]
A orfandade não era uma preocupação dos senhores de escravos, pois logo que conseguia executar algumas atividades, as crianças eram obrigadas ao trabalho. As taxas de mortalidade infantil, eram altas devido à ausência no tratamento de doenças. [...]
Crianças vindas do continente africano não tinham um tratamento diferente, enquanto os povos da terra eram tratados com indiferença, descaso, as africanas eram totalmente desassistidas.
A separação de famílias escravas era constante, os nascidos geralmente eram vendidos, existindo poucos casos de nascidos que permaneceram no mesmo local junto a suas famílias. (Linhares, 2016, p.34)

Os quilombos, semelhantes aos Povos de Terreiros, foram resistência do povo negro, lá aglutinavam à condição da criança e da infância o mesmo sentido de vida. Essas estratégias criavam redes de sobrevivência e cuidado, de onde contavam com a figura

do apadrinhamento como condição de manterem-se próximos em face da separação das famílias. A questão familiar desse período é até hoje vivenciada nas tradições afro-brasileiras, que reconstituíram a família através da comunidade de axé, a exemplo dos Pais e Mães de Santo³⁴.

Das maneiras de matar as crianças negras em condições escravas, e em outras condições também, o abandono tornou-se um problema de saúde pública e controle social para o Estado, que para lidar com a questão instalou a Roda dos Expostos, um dispositivo onde era possível colocar o bebê que alguém necessitasse abandonar, para que essas crianças não ficassem em lixeiros, ruas, etc (Henick; Faria, 2015).

Esse mecanismo não foi suficiente para dar conta dos problemas que vinham de diferentes ordens, como saúde e habitação, intensificados pelo desordenado processo de urbanização. O fim da Roda dos Expostos e a decretação da Lei do Ventre Livre, n. 2040/71, contribuíram para que mais crianças continuassem sendo abandonadas e permanecessem nas ruas, vistas como marginais e vadios.

A adultização da criança no mundo, e a objetificação da criança negra no Brasil, por muito tempo, desresponsabilizou o Estado de sua tutela. A criança negra só tomou a atenção do Poder Público aqui quando se tornou um problema social, atingindo pessoas brancas.

O desenvolvimento da criança e da infância mundialmente trouxe a construção de novos saberes e a escolarização desses sujeitos, mas essa iniciativa se destinava às crianças brancas e de boas condições financeiras (Qvortrup, 2015).

Uma nova arquitetura da infância havia surgido como resultado de um rearranjo de seus parâmetros de desenvolvimento, incluindo novas atitudes e novos discursos, os quais, em seu conjunto, conferiram um novo papel e status à criança dentro da família e da sociedade. [...] houve uma transformação do trabalho infantil clássico em novas obrigações, ou seja, no trabalho escolar, que, no entanto, não era considerado trabalho, mas sim uma preparação para o futuro.
[...]

³⁴ A Comunidade de Terreiro é chamada de Família de Santo, e cada integrante, por sua vez, será parte dessa estrutura, como irmão, avó, tia, etc, envolvendo até relações entre Comunidades.

Essas crianças que não gostavam da disciplina escolar ou que ainda necessitavam cuidar de si próprias em contextos pobres e adversos, não eram uma espécie de novidade, mas seu número foi maciçamente ampliado. (Qvortrup, 2015, p.15-16).

A luta pelos corpos e atividades das crianças não incluiu infâncias negras, para as quais se destinava viver pelas ruas, em situação de pobreza, abandono e criminalidade. A essas crianças, a lei brasileira decretou políticas de criminalização e encarceramento, com marcadores de raça bem definidos, a que se condicionaram a proteção e aplicação da lei.

Esses marcadores subordinaram as infâncias, se interseccionando na construção dos direitos da criança no Brasil, são múltiplos e interagem entre si. *“A interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de [...] eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento”* (Crenshaw, 2002, p.177).

É dessa subjugação que surge a categoria "menor", como a primeira forma de tutela da criança pelo Estado. A expressão menor nasceu da categoria jurídica e da necessidade de lidar com os elevados índices de criminalidade nos centros urbanos.

A criança negra estava no centro dessa necessidade, não só pelo abandono que as colocava em situação de vulnerabilidade, mas também pela crença, segundo Linhares (2016), de que na infância estaria a origem do problema dessa criminalidade. À expressão teve um valor atribuído de incapacidade ou inferioridade, de pobreza e periculosidade, que necessitavam de castigos e punições (Marino, 2013).

Com a pretensão de resolver a criminalidade, o Código do Império do Brasil de 1830, tratou da questão do menor, penalizando de acordo com a idade e o discernimento. Menores de 14 anos iriam para as casas de correção se provado que tinham discernimento do crime, os maiores dessa idade eram punidos como os adultos, mas com atenuantes, não havia distinção de gênero. Por sua vez, as crianças escravizadas eram punidas por seus senhores, que também podiam ser punidos caso elas cometessem delitos.

A primeira norma sobre a proteção do menor foi de 1862, quando da aprovação da lei de autoria do senador Silveira da Mota, sobre a proibição da venda de escravos em que se separasse o filho do pai e o marido da esposa. Em 1831 foi proibido o tráfico de escravos para o Brasil (Lei Antitráfico), sendo a lei de Eusébio de Queiroz, de 1850, uma reafirmação daquela. Já em 1871 foi aprovada a Lei do Ventre Livre (ou Lei Rio Branco) que versava sobre a liberdade de filhos nascidos de mães escravas. Os “novos livres” ou “rios brancos” passaram a compor uma nova categoria de menores. Desse modo, a lei criou novas categorias de crianças: os menores criminosos e os “rios brancos” que, somados aos menores órfãos e abandonados, fez com que fosse necessário criar instituições de acolhimento, como as casas de correção, orfanatos e abrigos (Marino, 2013, p. 64).

Ainda, segundo Marino (2013, p. 64) às crianças negras estavam submetidas ao controle da Igreja Católica que foi a primeira instituição a prestar assistência aos menores no Brasil e o Estado através das “associações civis, instituições da Coroa, os chamados homens de “bom coração” e as famílias ricas”. Que a pretexto da filantropia e da caridade, mantinham as crianças em situação de escravizados.

O segundo Código Penal (Código Penal dos Estados Unidos do Brasil) de 1890, adveio na República sob o lema positivista: “Ordem e Progresso”. O decreto afirmava que não eram considerados criminosos menores de nove anos de idade, nem os menores entre nove e 14 anos que tivessem atuado sem discernimento. Caso houvesse agido com discernimento, ao menor “desviante” era designada a reclusão em estabelecimento disciplinar, nos moldes do Código Criminal do Império de 1830. (Marino, 2013, p.64-65)

Reflico que a criança, assim como os Povos de Terreiros, chega para o direito no exercício da soberania do Estado, que para garantir seu poder deve gerenciar o avanço desenfreado, a abolição e outros conflitos, e o faz através do terror, a partir da elaboração de um Outro, que representa perigo. Assim a categoria de minoridade foi constituída a partir da raça, classe, periculosidade e capacidade/compreensão (tudo isso forma o Outro), que justificava a necessidade de vigilância e punição (o terror).

O cenário a esse respeito se atualizou na transição do séc. XIX para o XX, renovando os votos de criminalização, onde o trabalho forçado era o principal instrumento de correção, a industrialização do país reforçava a utilização de crianças e adolescentes como mão de obra barata, a infância negra, pobre, abandonada ou infratora, na

categoria jurídica de menor, deu significado ao critério de idade e responsabilidade penal (Marino, 2013).

Com a influência do modelo de proteção do Estado, dos discursos higienistas e jurídicos e de movimentos internacionais (como o Primeiro Congresso Internacional de Tribunais de Menores, realizado em 1922, em Paris), em 1923 foi criado o primeiro juizado de menores no Brasil (Juízo Privativo de Menores, no Rio de Janeiro). No mesmo ano, foi aprovado o Regulamento da Assistência e Proteção aos Menores Abandonados e Delinquentes. Posteriormente, no ano de 1927, criou-se o primeiro Código de Menores do Brasil (Código Mello Mattos) que regulamentou as formas de assistência e proteção do menor (Marino, 2013, p.68).

O primeiro Código de Menores institucionalizou medidas que já eram adotadas pelo Poder Público, responsável pelas crianças abandonadas ou desassistidas por suas famílias. A lei agora propunha assistência e reeducação dos menores, com mudanças nas idades e penas. A família figurou como causa da incidência da criança nesse sistema penal, até que intelectuais da época se atentassem para os aspectos pertinentes à estrutura social (Marino, 2013).

Em 1959 a Declaração dos Direitos da Criança provocou no Brasil a necessidade de revisão no Código de Menores e no Serviço de Atendimento ao Menor - SAM, que foram considerados arbitrários e violentos.

Essa revisão deu início a proposta de criação da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor - FUNABEM, concretizada em 1964, que criava a Política Nacional do Bem-Estar do Menor, durante a ditadura militar. De uma vez por todas o Estado tomava para si a responsabilidade da criança negra e pobre, afastando-a do convívio familiar.

Sob a tutela do Estado, os pais perderam seu lugar de poderio e tornaram-se alvo de uma política coercitiva que os incapacitava. Ao mesmo tempo, a política de segurança assumia para si a responsabilidade pelos filhos da nação, mas que, entretanto, recaía sobre os filhos de famílias pobres.

[...]

Situada no auge da ditadura militar e do fortalecimento do Estado capitalista no Brasil, encontrava-se de acordo com a Doutrina de Segurança Nacional que tinha por objetivo “combater as influências comunistas e ‘subversivas’ que poderiam pôr o regime capitalista em perigo” (COIMBRA, MATOS & TORRALBA, 2002: 177). Tratava-se de

reprimir o chamado “inimigo interno” representado não somente pelos espíritos comunistas e “subversivos”, mas por todos aqueles que se encontrassem fora do modelo hegemônico da ordem vigente, de modo a preservar o “bem comum” nacional. Nesse contexto, os menores abandonados e órfãos e as famílias pobres, estritamente, continuaram a representar riscos à segurança e à ordem pública da nação (Marino, 2013, p.70).

Muitos retrocessos legais envolvendo a criança foram vivenciados nessa época. O segundo Código de Menores foi promulgado em 79, pouco influenciado pelos movimentos internacionais, trazia o menor em situação irregular, “*abandonados (material, intelectual e juridicamente), vítimas (de maus-tratos, perigo moral, desassistência e exploração) e infratores (ou inadaptados)*” (Marino, 2013, p.71).

A essa altura, internacionalmente, o direito propunha tratamento diferenciado às crianças e adolescentes, que necessitavam de cuidado especial em decorrência de sua “imaturidade física e mental”.

As legislações intervencionistas do Brasil, tinham como foco os corpos e a vida de crianças de famílias pobres, que no contexto histórico do país, eram em sua maioria negras, e que foram encarceradas e afastadas daqueles com quem mantinham laços afetivos, numa proposta que dizia ser a esperança de futuro e bem estar para suas vidas. Dentro dessas instituições, deveriam obedecer a rotina imposta e controlada pelo governo. Sobre isso Brites e Nunes (2015, p.53) argumentam que:

Meninos e meninas, de todas as faixas etárias, eram afastados de suas famílias por serem classificados como vivendo em condições perigosas (ficavam o dia sozinhos em casa; muitos conviviam e brincavam, e outros viviam nas ruas; não frequentavam a escola regular; trabalhavam em tenra idade; eventualmente, alguns cometiam infrações penais) sob um “risco” de se transformar numa pessoa “antissocial”, ou já vivendo de modo “antissocial”.

O “problema do menor”, como era designada a condição de vida de milhares de crianças e adolescentes pobres, foi alçado a uma dimensão “assustadora” nas décadas de 1970 e 1980. A partir de uma verdadeira invenção estatística: “segundo dados oficiais da FUNABEM”, havia no período um total de “36 milhões de menores carentes existentes”, numa população infanto-juvenil, entre 0 e 19 anos, de 49 milhões de pessoas. Ou seja, a cada 10 meninos e meninas, cerca de 7 viveriam, nos parâmetros da classificação oficial, em condição de “risco”, necessitando, de acordo com a ideologia do “problema do menor”, receber a proteção “salvadora” do Estado autoritário direcionada a seus pequenos cidadãos “problemáticos”. O

alarma social a respeito do “problema do menor” foi sendo patrocinado ardilosamente pelo Governo militar e pela elite econômica, através da mídia, transformando as crianças e os adolescentes pobres em problema social, os quais deveriam ser vigiados, retirados de circulação e, em muitas situações, eliminados fisicamente através de assassinatos, mortes essas que quando não eram realizadas por agentes públicos, era tolerada pelo Estado.

Percorri esse caminho para dar cor às crianças e dizer que, quando o Brasil começou a olhá-las como um ser diferente do adulto, essas crianças eram negras, e o Brasil as viu como criminosas.

A luta por seus direitos foi a luta da comunidade, pois só pôde ser feita nas insurgências do povo negro. Surgirá uma nova perspectiva sobre a infância, entre os séculos XIX e XX, uma fase de proteção reconhecida pela lei, inseridas na nova Constituição, de 1988.

Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (BRASIL, 1988).

Conhecida como Constituição Cidadã, a Constituição de 88 reconheceu a criança e o adolescente como sujeitos de direito, que devem ser garantidos pelo Estado, família e sociedade, essa concepção é decorrente da Declaração Universal dos Direitos da Criança, de 1959.

Isso quer dizer que o cenário da liberdade religiosa só aparece em 1988, quando crianças e adolescentes devem ser tratados pela lei, Estado, família e sociedade como sujeitos capazes, que dentro de sua condição própria de desenvolvimento, podem e sabem escolher sua religião.

De 78 a 88, o direito à liberdade religiosa da criança e do adolescente de Terreiro foi promovido por sua comunidade, em que pese não haver determinação legal para

garantir esse direito e proteção, pelo contrário, o que havia era criminalização das crianças pretas e pobres.

Há um provérbio africano que diz, "é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança", reafirmando a cosmopolítica de Ogum, que com sua epistemologia preta ensina a comunidade os caminhos para um bom combate, e levanta uma aldeia inteira para a luta desses direitos.

Para as crianças de Terreiro, que são atingidas pelo racismo estrutural das instituições e sociedade brasileira, a Constituição de 88 é um instrumento importante para o combate à necropolítica. A ética ancestral das religiões de matriz africana, trazem consigo o saber necessário para preservação desses sujeitos, compreendendo suas fragilidades e garantindo sua proteção através das regras da própria tradição (Odônilé, 2019). É da combatividade dessa epistemologia que ensinamos nossas crianças a serem o que a lei lhes garantiu, livres para crer.

CAPÍTULO III

A COSMOPOLÍTICA DE OGUM



Figura 16- Ogum da Yalorixá Oledoji, Centro Ogum Oledoji de Mãe Neta (Fotografia: Alzeni Tomáz).

A noção de cosmopolítica no caso concreto que dispõe esse trabalho, passa pela coexistência de práticas diferentes que a tradição política ocidental desclassifica. No livro de Anjos, intitulado “No Território da Linha Cruzada” (2006), o autor demonstra como a religião afro-brasileira e a política se imbricam em práticas cosmopolíticas. Ao estabelecer uma territorialização candomblecista, o corpo negro é marcado por circunstâncias adversas num contexto de necropolítica.

Para os Povos de Terreiros, nenhum momento de sua ritualística está fora do cotidiano da vida concreta, agrega um modo de vida, que exige estratégias de reivindicação social e ações políticas. São percursos diversos, cruzamentos e transformações, marcados por inseguranças e perseguições, mas, que atua num âmbito cosmopolítico de individualizações, coletividades, composições, multiplicidades de diferenças que são alargados por uma ontologia de Orixá (Ramos, 2017).

Para Martins (2021) o princípio base da energia vital, reterritorializa a ancestralidade nos sistemas religiosos, na ritualística, no fazer, nos movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão, e contenção, sincronia e instâncias compostas por passado, presente e futuro. É a força vital alastrada pela ancestralidade disposta a resistir e co-existir.

A ontologia ancestral vivenciada pelos Povos de Terreiros, fundamenta uma concepção pelos quais coabita uma complexidade temporal, por entre o imediatismo, as proximidades e o agora territorial, as pessoas são conscientes de sua existência e se projetam para todos os lados (passado, presente, futuro). Como uma força vital ancestral do circuito das divindades, natureza cósmica, pensamento ecológico que sustentam a ideia de manutenção sistêmica da existência de terreiro. O tempo existir, ultrapassa qualquer adversidade na força dessa ancestralidade.

Acontece que as formas organizativas afrodescendentes, para Martins (2021), significam a expressão essencialista da tradição, no qual os valores estéticos são também valores éticos, nos quais os padrões, formas, convenções e estilizações são visões substanciais do modo de viver, orientados por esta ancestralidade. A ação contígua da divindade perpassa a cultura e a sociedade. Os cantares, as danças, as rezas, os batuques, as giras para os Povos de Terreiros, são arcaibouços de estéticas, não no sentido de acessório, mas, como dimensão ancestral de histórias, *oriki*, pensamentos, ensinamentos, aprendizagens, segredos, ciência, fazer.

Ao cunhar estes valores éticos, o Povo de Terreiro, agrega uma práxis da liberdade ontológica do fazer, cujas tradições, revelam e qualificam culturas negras e bens culturais como energia vital. Porém, no Ocidente, o triunfo econômico do biopoder, da necropolítica, *“possibilitou um rompimento terrível entre a vida e a arte”* (Martins 71, 2021).

Nessa perspectiva, diz Martins, o pensamento e a cosmo percepção africanos que formam uma ética social, comunitária, são condicionantes da existência humana que busca o equilíbrio, mas, são atingidos brutalmente por inúmeras violências. A resposta a esta investida histórica de violência, é a resistência fundante de uma territorialidade de terreiro, capaz de ressignificar de diferentes formas o combate às forças da necropolítica.

O valor civilizatório da tradição dos Orixás é marcado pelo combate e resistência, materializado na territorialidade de terreiro. Gomes & Oliveira (2019, p. 29), chamam isso de *“civilização afrocentrada”*, mas, que ao modo de ver dos autores, possui uma problematização que acontece na medida que o Povo de Terreiro adota o termo *“religião”*, em detrimento do termo *“civilização”*, porque cria-se assim, uma fragmentação das esferas tradicionais no Ocidente, que interessa a um tipo de cristianismo e a mão dura de um Estado necropolítico, que oprime, silencia e mata outros modos de ser. O termo *“civilização”* é completude da ancestralidade e do modo de existir que dá sentido a tudo.

3.1 O combate de Ogum

A cosmopolítica afro-brasileira considera a ciência da tradição de terreiro um fazer político, que por assim ser, produz um mundo com dinâmicas próprias, em que o Orixá é voz ativa nas tomadas de decisões e organização de seu povo. Isso porque, desde África, os valores civilizatórios que fundam as organizações de Terreiros na diáspora, organizam perante a natureza e a sociedade, um universo de dimensões sagradas (Luz, 2018).

No Candomblé, acreditamos que temos Orixá desde o nascimento e estreitamos essa relação através da iniciação no Terreiro. Um iniciado para Orixá sempre viverá uma relação dialética entre o mundo material e imaterial, que constituem a existência. A harmonia dessa relação está numa vida próspera, através da realização de ebó, iniciação, consultas oraculares ao jogo de búzios e compreensão do *odu* pessoal.

No *odu* está o sentido do caminho individual, do destino, no qual a força vital se irradia na criação como princípio da universalidade. Essa força vital é uma potência, que se materializa nas mais ordinárias relações do cotidiano e nas organizações político-sociais (Martins, 2021).

Para cumprir o destino, nos iniciamos em Orixá. Nosso Orixá de cabeça, trará ao longo de toda a vida, determinações para restituir o Axé, restaurar a harmonia e prosseguir cumprindo nosso *odu*. É o que se vê quando Ogum dá caminho para que Mãe Neta tivesse como seu padrinho, o Policial Militar Ozório, que buscou estabelecer boas relações com a polícia em Paulo Afonso. Orixá estava também garantindo um caminho de respeito para sua filha e seu povo, dominando seu inimigo para apaziguá-lo.

Portanto o padrinho escolhido foi quem se ofereceu para vir na comitiva que trouxe Mãe Neta iniciada de Aracajú, e procurar a polícia militar em Paulo Afonso, seguindo os moldes do rito que havia sido instituído pelo Estado da Bahia, através da criação da Delegacia de Jogos e Costumes, em 1938, e tornava obrigatório autorização e pagamento de taxa para as tradições religiosas afro-brasileiras, mas que desde de 1976 não estava mais em vigor.

Ainda assim, me confirma Cabo Ferreira (2022), sobre quem menciono adiante, ao contar que Cabo Lourival, também presente nas narrativas de Mãe Neta, era o responsável em recolher o tributo e fiscalizar a execução das ritualísticas nos Terreiros de Candomblé em Paulo Afonso, ainda que não houvesse mais uma obrigatoriedade legal de que as comunidades o fizessem.

Essa contradição tem a ver com o contexto histórico de surgimento da polícia, que também se faz das políticas de morte tratadas no capítulo anterior. Em combate a isso, percebo que a atuação de Ogum, tem a presença da polícia como um elemento

chave da trajetória de abertura do Centro Ogum Oledjei de Mãe Neta, e durante seus dez primeiros anos. Seja pela escolha do padrinho, seja pelo ímpeto que ele teve de estabelecer na relação com a polícia em Paulo Afonso.

Sobre o Ogum, trago aqui uma inferência de Gomes & Oliveira (2019, p. 35) que fala do Dossiê “*Guerra santa fabricada*” que se encontra em poder da Yalorixá Palmira de Iansã no qual trata do assentamento de Ogum, diz o dossiê, segundo os autores que, a composição do assentamento é representativa para a Tradição dos Orixás e oferece três significados: O Ogum como o ser guardião do Axé, é o Senhor que nos protege; que Ogum é uma vigilância constante de seus caminhos; que o Ogum possui o ferro, símbolo de resistência. Nessa confluência, os três princípios de Ogum residem na proteção, na abertura de caminhos (livre de opressão) e na resistência.

Historicamente, a colonização do Brasil foi um fator constitutivo da polícia, na medida em que esta surge para proteger a colônia de invasores externos e revoltas internas, por isso, desde o princípio foi construída sob a égide da força. Ao longo do tempo, sua organização institucional se tornou mais complexa, mas não menos contraditória, sempre exercendo um papel de controle social (Araújo, 2020).

Em 1866, o Decreto n 3598 separou a polícia em dois corpos, Corpo Militar e Corpo Civil, mais tarde outra mudança renomeou os Corpos em polícia da patrulha e polícia judiciária, resultando posteriormente na configuração que conhecemos hoje: Polícia Militar, a quem cabe o policiamento das ruas e Polícia Civil, responsável por investigar crimes.

Na Bahia, depois de 1930, a Polícia ficou encarregada de tutelar as pessoas, em prol de certo desenvolvimento, se utilizando do aparato repressivo policial, para promover novos comportamentos, mais “civilizados”, onde condutas contrárias a eles eram tratadas como crimes ou delitos. Isso ensejou o surgimento da Polícia de Costumes, a DJC, que combatia a população de hábitos que contrastavam com o idealizado (Júnior, 2018), dentre os quais estavam as práticas das tradições afro-brasileiras.

Enquanto se intensificava e legalizava a atuação da polícia na perseguição aos Terreiros, a cidade de Paulo Afonso dava os primeiros passos para sua formação

emancipatória. Portanto, é nesse contexto de marginalização, que se insere a presença do Centro Ogum Oledeji, no qual se encontra a cosmopolítica de Ogum e seus combates.

O que se tornou lugar sagrado dos Orixá, surgiu enquanto cidade com a criação da primeira Usina Hidrelétrica da CHESF³⁵ em 1955, na região do São Francisco da Bahia, nas águas da Cachoeira de Paulo Afonso. Aqui havia um pequeno povoado, chamado Forquilha, pertencente ao município de Glória-BA, que absorveu as centenas de pessoas que aparecem atraídas pelas obras (Oliveira, 2017).

A região teve em seu povoamento influência das penetrações pelo Sertão incentivadas pelas Sesmarias, por volta do séc. XVII, que ao chegar aqui encontraram indígenas Mariquitas e Pancarus, aos quais se misturaram os negros escravizados, deixados para tomar conta dessas terras, e os padres católicos, que compunham as missões (Oliveira, 2017). Portanto é desses saberes tradicionais afro-indígenas e cristãos que se enredam a formação da cidade, semelhante a do país.

Nesse mote juntou-se a massa de trabalhadores da CHESF. A empresa tratou de construir um acampamento delimitado por cercas, posteriormente por muro, e ergueu habitações comerciais, educacionais, de lazer e de culto religioso cristão, com objetivo de dar condições de vida aos seus trabalhadores e famílias, visto o longo período na instalação da Usina. Separados pela cerca-muro, do outro lado ficou Forquilha, que se tornou conhecida por Vila Poty, em menção aos sacos de cimento Poty, vazios, descartados pela CHESF e utilizados pelos moradores do local para cobertura de suas casas (Oliveira, 2014).

Ao contrário da cidade CHESF, o acampamento, a Vila Poty não contava com qualquer estrutura. Nessa conjuntura de desigualdade, o aumento populacional e os grandes contrastes ao longo dos anos, promoveram a reivindicação pela emancipação do distrito de Paulo Afonso, alcançada em 1958. Não foi o fim das desigualdades, enquanto as Usinas eram construídas, entre 1948 e 1979, a cidade usufruiu de certo crescimento, e buscou diminuir as distâncias sociais entre trabalhadores da CHESF e

³⁵ Companhia Hidrelétrica do São Francisco

moradores da Vila Poty, mas após esse período a cidade passou a ter poucos recursos e as diferenças se cristalizaram (Oliveira, 2017).



Figura 17- Cerca que dividia o acampamento da CHESF e a Vila Poty (Fotografia: Jackson Cisino. Fonte: Oliveira, 2017, p.128).

É dentro dessa estrutura de marginalização que a Companhia Hidrelétrica fundou em 78-79 a Vila Poty, onde se estabeleceu o Candomblé de Mãe Neta. Mesmo nesse contexto de exclusão que poderia inspirar certa cooperação entre a vizinhança e o Terreiro, a construção do Centro Ogum foi alvo de perseguição dos vizinhos, que ficaram horrorizados com a possibilidade de um Candomblé nas adjacências, como falei no capítulo I.

O que explica essa reação da comunidade é o reflexo da catequização deste território, que apesar de contar com a forte presença de indígenas e negros escravizados, desde o princípio, foi alvo das políticas de controle do Estado e da igreja católica, como as Sesmarias ou a construção de uma igreja simultaneamente às obras da primeira Usina (Oliveira, 2014), entre outras, que construíram ao longo dos anos forte intolerância e perseguição as outras formas de tradições e modelos de cultuar a fé.

A perseguição da vizinhança com o Centro Ogum Oledjei é um viés da necropolítica, para a qual a religião cristã foi a religião oficial por muito tempo. Foi projeto como imposição para o Candomblés e as tradições afro-brasileiras, a propagação que estão esses, associados a ideia do mal, do diabo, das tentações, que deviam ser combatidas, no qual o cristianismo deveria ser a única referência de fé para os brasileiros, em contrário ao direito à liberdade religiosa em vigor (Rosário, 2019).

Retomo essa discussão como um dos combates de Ogum, que precisou encontrar uma estratégia de permanência do terreiro. É a cosmopolítica deste Orixá que neutraliza um certo nível de perseguição, Mãe Neta ao estabelecer seu Terreiro de Candomblé oferece uma nova epistemologia preta, uma pedagogia de resistência, ensina a utilizar o tempo e as regras de terreiro para transmitir e conquistar positividade e respeito. Embora as pessoas não aceitassem bem o Candomblé no Sertão pela política de negação cristã que através do racismo religioso, relacionou ao Candomblé símbolos de coisa ruim, demoníaca, seita, o surgimento destes espaços tornou-se contra hegemonia de poder cosmológico.

Os valores africanos que regem a vida, garantiram a continuidade na diáspora, dos valores civilizatórios, mesmo em face à conjuntura de escravização e colonialidade. Nos Candomblés e demais tradições afro-brasileiras, esses valores se aglutinaram, onde o aspecto religioso é continuidade ininterrupta da linguagem religiosa africana, que expressa princípios e valores das tradições culturais (Luz, 2013).

Por isso, a epistemologia dos terreiros é de caminhos, de expansão e de continuidade, Mãe Neta resistiu, continuou realizando as atividades do Terreiro, entre *ebós*, oferendas, festas e iniciações, que também restituem o axé, desse modo sendo

capazes de melhorar o próprio destino (Luz, 2013). Com o passar do tempo, as pessoas da vizinhança foram percebendo que os elementos diabólicos impostos ao Candomblé pelo racismo religioso não compunham sua tradição.

Das violências que atingem os Povos de Terreiros no Sertão, o atraso e a invisibilidade do interior, repercutem em medo, doença e necessidades de sobrevivência aos que buscam sua ancestralidade no Candomblé, ou seja, os reflexos do desconhecimento sobre as tradições afro-brasileiras e do racismo religioso que as distanciam, repercutem para impedir as pessoas do contato com sua própria ancestralidade.

As narrativas de Mãe Neta (2022), demonstra sua capacidade histórica de ressignificação ancestral *“se eu tivesse sido iniciada ainda como criança, minha vida teria sido bem melhor”*. O distanciamento dificultou o acesso à saúde no caso de Mãe Neta, que só se recuperou após ser iniciada só depois de adulta. Mas, a presença do Orixá Ogum, na sua vida, não lhes permitiu desistir de encontrar sua cura. A ação política cosmológica de um Orixá na vida de uma pessoa, passa pela resistência, ressignificação e resolução de conflitos.

Também é do Terreiro o ensinamento de que o caminho de cada um está traçado por um *odu*, e para cumprir esse destino, somos preparados a cada experiência. O exemplo de Mãe Neta demonstra que a ausência de proteção legal de sua liberdade religiosa ainda quando criança, foi conduzida e protegida por Ogum e, os desígnios de *odu*. Esses ensinamentos levaram a Yalorixá a compreender que em seu Candomblé as crianças que precisassem, devem ser iniciadas, pois todo mundo tem Orixá.

Nessa episteme, não há idade correta para renascer nos ritos do Candomblé, nem receber seus cuidados, tudo depende do caminho de cada um, que na nossa ontologia é sempre determinado pelo Orixá. Por isso, é que quando Mãe Neta foi indagada por recolher uma criança em seu Terreiro, ela afirmou que recolheu *“porque tinha precisão, a minha neta, irmã de Raphael, chorava a noite toda dormindo, conversei com o pai e com a mãe, e recolhi. Graças a Deus ela ficou boa”* (Mãe Neta, 2022).

Além de Orixá, as lideranças religiosas do terreiro, Yalorixá e Babalorixá, são responsáveis pela transmissão dos saberes tradicionais do Candomblé. Por isso, seus pais de Santo passaram à Mãe Neta a recomendação de que o terreiro é um espaço de acolhimento, onde a necessidade que é lida na consulta oracular do jogo de búzios ou revelada pelo Orixá, e deve ser cuidada, de maneira equânime. Esse ensinamento familiar transmitido através da continuidade das Casas de Axé do Sertão pode ser percebido a seguir:

Meus Pais de Santo sempre estavam comigo, não tinha uma festa aqui que eles não tivessem, vinham de Aracajú pra ficar comigo. Então quando uma criança bolava³⁶ eles eram os primeiros a dizer: vamos ajeitar (Mãe Neta, 2022).

Outro saber que fortalece a tradição no combate a perseguição é a presença das famílias nos Terreiros. Mãe Edneusa (2022) acredita que nunca houve problemas com a iniciação de crianças no Centro Ogum Oledjei pois todas, assim como ela, eram filhos de pessoas que também frequentavam o Terreiro.

No Centro Ogum Oledjei, junto a Mãe Edneusa, foi iniciada outra criança de 11 anos, filha de Orixá Omolu, diagnosticada pela medicina com leucemia, que após os ritos tradicionais, em 1981, passou por novos exames médicos que não encontraram mais vestígio de doença.

Os pais frequentavam, levaram ele em busca de cura, porque ele tinha um problema de doença, ele sofreu até com um diagnóstico que o médico disse de leucemia, e ele foi tratado lá em casa, não era leucemia, o que ele tinha era a corrente dele, que tinha que trabalhar, e ele se resolveu, aí ficou bom, não teve mais doença, foi fazer outro exame e não tinha nada, ele é filho de Omolu (Mãe Edneusa, 2022).

³⁶ Bolava, vem de Bolar, também chamado de ritual de Bolonã, é o momento em que a excorporação do Orixá no corpo de seu filho ou filha, leva-o até o chão, sinalizando a necessidade de recolhê-lo para a iniciação.



Figura 18- Na fotografia, a criança F. de Omolu ao centro, em saída tradicional de sua iniciação, 1981 (Arquivo do Centro Ogum Oledéji)

O terreiro é de fato um espaço que oferece saúde aos seus adeptos e clientes (Odônilé, 2019), ao cuidar da espiritualidade, combate também sintomas físicos. Para as tradições afro-brasileiras o axé é uma força dinâmica responsável por manter a harmonia e o equilíbrio individual e comunitário, ou seja, com saúde, as ritualidades servem para reanimar esse axé, por isso a iniciação tem poder de cura para aqueles que estão em carência dessa força (Berkenbrock, 1997).

Muitos combates foram enfrentados por aqueles que aceitaram o convite de Orixá, e constituíram o Centro Ogum Oledéji, inclusive Mãe Neta. O maior deles talvez estivesse em ser uma pessoa, quando para o universo simbólico de Terreiro, a pessoa é um território a ser ocupado por Orixá, Erê e outros Encantos (Anjos, 2006), num momento onde o medo fazia crer que isso deveria ser ocultado.

A liberdade religiosa descrita no texto da lei da época, não combatia as expressões do racismo religioso nos ataques da vizinhança, dos colegas da escola, da exigência ilegal de taxa e de alvará, era preciso mais. Tanto, que Mãe Edneusa (2022) afirma,

“hoje em dia tem uma força a mais pra gente, naquela época não tinha essa força toda, hoje em dia tem a lei a nosso favor, antes fazia tudo escondido porque era proibido”. Mas nesse período de 78 a 88 a proibição legal não existia, reforçando a ideia de que o medo imposta ao nosso Povo, era reflexo da política de perseguição e morte, a tudo que se relacionava ao povo negro, Candomblé é coisas de negro. O sistema impunha a destruição do território corpo negro e do território de terreiro.

Apesar de nesse percurso de tempo a lei não distinguir proteção ou direito à liberdade religiosa das crianças e adolescentes, a episteme afrocentrada dos Povos de Terreiros do Centro Ogum Oledjeji de Mãe Neta, demonstrou que já constituía a tradição transmitida de seus mais velhos e dos Orixás, tratar as crianças com cuidado e proteção, lhes ensinando estratégias de segurança, saúde e bem viver.

Ogum responde às ações humanas, reorganiza o mundo dos seus, propiciando a saúde em lugar da doença, a paz em lugar da violência e a presença em lugar da perseguição. Ogum trouxe Cosme, Damião e os Erês, para ocuparem seu território sagrado, através das festas anuais do Centro Ogum Oledjeji.

Com eles, Orixá promoveu a interação do terreiro e seus visitantes, motivo que possibilitou à Mãe Neta convidar crianças, filhas dessas pessoas, para trajar como Cosme e Damião nessas festividades. Essa interação positiva com a comunidade externa, demonstra uma disposição de dirimir e superar a perseguição dos vizinhos que investem em perseguirem o terreiro.



Figura 19- Festa de Cosme e Damião no Terreiro de Mãe Neta (Arquivo do Centro Ogum Oledeji).

Nessa organização própria do mundo, Ogum ensinou a todos que crianças e adultos têm seus direitos e deveres na comunidade, ainda que o direito e a sociedade atuem na tentativa de negligenciá-los. Em 88 com a nova Constituição Federal, se abre espaço para a tutela do direito à liberdade religiosa, dos lugares de culto e desses direitos dedicados à criança, como já fazia a tradição afro-brasileira.

O combate de Ogum, como chamei este capítulo, nada mais é que a forma e os meios que Orixá Ogum trouxe a Mãe Neta e sua comunidade para lidar com o racismo religioso. Neste sentido, “forma e meio” não são apenas gestos, mas ações políticas que Orixá Ogum e o episteme de terreiro, transmitiu à comunidade, para lutar contra as opressões, garantir a permanência da tradição e conquistar seu território

3.2 Ogum tem enredo com a polícia

Anteriormente, iniciei a narrativa do enredo entre polícia e terreiro, quando o padrinho de Mãe Neta, também policial militar, se colocou à disposição para comunicar a polícia em Paulo Afonso sobre a abertura de um terreiro de Candomblé.

No trabalho de Ulisses Rafael (2004), “Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912”, demonstra as várias manifestações e estratégias dos terreiros de Candomblé, sob negociação com os policiamentos, mas, também, na resistência e manutenção de suas casas, por temerem mais a punição dos Orixás, que as das autoridades policiais.

Felizmente, a implantação do Centro Ogum Oledeji teve a proteção policial de seu padrinho policial Ozório. A presença de um policial no terreiro, dirimia a perseguição de que eram alvo os candomblés e a má fama de feiticeiros ou pessoas do mal (Rafael, 2004). Em várias regiões do país, assim como no Sertão, tornaram-se uma necessidade a procura de protetores fortes e poderosos que garantisse a tolerância da polícia e da sociedade.

Nesta interlocução do padrinho de Mãe Neta, vários policiais como Tenente Braga, Cabo Lourival, Cabo Ferreira, o policial Bertô, entre outros passaram a frequentar seu Terreiro. Há uma forte influência cosmopolítica de Orixá, uma das formas de luta pela libertação do povo negro (Luz, 2013). O Candomblé do Sertão, marcado por esta ancestralidade latente, também, teve experiências de adaptabilidade às ordens vigentes como forma de manutenção de seus lugares sagrados.

Para me aprofundar nessa relação posta na narrativa de Mãe Neta, além de Ogum, faço uso da epistemologia de Exu, na qual a encruzilhada é um lugar de encontros, caminhos, movimento, diversidade e sentidos (Nogueira, 2020). A episteme preta, diz que Exu é o mensageiro, transita entre o *orun* e o *ayê*, para transmitir as mensagens entre filhos e Orixá, e assim faz com que suas orientações sejam recebidas.

O Centro Ogum Odejei possui forte enredo³⁷ com a polícia, no sentido de Hoshino (2020), terreiro e polícia "comem juntos" pois suas diferenças fazem com que essa conjuntura de engajamento os fortaleça, pois assim eles se complementam. Não era apenas o silêncio, a estratégia de sobrevivência à violência, mas, a persuasão pelos quais os agentes do Estado estavam colocados. Afinal, eram humanos com tramas ancestrais que necessitavam também de cuidados.

Em 1979, o município de Paulo Afonso era policiado pelo grupamento da Polícia Militar de Alagoinhas, isso me provocou a estabelecer contato com o hoje, 4º Batalhão, de lá. No que diz respeito à polícia civil, busquei a 18 Coordenadoria Regional de Polícia do Interior/Paulo Afonso - COORPIN, responsável pelo contato com o acervo desse departamento.

Depois de um ano em contato obtive autorização de ambas instituições, mas com elas a surpresa de que, tanto na COORPIN, quanto no 4º Batalhão de Polícia Militar de Alagoinhas - BPM/Alagoinhas, não haviam mais quaisquer documentos e registros da época, deixando-me um único caminho disponível, do testemunho oral, as entrevistas.

A oralidade, marca identitária da transmissão dos saberes de terreiro, foi o código de conduta que Ogum me reservou nesta pesquisa. Para nós de terreiro, '*a palavra é divina*', como ensina Hampaté Bâ (2010), ela é o instrumento da criação, por isso, é vivenciada como um dom divino, que preenche as lacunas dos registros policiais deste trabalho. A palavra também é Exu, que comunica e realiza trocas.

A carência desses documentos na polícia civil em Paulo Afonso, no período de 1978 a 1988, foi provocada, conforme me conta o escrivão de polícia civil, Hermano da Rocha (2022), pelas mudanças de local da delegacia, sempre para prédios precários, que não ofereciam os cuidados necessários para a preservação dos documentos e registros. Contribuiu para isso, a forma como eram armazenados, somente empilhados e amarrados, sujeitos ao mofo, às traças e todo tipo de intempérie.

³⁷ "Enredo é uma relação de diferenças irreduzíveis, um dispositivo de engajamento, narração e participação. 'Ter enredos com' é 'comer junto'" (Hoshino, 2020, p.7)

A delegacia era instalada num prédio insalubre, a gente descobriu que nesse período de 70 a 80 não tem registro de nada, porque quando a delegacia era no antigo prédio, em 98, tinha ocorrido chuvas fortes na cidade, e havia rachaduras no prédio, não tinha nem local específico para você colocar os livros do cartório, tudo era registrado a mão, e como caiu água, a qualidade dos livros era precária, perdeu todo esse material. Hoje só temos registro de 92 pra cá (Gibson Menezes, 2022).

Já a polícia militar de Alagoinhas me informou que, conforme regra da própria instituição que segue a orientação da Secretaria de Administração do Estado da Bahia, de acordo com a tabela de temporalidade, responsável por delimitar o tempo e o tipo de documento que pode ser incinerado, os arquivos desse período foram eliminados.

De um lado ou de outro, a ausência de informações oficiais desse período me remonta ao trabalho de Júnior (2018), onde o autor revela nas incoerências do período de sua pesquisa, a face da perseguição policial e midiática aos terreiros de Salvador, Bahia. De modo que aquilo que se tinha de físico, notificações, queixas e processos eram insuficientes para explicar a quantidade de pertences do Candomblé apreendidos pela polícia e outros depoimentos.

Frente aos dados históricos que tenho levantado neste trabalho, que apontam uma linearidade de perseguição ao povo preto e suas tradições, em diferentes épocas, na Bahia e no Brasil, suscitou, que a ausência de documentos, neste caso, esteja mais para a atuação do racismo, que essas instituições promovem e o descaso com a memória do povo preto, na medida em que esses dados denunciam a perseguição racial.

Para lidar com essa ausência, o caminho que Ogum me deu foi brincar³⁸ as memórias das pessoas que entrevistei, nas narrativas dos que viveram a história, e assim registrá-la nas telas, papéis, academia, nas tecnologias, episteme de Ogum. Além de seu padrinho, Mãe Neta, trouxe durante as entrevistas, a lembrança dos policiais, que de uma forma própria se aglutinaram ao surgimento de seu Terreiro.

³⁸ Bricolar, vem do termo Bricolagem, e quer dizer montagem feita por pessoas não especializadas [grifo nosso].

Tinha um policial que gostava do Candomblé e veio quando abrimos a casa, aí ficou, sendo filho do Santo, é seu Lôro, uma pessoa excelente. Ficou esse policial lá em casa, frequentando, ele me ajudava muito, quando eu ia fazer uma limpeza ele tava, foi chegando Tenente Braga, era o Cabo Ferreira, era muito policial que andava lá em casa, era Sargento Eudes, era Tenente Nascimento. Andava muito policial lá em casa, mas Lôro era fixo, não tinha nada que Lourival não tivesse (Mãe Neta, 2022).

A presença constante desses policiais militares no Candomblé de Mãe Neta foi, para mim, uma boa surpresa, já que a análise do processo histórico de formação do Candomblé está num cenário de perseguição e terror racial promovida pelo Estado e executada por essas instituições ao longo de anos, o que, inclusive, modificou e extinguiu muitos terreiros em toda Bahia (Rosário, 2019).

Foi “Cabo Ferreira” o único representante com quem consegui contato nesse período, que confirma o início do enredo entre polícia e Terreiro, a partir da intervenção do padrinho de Mãe Neta. Desse encontro, me diz Cabo Ferreira (2022), a polícia ficou com a obrigação de fiscalizar e acompanhar o Povo de Terreiro em suas atividades públicas, de forma pré-acordada.

Quando ele (padrinho de Mãe Neta) veio de lá pra cá já levou o conhecimento da delegacia que ela era cadastrada, ela era documentada, ela tinha uma guia. Então se existia a guia, existia início, meio e fim, tinha o horário, não poderia ser toda hora batendo bumbo, mas tinha aquelas datas, naquelas datas ela já tinha o dito cujo do soldado pra cobrar, que ele fazia parte da federação, ele era a pessoa de fato e de direito, ele recolhia isso lá na Polícia Civil do Estado, pra o Estado, então ela estava coberta, quando ia fazer o serviço dela não tinha problema, polícia não precisava chamar, porque a gente já tava lá, o Comandante já mandava tomar as devidas providências, pra evitar vagabundagem, malandragem, aquela região ali é cheia de malandro, então a polícia permanecia lá com a viatura parada, porque ela tinha o amigos que ajudavam, que era eu, Braga, Dorival, Bertoldo, essa galera aqui, mas ela era documentada, ela não era assim avulsa não, ela tinha documento, ela era registrada na Federação do Candomblé (Cabo Ferreira, 2022).

Os alvarás e certificados emitidos pelas federações baianas, se tornaram políticas dos terreiros, para reconhecimento e proteção, reminiscências da exigência legal da Delegacia Jogos e Costumes para tentar afastar destes territórios as invasões,

apreensões e outras violências. As instâncias do racismo se reavivam aqui e ali (Mbembe, 2014), por isso o Povo de Terreiro manteve estratégias políticas de vida capazes de manejá-las.

O grupo de policiais, que tem enredo com o Centro Ogum, é constituído por homens de diversas localidades da região do Município de Paulo Afonso, a maioria vem de Alagoinhas, Bahia, por ser de lá o Batalhão responsável pela região. O cabo Ferreira, diz que nessa época a sociedade não via os policiais com bons olhos, além disso ganhavam pouco, o que dificultou o interesse de outros homens em compor a Companhia.

Por trás da necessidade de patrulhar a comunidade, Ogum estava à frente, abrindo caminho para promover o enredo entre polícia e Terreiro. Do mesmo modo, a ancestralidade de cada um desses policiais, atuou para encaminhá-los aos cuidados espirituais de Mãe Neta, cada um com uma demanda própria, afinal, “todos tem Orixá” (Mãe Neta, 2022).

Dorival tinha caboclo, Braga tinha caboclo, ele recebia um menino, um menininho perturbado, era um Erezinho, me beliscava tanto esse Erê. Dorival tinha o Erê também e um cachaceiro, Bertoldo tinha outro cachaceiro também, só quem não tinha era eu, mas eu tava no meio pra ajudar. Quando ia despachar, quem ia despachar era eu e Braga com ela, ele tinha um opala branco, aí Mãe Neta dizia, e agora Tenente, ele dizia, se preocupe não que Ferreira vai mais a gente, a gente ia pras encruzilhadas, deixar lá nas encruzilhadas, pegava e botava no fundo da mala, ia todo mundo, botava lá e vinha embora, aí ela se sentia mais segura, né? Aí pronto, fizemos isso, nos tornamos uma família naquilo ali (Cabo Ferreira, 2022).

Não é incomum a manifestação da ancestralidade de policiais, que ao fazerem contato com os terreiros, sentem vivo seu Orixá ou outras entidades, sobre o que fala Luz (2013, p.181) ao contar a história de um famoso delegado que perseguia os terreiros na década de 20 na Bahia, diz o autor: *“por fim, o delegado acabou manifestando o seu Orixá, tendo de se tornar devoto do Candomblé”*.

Se tornar parte do terreiro, pode acontecer de diversas formas, seja através da iniciação, paradigma principal da tradição de Orixá, ou seja auxiliando nas funções,

realizando ebós, participando das liturgias do Terreiro, ou ainda encaminhando aos cuidados da comunidade aqueles que precisam.

Para os policiais da Companhia de Paulo Afonso, Ogum atua através de Orixá e entidades (Caboclos, Erês, etc), na episteme da encruzilhada que traz a relação de trocas, e se estabelece quando os policiais trocam cuidados com o terreiro, recebendo o tratamento de que necessitam, e deixando auxílio e proteção. Essa relação de trocas enraíza a família de axé, reconstitui identidades que se sobrepõem e se dissolvem para formar uma identidade coletiva (Anjos, 2006).

É da identidade coletiva a figura do apadrinhamento, assim como fez Ogum com Mãe Neta, Cabo Ferreira fortalece seus laços com o Centro Ogum Oledjei através do apadrinhamento de um rapaz que conhecia de um outro lugar, de mesa branca³⁹, e que necessitou de certos cuidados que só o Terreiro de Candomblé pôde lhe oferecer, *“fomos pra Mãe Neta porque ela batizava o santo, dava mais assistência para outras coisas, o peso era lá, as limpezas, as lavagens”* (Cabo Ferreira, 2022).

Assim imperava a presença e interação da polícia militar. Por outro lado, a polícia civil não aparece na narrativa de Mãe Neta. Não houve interação direta com o Centro Ogum Oledjei, segundo os relatos da Yalorixá e do policial Hermano Rocha. Diferente dos demais terreiros da cidade, que em sua maioria se localizavam distantes do centro, mas que ainda assim, recebiam constantes visitas da polícia civil por causa da reclamação de barulho, se referindo aos toques dos tambores sagrados.

Para acabar com as queixas de barulho das outras comunidades, a polícia civil reuniu alguns representantes de terreiro da região e propôs a redução de toques, sem utilização de atabaques nas ritualísticas, em estratégia semelhante as conseqüentes das perseguições policiais por volta de 1944 na Bahia, quando os Candomblés se restringiam ao uso de cabaças e palmas para evitar que a polícia invadisse seus Terreiros e quebrassem tudo (Mukalê, 2011).

³⁹ Nomenclatura utilizada para definir uma determinada ritualidade/crença.

Segundo o escrivão Rocha, ligado à polícia civil, fala que houve embates que resultaram na mudança física de vários Terreiros, que se distanciaram ainda mais do centro da cidade, alguns até saindo do município, porque houve agenciamento entre as polícias civil e militar, tendo que realizar a condução coercitiva até a delegacia. Embora alguns terreiros tenham se mudado ou reduzidos a áreas periféricas das cidades, estes permaneceram resistindo.

As queixas de barulho que houveram sobre o Centro Ogum Oledéji foram manejadas a partir da organização dos calendários litúrgicos, orientados pelo padrinho, na interlocução com a polícia. E posteriormente através do vínculo espiritual, garantindo a proteção e o reconhecimento sobre suas atividades. Segundo Cabo Ferreira, *“as pessoas procuravam muito a polícia para reclamar do barulho, mas ela (Mãe Neta) pedia permissão, então quando chegava lá eles pediam pra polícia, e a polícia era a gente”*.

A polícia, no Terreiro de Mãe Neta, se estabeleceu não só como instituição, mas também como parte da comunidade. No enredo do Centro Ogum, a atuação de Orixá promoveu uma nova forma de convivência, em face do histórico entre Candomblés e polícias.

O saber tradicional de terreiro não tem impedimentos para aglutinar novos membros na família de axé, mas ao recebê-los, transmite seus valores, com sua própria maneira de se organizar socialmente. Por isso, a presença dos policiais no terreiro nunca foi um problema para Mãe Neta, ao contrário, serviu como instrumento de proteção. Como uma das Yalorixás mais velhas de Paulo Afonso, num período desfavorável, esta relação institucional soa como uma satisfação.

Para moldar o ferro em sua forja e transformá-lo em ferramenta, Ogum utiliza água fresca, que acalma. O sentido apaziguador de Ogum no Terreiro de Mãe Neta garantiu a continuidade da tradição e influenciou filhos e policiais. O enredo do Terreiro de Ogum transmite saber, continuidade e preservação de vida, pois é ele *“senhor de Irê,*

*bebe sangue, tendo água em casa, ele se lava com sangue*⁴⁰, que nos diz que quando precisamos ir à guerra, devemos ir, e para vencê-la contaremos com a ajuda de Ogum.

*“Ògún yé, Ògún
Osìn imole Ògún”*

“Ogum vive, líder dos Imolés⁴¹”. Os fenômenos naturais e transcendentais que envolvem as Comunidades de Terreiro através das relações familiares e institucionais, são expressões sociais e comunais diversificadas, materializadas através das forças e energias vitais que pulsam o movimento de sobrevivência de terreiro. Ogum influencia e orienta a materialização da ancestralidade, dando potência e vitalidade, e ainda, reúne as forças necessárias para assegurar a manutenção de sua territorialidade.

No Candomblé de Mãe Neta, Ogum como senhor dos caminhos estabelece responsabilidades sobre os diferentes aspectos do mundo. Seja nas tramas que envolvem a organização do terreiro, quanto na própria responsabilidade que envolve a proteção, a harmonia, a saúde e a condução do terreiro. Sua forja cosmológica e política acontece sobretudo, na missão que envolve a Yalorixá.

Ogum ao promover a prosperidade, o bem estar e a felicidade, aponta resoluções dos problemas e das dificuldades que implica as mudanças do mundo. Aponta não apenas os caminhos, mas os atalhos do destino. É Ogum, uma forma corrente de buscar a superação de todas as dificuldades sociais, políticas, econômicas e culturais do seu tempo, por causa de suas virtudes, de sua natureza e de sua luta permanente.

Para Mãe Neta, Ogum é guerreiro, ele guerreou e venceu, assim como ele venceu a guerra, venceu as demandas. Ele vence qualquer problema que chega na casa, diz Mãe Neta: *“é na força de Ogum que eu sempre sou vencedora, eu acredito que foi nesses anos todos, com a dedicação que eu tenho no terreiro, que tentei ajudar todos*

⁴⁰ Oriki de Ogum, evoca a essência da morte e da guerra, que devem ser vencidas com ajuda de Ogum

⁴¹ Santos (2022), diz que os Irúnmalê, chamados de Imolé, são todos os seres e entidades sobrenaturais.

aqueles que procuram e necessitam, com a força de Deus e a fé no Ogum a gente sempre vai em frente".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recordo da primeira vez que escutei Mãe Neta contar sua história, conforme ela falava, eu que estava transcrevendo a entrevista, dizia repetidamente, é isso! É isso! Sua trajetória de vida e axé eram o exemplo vivo da importância do direito fundamental à liberdade religiosa da criança de terreiro e do combate ao racismo.

A formação do Centro Ogum Oledeji de Mãe Neta, deixa explícita a intervenção direta de Orixá Ogum em seus caminhos, antes mesmo da construção física do terreiro. A transmissão de conhecimentos adquiridos por pessoas de tradição afro-brasileira aponta características da experiência cosmopolítica que envolve a crença numa cultura de Orixá. No caso de Mãe Neta, sua experiência se fundamenta nos ensinamentos do Orixá Ogum, que lhe ensina e fortalece sua trajetória na vida de terreiro.

O Candomblé, para uma comunidade de terreiro, se faz para garantir que a vida se mantenha, que a existência do universo se mantenha, para mediar o *ayê* e o *orun*, restituindo o axé e restaurando a harmonia, através de oferendas, ebós e outros ritos. Portanto, a abertura do Terreiro de Mãe Neta foi capaz, segundo a cosmopolítica da tradição afro-brasileira, de atuar para a expansão do existir, tanto de Mãe Neta, quanto de todos que participavam das funções na comunidade.

Os saberes civilizatórios adquiridos no terreiro, se referem ao episteme do caminho menos fácil, onde se valoriza a jornada, esses saberes foram criados muito antes das práticas soberanas de terror e morte. Para nós, Povos de Terreiros, Orixá, Erê e outros seres não são objetos, mas sim sujeitos que respondem às ações humanas, conduzindo a vida de seus filhos, nos auxiliando nessa jornada, fazendo política, a cosmopolítica afro-brasileira.

Contrário a cosmopolítica de terreiro, que prima pela expansão da vida, está a necropolítica, com o racismo, que faz crer numa versão política de mundo único, e que enquanto estrutura, moldou o consciente e o inconsciente de maneira geral, de modo que toda a vida cultural e política dos indivíduos foi (e é) determinada por

questões raciais que estão impregnadas nas práticas cotidianas e no imaginário social.

O racismo é uma tecnologia da necropolítica, numa relação de poder, onde o Estado busca ser e manter-se soberano. Para isso, constrói a ideia de um Outro, que por ser diferente dele, coloca em ameaça sua segurança. A resposta para a ameaça à soberania do Estado é a morte, por isso, desde a escravização, na colonização do Brasil, a violência contra as pessoas negras e suas tradições constituiu a forma original do direito de matar.

Além da morte como fim da vida, a dominação fez com que a vida do escravizado fosse uma morte-em-vida, aniquilando seu lar, os direitos sobre seu corpo e seu estatuto político. É o reavivamento dessa tecnologia de terror contra as pessoas negras que mantém a condição de subjugação aos Povos de Terreiros.

Prova disso, é que apesar de instituir a separação entre Igreja e Estado e o direito à liberdade religiosa desde 1890, o Brasil manteve no Código Penal do mesmo período, a criminalização de práticas das tradições afro-brasileiras, e a caracterização de uma moral e bons costumes que não coadunam com essas práticas, tudo isso manteve as ações de repressão.

Dessas ações, a obrigatoriedade de pagamento de taxa e alvará entre os Candomblés e a polícia de costumes na Bahia, reforçou o cenário de violência por mais 38 anos, que só chegou ao fim em tempos de ditadura militar, quando as religiões afro-brasileiras foram desobrigadas disso. Há, portanto, uma sucessão de atentados legais e políticos contra os Povos de Terreiros.

Na trajetória de Mãe Neta, esses atentados legais se agravam pela ausência de proteção à infância e a liberdade religiosa da criança. Num paralelo histórico, pude perceber que o sentimento acerca da infância foi uma compreensão que se arrastou por séculos para ser formulada, e somente com o desenvolvimento de uma antropologia própria e de outras ciências, conseguiu novas maneiras de se sentir, tratar e perceber esse momento da vida de uma pessoa.

Talvez por isso, a lei brasileira tardou em incorporar a tutela da criança e do adolescente. No princípio, vistas no código penal, tinham apenas a idade como diferenciação do adulto, posteriormente passaram a ser tratadas pela categoria de menor, também nos códigos que previam crimes e penas, destinado a crianças pobres e infratoras. Somente em 88, a nova Constituição dará caráter de sujeito de direito às crianças e adolescentes.

Desta análise, vejo que o percurso de direitos e leis para a infância no Brasil é, assim como o da liberdade religiosa, imbricado de uma política racial. Desde as crianças escravizadas, a questão de cor, raça e classe subjugou o tratamento dado às crianças, e autorizou ao Estado uma política protetiva sem limite e intervencionista.

À família e sociedade, restavam reproduzir esse modelo, dando pouco valor às necessidades de uma criança que fossem diferentes de seus costumes, ainda que a saúde pudesse estar em risco, como foi a experiência de Mãe Neta. É provável que a transformação sobre o paradigma da infância tenha, ao longo do tempo, incentivado a mãe da Yalorixá a acompanhá-la em seu processo de iniciação, já adulta.

A infância é um parêntese importante deste trabalho pois também revela a cosmopolítica de Orixá e o direito à ancestralidade. Basta ver a atuação dos Erês na vida dos iniciados no Centro Ogum Oledéji, junto a seus Orixá, que promovem a cura e a saúde de seus filhos através da iniciação. Entidades importantes, que transmitem valores e mensagens de Orixá, a partir do recolhimento farão parte da vida dos médiuns, dentro do Terreiro, para aprender e cumprir certas ritualísticas, e fora do Terreiro, em momentos onde sua intervenção for necessária.

A infância, no Centro Ogum Oledéji de Mãe Neta, está diretamente conectada ao desejo de Orixá, a continuidade da comunidade, na medida em que se tornarão adultos, e a transmissão de valores, políticas e saberes de Terreiro para a preservação da vida e o combate ao racismo.

Com sua própria infância, Mãe Neta teve os ensinamentos de Orixá, também em outros momentos de enfrentamento, que tratei anteriormente, as diretrizes de Ogum, foi que deram caminho para que o povo de seu Terreiro permanecesse cultuando

Orixá, como nos casos em que a saúde foi restaurada na iniciação, ou para abrir e manter o Terreiro sem perseguição, para apaziguar o inimigo através do padrinho PM e para cooptar a polícia para o Terreiro através do cuidado de sua ancestralidade.

É um valor civilizatório para o Povo de Terreiro o sentido de que o mais velho detém experiências e conhecimentos de Orixá, de maneira a nos ensinar uma forma de ser no mundo que deve ter paciência com o transcorrer do tempo, usando-o a nosso favor. Por isso, Mãe Neta se posicionou com sua comunidade, de modo a enfrentar com harmonia as adversidades de um racismo estrutural imposto à sua época.

Na escala cronológica dos acontecimentos, os policiais rondam e rodam⁴² ao mesmo tempo no Terreiro. O enredo entre a polícia e a comunidade faz com que necessitem “comer juntos”, com sentido de complementaridade, a polícia cuida do terreiro e o terreiro cuida dos policiais, os caminhos são diferentes, mas não se fundem, seguem como pluralidades.

A tradição do Centro Ogum tem uma mística com a presença policial, durante a ritualística da iniciação, chamada de Kitanda de Erê. Nesse momento, os Erês que estavam recolhidos saem para vender frutas para a egbe, e algumas pessoas tentam roubá-los. Quando o alabê, ou outro cargo masculino da casa, atua para protegê-los, tomando o posto de policial, e soando um apito, que imediatamente convoca todos Orixá.

Ao chegarem, os Orixá são recolhidos ao quarto onde os iniciados ficam, para que cumpram o restante dos preceitos, e os demais, retornam a si após a excorporação. A lei no terreiro se manifesta, quando a manifestação de Orixá põe ordem e traz proteção aos seus filhos.

Há uma lógica Exuística⁴³ na política do Centro Ogum Oledéji, que fez o erro virar acerto e rompeu com a política de morte que condenou Mãe Neta a uma longa espera

⁴² Rodar é uma categoria êmica para dizer que a pessoa estava excorporando seu Orixá ou outra entidade.

⁴³ Termo empregado por Sidnei Nogueira em seu livro *Intolerância Religiosa*.

por seu Orixá, mas preparou a Yalorixá para iniciar e cuidar de todos em seu Terreiro, garantindo a continuidade da tradição.

O direito à ancestralidade de terreiro foi subjugado pela lei brasileira, mas principalmente pelas políticas de atuação do Estado, como descrevi ao longo dessa análise. Ao contrário do que fez o Povo de Terreiro do Centro Ogum Oledéji, que com os ensinamentos de Orixá Ogum, propôs uma nova política de vida para seu povo, garantindo sua crença e culto.

A expansão da vida é o principal paradigma da tradição afro-brasileira, que se traduz no direito à vida. No terreiro de Mãe Neta, há uma maneira própria de legislar e garantir direitos e proteção, um modo ancestral que não se interrompeu na diáspora africana, pelo contrário, se perpetuou mesmo ameaçado e é responsável pela existência de inúmeras pessoas até hoje.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2021;

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira** / José Carlos Gomes do Anjos. - Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006;

ARAÚJO, Renan. **Uma breve história da polícia no Brasil**. Retruco. 2020. Disponível em: < <https://www.retruco.com.br/post/uma-breve-hist%C3%B3ria-da-pol%C3%ADcia-no-brasil>>. Acesso em Janeiro de 2023;

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**/José Beniste, - 4ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019;

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**/Volney J. Berkenbrock. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1997;

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kunher. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002;

BORGES, Pedro. **Candomblé, Umbanda e Ditadura: reconhecimento e perseguição**. Alma Preta, 2022. Disponível em < <https://almapreta.com/sessao/cultura/candomble-umbanda-e-ditadura-reconhecimento-e-perseguiacao> >. Acesso em dezembro de 2022.

BRASIL. **Ato Institucional n. 5**. Promulgado em 13 de dezembro de 1968. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-05-68.htm> Acesso em: Dezembro de 2022;

BRASIL. **Código Criminal do Império do Brasil**. Promulgado em dezembro de 1830. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm >. Acesso em dezembro de 2022;

BRASIL. **Constituição Federal de 1967**. Promulgada em 24 de janeiro de 1967. Disponível em < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm> Acesso em: Dezembro de 2022;

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm> Acesso em: Dezembro de 2022;

BRASIL. **Convenção Sobre os Direitos da Criança**. Promulgada em 21 de novembro de 1990. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d99710.htm >. Acesso em dezembro de 2022;

BRASIL. **Decreto n. 119-A**. Promulgado em 07 de janeiro de 1890. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20119%2DA%2C%20DE%207%20DE%20JANEIRO%20DE%201890.&text=Proh%C3%A7%C3%A3o%20da%20autoridade,padroad%20e%20estabelece%20outras%20providencias.> Acesso em: Dezembro de 2022;

BRASIL. **Decreto n. 3598**. Promulgado em 27 de Janeiro de 1866. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3598-27-janeiro-1866-554213-publicacaooriginal-72693-pe.html>>. Acesso em Janeiro de 2023;

BRASIL. **Emenda Constitucional n 1**. Promulgada em 17 de outubro de 1969. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm> Acesso em: Dezembro de 2022;

BRASIL. **Lei do ventre livre**. Promulgada em 28 de setembro de 1871. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm>. Acesso em dezembro de 2022;

CABO FERREIRA. **Depoimento [2022]**. Entrevistadora: Paola Odônílé. Paulo Afonso: Universidade Estadual da Bahia, 2023. Entrevista semi-estruturada, concedida para a pesquisa de mestrado sobre a cosmopolítica de Ogum e o direito ancestralidade;

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**, 1 ed., Rio de Janeiro, Pallas, 2012;

CREENSHAW, Kimberlé. **“Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero”**. Estudos Feministas, ano 10, n° 1/2002, pp. 171-188.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco**; usos e abusos da África no Brasil | Beatriz Góis Dantas. - Rio de Janeiro: Oraal, 1988;

DELEUZE, Gilles, 1925-1995. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1/ Gilles Deleuze, Félix Guattari; tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. - São Paulo: editora 34, 2011 (2ª edição);

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução Lígia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos; - 1ª. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2022;

FREIRE, Phablo. **Laicidade ficta, democracia urgente** - Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017;

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder** / Michel Foucault; organização, introdução e revisão técnica de. Roberto Machado. - 5. ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017;

GIBSON MENEZES. **Depoimento [2022]**. Entrevistadora: Paola Odônílé. Paulo Afonso: Universidade Estadual da Bahia, 2023. Entrevista semi-estruturada, concedida para a pesquisa de mestrado sobre a cosmopolítica de Ogum e o direito ancestralidade;

GOMES, Edlaine de Campos. **Tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados** / Edlaine de Campos Gomes, Luíz Claudio de Oliveira; organizado por Edlaine de Campos Gomes, Luíz Claudio de Oliveira. - Rio de Janeiro: Mar de Ideias - Navegação Cultural; IPEAFRO - Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros, 2019;

HAMPATÉ BÂ, A. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África, I Metodologia e pré-história da África. 2 ed. rev. - Brasília: UNESCO, 2010;

HENICK, Angelica Cristina; FARIA, Paula Maria Ferreira de Faria. **História da Infância no Brasil**. EDUCERE, XII Congresso Nacional de Educação. Paraná. 2015;

HERMANO DA ROCHA. **Depoimento [2022]**. Entrevistadora: Paola Odônílé. Paulo Afonso: Universidade Estadual da Bahia, 2023. Entrevista semi-estruturada, concedida para a pesquisa de mestrado sobre a cosmopolítica de Ogum e o direito ancestralidade;

JÚNIOR, Vilson Caetano de Souza. **Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)**. Salvador: EDUFBA, 2018;

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**/ editado por Joseph Ki-Zerbo - 2ed.rev. - Brasília: UNESCO, 2010;

LINHARES, Juliana Magalhães. **História Social da Infância**. Sobral. ITA. 2016;

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá [livro eletrônico]: dinâmica da civilização africano-brasileira**/ Marco Aurélio de Oliveira Luz. 3a ed. - Salvador: EDUFBA - 2013;

MÃE EDNEUSA. **Depoimento [2022]**. Entrevistadora: Paola Odônílé. Paulo Afonso: Universidade Estadual da Bahia, 2023. Entrevista semi-estruturada, concedida para a pesquisa de mestrado sobre a cosmopolítica de Ogum e o direito ancestralidade;

MÃE NETA. **Depoimento [2022]**. Entrevistadora: Paola Odônílé. Paulo Afonso: Universidade Estadual da Bahia, 2023. Entrevista semi-estruturada, concedida para a pesquisa de mestrado sobre a cosmopolítica de Ogum e o direito ancestralidade;

MARINO, Adriana Simões. **Do infans ao 'menor' à concepção de criança e adolescente como sujeitos de direitos**. Mnemosine, Rio de Janeiro, Vol.9, nº2, p. 1-1 (2013);

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Leda Maria Martins. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021;

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão Negra** - Lisboa, Portugal: Antígona Editores Refractários, 2014;

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad. Renata Santini. n-1 edições, São Paulo: 1ª Edição, 2018;

MUKALÊ, Hilsa, 1934 - **Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto** (Ilhéus, Bahia) / Mãe Hilsa Mukalê ; (histórias contadas a Marcio Goldman). - Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa** - São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2021;

ODÒNÌLÉ, Paola De Mori. **Crianças e Adolescentes: O direito à liberdade religiosa no Terreiro de Candomblé da Ìyálòrisà Idjemim**. Paulo Afonso. 2018;

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. **Ensino de História indígena: trabalhando com narrativas coloniais e representações sociais**. In: PORTUGAL, AR., and HURTADO, LR., orgs. *Representações culturais da América indígena* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Disponível em <<http://books.scielo.org>>;

OLIVEIRA, Antônio Marcos Lima de. **A CIDADE DE PAULO AFONSO, 1948-1985: As espacializações do trabalho, do controle e das lutas**. Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em arquitetura e urbanismo da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017;

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 10 de Novembro de 2020;

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia** - 3 ed. rev. e ampliada - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018;

POLI, Ivan. **Antropologia dos Orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora** - 2. ed. - Rio de Janeiro : Pallas, 2019;

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás** / Reginaldo Prandi; ilustrações de Pedro Rafael. - São Paulo: Companhia das Letras, 2001;

QVORTRUP, Jens. **A dialética entre a proteção e a participação**. Currículo sem Fronteiras, v.15, n.1, p.11-30, jan/abr, 2015;

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**/ Ulisses Neves Rafael. - Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004;

RAMOS, João Daniel Dorneles. **O cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas**, Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do rio Grande do Sul;

RAPHAEL DE OSÒGIYÁN. **Depoimento [2022]**. Entrevistadora: Paola Odónilé. Paulo Afonso: Universidade Estadual da Bahia, 2023. Entrevista semi-estruturada, concedida para a pesquisa de mestrado sobre a cosmopolítica de Ogum e o direito ancestralidade;

RIBEIRO, Bernard Constantino. **Direito e Decolonialidade: Prefigurações contra-hegemônicas e insurgente em Abya Yala (Ámeria Latina)**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Rio Grande. 2018;

RICHTER, Daniela; FARIAS, Thieser da Silva. **Ditadura Militar no Brasil: dos instrumentos jurídicos ditatoriais para a democracia outorgada**. Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro. Vol. 1. N. 3. Setembro-dezembro, 2019, p. 381-405;

RIFIOTIS, Fernanda Cruz; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt; COHN, Clarice; SCHUCH, Patrice. **A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos**. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 27, n.60, p.7-30, maio/ago, 2021;

ROSÁRIO, Silvio. **Entre batidas e batuques: a polícia e os Candomblés da Bahia - Salvador, BA: Pinaúna Editora, 2019;**

SANTOS, Juana Elbein dos Santos. **Os nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14 ed. – Petrópolis, Vozes, 2012;

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios**. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241;

SCAMPINI, José. **A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras - Segunda Parte, A Liberdade Religiosa na República**. Revista de Informação Legislativa. Brasília. Vol. 11. n. 42/44. 1974/1975.