

## A formação pela experiência: o caso da primeira ialorixá do Terreiro da Nação Xambá (PE)<sup>1</sup>



Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva<sup>i</sup> 

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Raylane Andreza Dias Navarro Barreto<sup>ii</sup> 

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

### Resumo

Este artigo é fruto da análise da trajetória formativa de Maria das Dores da Silva (1900-1939), fundadora e primeira ialorixá do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, terreiro de Candomblé localizado em Pernambuco. A pesquisa teve como objetivo analisar como o estudo sobre a formação dessa ialorixá contribui para o campo da História da Educação. Valendo-se metodologicamente da pesquisa bibliográfica, da pesquisa documental, da metodologia da História Oral e teoricamente da noção de educação não formal a partir de Gohn (2006), a pesquisa desvelou os processos formativos que compuseram a liderança religiosa de Maria Oyá, como ficou conhecida Maria das Dores da Silva, assim como revelou problemas de ser mulher, negra e praticante de religião de matriz afro-brasileira no período do Estado Novo (1937-1945), governado pelo então presidente Getúlio Vargas (1882-1954), que impediu as práticas religiosas que veneravam os orixás.

### Palavras-chave

História da Educação; História da Educação no Brasil; educação não formal.

### Training through experience: the case of the first ialorixá of the Terreiro da Nação Xambá (PE)

### Abstract

This article is the result of an analysis of the formative trajectory of Maria das Dores da Silva (1900-1939), the founder and first Yalorixá of the Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, a Candomblé terreiro located in Pernambuco. Using bibliographical research, documentary research, oral history methodology and the notion of non-formal education based on Gohn (2006), the research uncovered the formative processes that made up Maria Oyá's religious leadership, as Maria das Dores da Silva came to be known, as well as revealing the problems of being a woman, black and practicing an Afro-Brazilian religion during the Estado Novo period (1937-1945), ruled by then president Getúlio Vargas (1882-1954), which prevented religious practices that venerated the orixás.

### Keywords

History of Education; History of Education in Brazil; non-formal education.

<sup>1</sup> Texto corrigido com recurso Proap Capes por meio do Edital UFPE Propg 06/2022 - Edital Institucional de Apoio à Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais no bojo do projeto “A relação mulheres-educação e regime político autoritário no Nordeste do Brasil (1964-1978)”. Edital CNPq/MCTI/FNDCT Nº 18/202.



## La formación a través de la experiencia: el caso de la primera yalorixá del Terreiro da Nação Xambá (PE)

### Resumen

Este artículo es el resultado del análisis de la trayectoria formativa de Maria das Dores da Silva (1930-1939), fundadora y primera yalorixá del Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, terreiro de Candomblé localizado en Pernambuco. Metodológicamente utilizando la investigación bibliográfica, la investigación documental, la metodología de la historia oral y teóricamente utilizando la noción de educación no formal de Gohn (2006), la investigación develó los procesos formativos que conformaron el liderazgo religioso de Maria Oyá, como se conoció a Maria das Dores da Silva, además de revelar los problemas de ser mujer, negra y practicante de una religión afrobrasileña durante el período del Estado Novo (1937-1945), gobernado por el entonces presidente Getúlio Vargas (1882-1954), que impedía las prácticas religiosas que veneraban a los orixás.

### Palabras clave

Historia de la Educación; Historia de la Educación en Brasil; educación no formal.

## 1 Introdução

A história do Candomblé<sup>2</sup> da Nação Xambá, em Pernambuco-Brasil<sup>3</sup>, está intrinsecamente ligada à trajetória de vida de sua primeira ialorixá<sup>4</sup>, de nome Maria das Dores da Silva (1900-1939), mais conhecida como Maria Oyá. Essa mulher de cor preta desempenhou um papel fundamental como líder religiosa e transmissora de conhecimentos tradicionais em um dos mais proeminentes terreiros<sup>5</sup> de culto afro-brasileiro na história do estado, o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, também denominado *Ilê Axé Oyá Meguê*, localizado na cidade de Olinda, no referido estado de Pernambuco. Segundo Campos (2013), a invocação de Santa Bárbara pode ser relacionada ao sincretismo religioso que marca muitas casas de culto afro-brasileiro, sincretismo este que, segundo as autoras, começou como iniciativa para disfarçar os cultos de origem africana, com o intuito de proteger e manter as crenças religiosas e os saberes tradicionais por parte dos escravizados, mas que ainda hoje exerce forte influência sobre parte das religiões de matriz afro-brasileira.

<sup>2</sup> De acordo com Lima (2003, p. 17), são “[...] grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas santos ou orixás e associados ao fenômeno da possessão ou do transe místico”.

<sup>3</sup> Pernambuco é um estado localizado na região Nordeste do Brasil. Sua capital é a cidade do Recife.

<sup>4</sup> Termo utilizado para denominar as sacerdotisas no Candomblé. Seu equivalente masculino é “babalorixá”.

<sup>5</sup> As práticas simbólicas, cerimônias religiosas e o compartilhamento de experiências com o sagrado no Candomblé têm espaço no que os adeptos costumam designar por “terreiro” (Casali, 2016).

É válido apontar ainda que, neste estudo, entendemos por conhecimentos tradicionais “[...] o conjunto de saberes e habilidades relacionados ao mundo natural e sobrenatural, transmitidos oralmente de geração em geração” e onde “[...] há uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social”, o que implica que o “natural” e o “social” não estão rigidamente separados, mas sim em uma continuidade conceitual para essas comunidades (Diegues; Arruda, 2001, p. 50).

Cabe ressaltar que o Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá é caracterizado como um desses espaços em que o mundo natural, o sobrenatural e as formas de organização social estão intrinsecamente inter-relacionados, sendo, portanto, um local onde circulam os conhecimentos tradicionais transmitidos oralmente, em um movimento no qual podemos denominar de “educação não formal”, em que “[...] o grande educador é o ‘outro’, aquele com quem interagimos ou nos integramos” (Gohn, 2006, p. 29). Ainda que os espaços religiosos sejam entendidos, por vezes, enquanto locais em que ocorre a “educação informal” (Gohn, 2006), entendemos que na educação não formal há intencionalidade, o que a diferencia da educação informal. No espaço do terreiro de Candomblé, há uma circulação proposital de saberes, em que os mais velhos iniciados na religião ensinam os mais novos. Segundo Gohn (2006, p. 29), os aprendizados:

[...] acompanham as trajetórias de vida dos grupos e indivíduos, fora das escolas, em locais informais, locais onde há processos interativos intencionais. [...] Há na educação não-formal [sic] uma intencionalidade na ação, no ato de participar, de aprender e de transmitir ou trocar saberes.

A educação não formal tem como propósito ampliar o conhecimento sobre o mundo no qual os indivíduos estão inseridos em suas relações sociais. Seus objetivos não são preestabelecidos, mas são construídos no processo interativo, resultando em uma educação direcionada pelos interesses e necessidades dos envolvidos. Reconhecer essas práticas cotidianas enquanto eminentemente formativas se insere em um claro movimento de questionamento da racionalidade científica como a única legítima, o que permitiu e ainda permite trazer à luz novos campos de produção de conhecimentos inexplorados ou que não eram entendidos como conhecimento ou saber educativo (Gohn, 2009). Como aponta Gohn (2009, p. 30, grifos nossos):

Outras dimensões da realidade social, igualmente produtoras de saber, vieram à tona, tais como as que advêm do mundo das artes, do ‘*mundo feminino*’ das

mulheres, do corpo das pessoas, *das religiões e seitas*, da cultura popular, das aprendizagens do cotidiano, via a educação não-formal.

Foi justamente no universo das mulheres religiosas do Candomblé que se deram as oportunidades formativas de Maria Oyá. Mesmo em contextos nos quais a liberdade religiosa era constantemente ameaçada, conforme veremos, essa ialorixá atuou no sentido de preservar os conhecimentos de sua religiosidade e, não sem razão, a formação dessa mulher foi aqui elencada como o objeto de estudo justamente por ser a fundadora do referido terreiro e aglutinar em sua trajetória elementos que congregam conhecimentos oriundos de um processo educativo não formal. Essa mulher estabeleceu o terreiro, formou-se e formou intencionalmente diversos religiosos durante um regime político autoritário e intolerante religiosamente, conhecido na história brasileira como Estado Novo (1937-1945), caracterizado pela censura, por uma ideia singular de nacionalismo e pela centralização do poder nas mãos do então presidente Getúlio Vargas.

É preciso enfatizar ainda que esta pesquisa está alicerçada em uma perspectiva da História que, nas últimas décadas, vem considerando diferentes grupos e indivíduos, até então excluídos, dado este que se reflete nos estudos sobre as trajetórias de mulheres. E como bem apontam Costa, Mota e Santana (2022, p. 6), “[...] as experiências e ações desses sujeitos sociais, vividas e transmitidas nos diversos contextos e variados ambientes, fomentam a História da Educação”. Assim, por meio da trajetória formativa de Maria Oyá enquanto líder religiosa local, colocamos em perspectiva não somente a história do terreiro, mas também as circunstâncias políticas em que esteve inserida essa mulher.

Com esse intuito, buscamos responder neste artigo à seguinte problemática: quais elementos da formação de Maria Oyá podem ser elencados por meio de suas experiências com o terreiro? O objetivo que norteou esta investigação histórica foi o de analisar como o estudo sobre a formação dessa ialorixá contribui para o campo da História da Educação. A problemática e o objetivo que norteiam esta pesquisa foram regidos pela necessidade de ir além das instituições de educação formal e de ampliar o leque interpretativo a respeito dos espaços de formação, especialmente aqueles ocupados por grupos historicamente marginalizados no Brasil, a exemplo do grupo de mulheres praticantes de religiões de matriz afro-brasileira, as principais responsáveis por

manterem vivas as tradições dos terreiros, durante muito tempo perseguidos – e ainda hoje estigmatizados.

## 2 Metodologia

No que diz respeito à metodologia, valemo-nos dos métodos da pesquisa histórica a partir da utilização da pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental – realizada com periódicos da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional brasileira, com documentações contidas no acervo do próprio terreiro e no Arquivo Público Jordão Emerenciano, localizado na cidade do Recife. Valemo-nos ainda da metodologia da História Oral a partir de Alberti (2005), para quem esta se configura como um método de pesquisa – utilizado em estudos históricos, antropológicos e sociológicos, sobretudo – que utiliza diversas técnicas para a coleta e análise de dados, tendo como foco apreender e interpretar os acontecimentos históricos a partir das memórias e narrativas daqueles que os vivenciaram ou conviveram com eles. Tem-se, com ela, a possibilidade de perceber as formas como os sujeitos participantes da pesquisa interpretam a experiência vivida e os contextos em que estiveram inseridos (Alberti, 2005).

A História Oral é também uma produtora de fontes, sendo possível, por meio das fontes por ela produzidas (entrevistas, por exemplo), investigar instituições, movimentos sociais, trajetórias de vida e desdobramentos de determinados fatos históricos com base nas narrativas dos indivíduos, sendo possível, também, o cruzamento das fontes produzidas pelo historiador com as fontes documentais e bibliográficas. Ainda que a utilização da História Oral como metodologia ainda seja alvo de intensos debates nas Ciências Humanas, sobretudo no que diz respeito à “veracidade” dos relatos orais, Alberti (2005, p. 19) já pontuou que não devemos considerar essa questão como um fator negativo:

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

Ao concordar com tal perspectiva, a premissa foi utilizar a técnica da entrevista semiestruturada, visto que se configura como um dos instrumentos principais de

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

Quanto à escolha dos narradores para a pesquisa<sup>6</sup>, as entrevistas foram realizadas junto a membros frequentadores do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá e parentes de Maria Oyá, Mãe Biu e Madrinha Tila. A amostra compreendeu ao todo três participantes, sendo eles: Maria do Carmo de Oliveira, a Cacau da Xambá, atual iabá do terreiro; Hildo Leal da Rosa, historiador e curador do memorial Severina Paraíso da Silva, iniciado no Candomblé; e Juvenal Ramos, sobrinho de Maria Oyá e frequentador da casa. Na disposição do presente artigo, primeiro elencamos os elementos formativos que permitiram a composição da liderança religiosa de Maria Oyá para, em seguida, tecer contribuições deste estudo à História da Educação de Mulheres no Brasil.

### 3 Elementos formativos da trajetória de Maria Oyá

A história do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá tem origem na década de 1920, quando o babalorixá Artur Rosendo Pereira (? – 1950) deixou Maceió (estado de Alagoas, Brasil) devido à repressão policial contra os cultos afro-brasileiros naquele estado com a chamada “Operação Xangô”, caracterizada pela invasão de terreiros, agressão aos afro-religiosos e confisco de bens sagrados (Rafael, 2012). Essa repressão aos terreiros resultou na migração de lideranças religiosas afro-brasileiras para outros estados, como Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, sendo este último o destino tomado por Rosendo para reabrir sua casa de culto. Guerra (2010) aponta que,

<sup>6</sup> A presente pesquisa foi submetida, via Plataforma Brasil, ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e aprovada em 12 de julho de 2022.

embora não seja possível confirmar a veracidade devido à escassez de fontes, a linhagem de culto aos orixás da qual Artur Rosendo tomou parte possui relação com sua estada na Costa da África, onde, segundo a autora, aprendeu durante quatro anos os ritos que mais tarde iriam compor a nação<sup>7</sup> Xambá em terras pernambucanas. Rosendo iniciou muitos filhos de santo e, nas décadas seguintes, muitos desses filhos se tornaram sacerdotes e sacerdotisas no Candomblé, a exemplo de Maria das Dores da Silva.

Maria das Dores da Silva, que ficou mais conhecida como Maria Oyá, nasceu em 1900, no município de São Lourenço da Mata. Foi para Recife ainda jovem, passando a residir no bairro de Campo Grande, Zona Norte, à época uma região empobrecida, longe do centro da cidade e povoada por pequenos casebres de taipa, lugar em que também fundou seu terreiro. Suas experiências foram de fundamental importância na sua formação enquanto liderança religiosa e que assim podem ser sumariadas: os ofícios que assumiu para manter seu terreiro funcionando – notadamente os de parteira e lavadeira –, o período em que se iniciou no Candomblé, assim como sua atuação política junto aos médicos e intelectuais da época.

Segundo os relatos contidos na entrevista realizada no dia 3 de agosto de 2022 com Hildo Leal da Rosa, historiador e membro do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, a futura ialorixá exercia a função de lavadeira como principal meio de sustento de sua casa, bem como fazia as vezes de parteira diante da necessidade de alguma mulher no momento de parir. De acordo com Hildo Leal da Rosa (2022): “[...] do ponto de vista de fonte de renda, para viver, a gente sabe que ela era parteira, mas acredito que ela não vivia disso, e era lavadeira. Ela vivia das roupas que lavava”. O ofício de lavadeira, que consiste na prática de lavar roupas de outras casas, para além da sua, utilizando, geralmente, as lavanderias públicas ou as margens dos rios. Segundo Monteleone (2019), o pagamento em troca de determinadas tarefas, a exemplo da lavagem de roupas, foi se profissionalizando ao longo do século XIX e se estendeu por todo o século XX, ainda que os pagamentos fossem poucos. Considerado um trabalho feminino, aprendido entre mulheres através da observação, muitas acumulavam funções de limpeza e costura de roupas, ocupando, por isso, muitos dias da semana (Monteleone, 2019). Entre lavar as roupas, colocá-las para secar e fazer os reparos de

<sup>7</sup> Segundo Silva (2005), as “nações” designam as linhagens de culto no Candomblé e são, comumente, associadas a grupos étnicos africanos.

costura necessários, muitas cuidavam de suas próprias casas e, no caso de Maria Oyá, também de seu terreiro, o que fez com que as tarefas domésticas se tornassem para ela o principal meio de subsistência.

Como parteira, os relatos orais de Maria do Carmo de Oliveira (2022), iabá do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, apontam que Maria Oyá aprendeu a auxiliar outras mulheres nas artes do partejar, mediante a observação daquelas que exerciam o mesmo ofício, prática comum no início do século XX, em decorrência da pequena quantidade de médicos à disposição das mulheres mais pobres no Recife. Ainda que ela não tenha sido mãe consanguínea ou sequer tenha contraído matrimônio, a futura ialorixá assumia o sustento de si, da sua irmã, Maria do Carmo Paraíso, e dos filhos desta, realizando tais tarefas.

De acordo com o sobrinho de Maria das Dores, Juvenal Ramos (2022), também era considerada uma mulher acolhedora, mas determinada, que, quando necessário, amparava as pessoas em sua casa prescrevendo banhos de ervas para curar os males da alma e do corpo, ajudando as mulheres com seus rebentos e dando-lhes conselhos, trazendo-lhes, assim, conforto, práticas essas apreendidas pela experiência, mas guiada por sua ancestralidade, que, conforme afirma Oliveira (2012, p. 42), está amalgamada com a cosmovisão africana e se constitui em uma epistemologia que:

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

A prática de auxiliar outras mulheres nos partos é um dos elementos da trajetória formativa de Maria das Dores que merece análise conjuntural, isso porque a futura ialorixá era reconhecidamente uma parteira em sua comunidade, oferecendo seu auxílio aonde o poder público não conseguia chegar. Seu sobrinho, Juvenal Ramos (2022), contou-nos ainda que, no momento de seu nascimento, Maria das Dores – que, à época, já havia assumido o posto de ialorixá – prescreveu banhos com ervas a serem dados no rebento e jogou os búzios<sup>8</sup> para saber qual seria o orixá que regeria sua vida.

<sup>8</sup> O jogo de búzios é uma arte divinatória presente nas religiões de matriz africanas e nas religiões da diáspora africana, inclusive nas Américas.



Assim, percebemos também a recorrência de recomendações oriundas da medicina popular, visto que Maria das Dores, para além do parto, também recomendava banhos de ervas, observação aos desígnios dos orixás para a saúde do recém-nascido e outras ações de cuidado com o rebento que acabara de nascer. Diante disso, é preciso elencar que a formação de Maria Oyá é indissociável de sua relação com o Candomblé, visto que, até mesmo no ofício de parteira, a ialorixá demonstrava a observação rigorosa à vontade dos orixás. Reforçamos, com isso, que essa mulher precisou de uma postura de observação participante e constante, de uma escuta atenta aos modos de ser e fazer dentro do terreiro, e de habilidades de repetição dos ensinamentos que a elas lhes foram destinados por outros homens e mulheres, o que recai, necessariamente, na dimensão formativa de suas experiências.

O contato dela com o Candomblé da Nação Xambá, por seu turno, deu-se em meados da década de 1920, com o terreiro de Artur Rosendo, vindo às terras pernambucanas, como já ressaltado, devido às perseguições empreendidas pela polícia aos terreiros alagoanos. Conforme nos relatou Hildo Leal da Rosa (2022):

*Olhe, a gente sabe que ela teve contato com o Xambá em meados da década de [19]20, no terreiro de Artur Rosendo [...]. Cerca de uma década depois, ele já estava estabelecido com o terreiro aqui em Pernambuco [...]. Eu acho que foi [19]27 ou [19]28 quando ela fez a sua iniciação. Nesse período, a gente sabe que a casa de Artur Rosendo estava sendo fechada pela polícia, ou seja, ele meio que tava foragido [faz sinal de aspas com a mão].*

Com o terreiro de Artur Rosendo fechado, sob a alegação de que estaria explorando a credence popular – acusação que com frequência recaía sobre os afro-religiosos –, a iniciação de Maria Oyá ocorreu de forma discreta e disfarçada, diferentemente do que comumente era realizado. Tal iniciação ocorreu às escondidas dos olhos da polícia, em fevereiro de 1927, no terreiro de Artur Rosendo, localizado em Água Fria, região próxima ao bairro em que Maria Oyá residia. Não se sabe ao certo como se deu a aproximação entre Maria Oyá e o terreiro de Rosendo, para além de a ialorixá residir em bairro próximo –, dado que, por si só, não explica a frequência dela à casa de culto aos orixás de Rosendo, visto que existiam terreiros mais próximos de sua casa, em Campo Grande. Contudo, o fato é que, já na década de 1920, Maria Oyá havia sido iniciada nos ritos do Candomblé, tendo Artur Rosendo por babalorixá, seu líder espiritual.

Segundo Machado (2012), o processo de iniciação no Candomblé pode ser considerado como um rito de passagem que tem por finalidade estabelecer um elo do sujeito com o seu orixá e com o terreiro do qual se tornará membro. Para tanto, a pessoa deve passar por um tempo de recolhimento que pode variar de acordo com o terreiro, com o objetivo de estabelecer uma ligação com as divindades. Nesse processo de recolhimento, a alimentação passa a ser regrada, o indivíduo dorme e se senta apenas em uma esteira de palha, bem como se veste de branco todos os dias e interage rapidamente com outros filhos de santo que já passaram pela iniciação e com outros indivíduos que também possam estar passando pelo período de recolhimento, com o intuito de manter o indivíduo a ser iniciado concentrado em sua empreitada espiritual. Passado o período de recolhimento e feitas as cerimônias internas no terreiro, é realizada uma festividade pública para celebrar o nascimento de um/a novo/a filho/a de orixá. Nesta festa, denominada pelos membros da Nação Xambá de “saída de iaô”, o orixá se apresenta para a comunidade, dança e revela seu nome diante dos presentes, em uma cerimônia que torna pública a devoção do novo membro do terreiro (Machado, 2012).

No entanto, o cumprimento do resguardo de pouco mais de um mês por parte de Maria Oyá não se cumpriu no terreiro de seu líder religioso, tal qual se fazia necessário. Ao contrário, Maria Oyá passou o tempo de recolhimento em sua própria casa, em Campo Grande, tendo que fazer sua própria alimentação regrada, mantendo-se longe da vida mundana e interagindo minimamente com o mundo fora das paredes de sua casa, o que se revela uma tática acionada por ela para continuar cultuando os orixás. Assim, pode-se afirmar que a força do axé<sup>9</sup> circulava às escondidas e com ela se davam os primeiros passos de Maria das Dores rumo à liderança de sua casa de culto aos orixás.

Em carta contida no acervo do terreiro – cuja autoria e datação são imprecisas –, conta-se que, por ter cumprido seu recolhimento longe do terreiro de seu babalorixá, Maria das Dores recebeu todas as instruções do que deveria ser feito em sua reclusão por meio da incorporação de seu orixá regente, Oyá<sup>10</sup>. Segundo Hildo Leal da Rosa (2022), uma mulher, Donatila Paraíso do Nascimento, que mais tarde assumiria o posto

<sup>9</sup> A palavra “axé” ou “asé” tem sua origem na língua iorubá e tem por significado “força”, “realização” “poder” e “desejo de felicidade”.

<sup>10</sup> Oyá, Iansã ou Inhançã é um orixá feminino associada aos ventos e aos raios, comandante das tempestades e também dos espíritos dos mortos.

de Madrinha<sup>11</sup> do terreiro de Maria Oyá, desempenhou um papel importante ao auxiliar Maria Oyá durante seu período de resguardo. Quando Maria Oyá encontrava-se incorporada, Donatila ouvia as instruções do orixá e as transmitia a Maria das Dores, que, devido ao transe ritualístico, não conseguia se lembrar do que lhe havia sido dito. Após esse período de reclusão, a tradicional “saída de iaô” ocorreu no ano de 1927 e às escondidas, tocando-se e cantando-se baixo para não alertar a polícia, conforme nos relatou Hildo Leal da Rosa, que ouvira pela tradição oral (2022).

Maria Oyá, como passou a ser reconhecida após seus primeiros passos no Candomblé, continuou cultuando os orixás em outro endereço, à rua da Mangueira, número 137, também em Campo Grande, em seu próprio terreiro, no mês de junho de 1930. Segundo Hildo Leal da Rosa (2022):

*Essa rapidez com que ela é iniciada e abre o terreiro – é uma opinião minha – eu acho que é uma coisa a que ela estava destinada a ser, porque, se fosse cumprir certos prazos, o normal, o comum é que as pessoas abram o terreiro sete anos depois de iniciadas. Ela abriu, ela tinha, sei lá, três, quatro anos, não sei bem... três a quatro anos... é porque ela estava destinada a ser ialorixá e a ter sua própria casa.*

A partir do relato acima, é possível entender que Maria Oyá teve um período de aprendizado diferente, flexibilizado, devido às circunstâncias que a cercaram, ou seja, a impossibilidade de seguir, no tempo necessário, com todos os ritos do Candomblé, fez com que os caminhos iniciáticos de Maria das Dores da Silva fossem encurtados em decorrência da perseguição sofrida por seu babalorixá. No entanto, o fato é que ela precisou aprender com maior rapidez através da experiência e da observação e participação constante os ritos do Candomblé, bem como arregimentou recursos financeiros com a lavagem de roupas e os partos para abrir sua própria casa de culto, mesmo em um contexto em que a repressão policial se fazia presente. Com sua própria casa de culto aberta, ainda se fazia necessária a autorização por parte de seu líder religioso, Artur Rosendo, para que Maria Oyá assumisse as tarefas de ialorixá da casa. Assim, Maria Oyá foi apresentada como sacerdotisa à comunidade de terreiro da cidade

<sup>11</sup> No Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, a hierarquia da casa é assim estruturada: babalorixá e ialorixá, madrinha e padrinho. Como apontado, o babalorixá e a ialorixá são as lideranças religiosas do terreiro e os responsáveis pelos rituais da casa. A madrinha e o padrinho são os segundos na hierarquia da casa, auxiliando e aconselhando o babalorixá e a ialorixá no exercício religioso. Os outros membros iniciados são classificados em iabás, no que se refere às mulheres, e ogãs, no que diz respeito aos homens.

no dia 13 de dezembro de 1932, mediante uma cerimônia de recebimento das folhas, faca e espada de Oyá, seu orixá regente, bem como a coroação do referido orixá no trono<sup>12</sup>.

Ainda que, nos anos de 1920, Artur Rosendo tenha experimentado a repressão policial e tenha sido acusado de explorador da credence popular, os anos de 1930 lhes reservaram dias melhores, o que lhe permitiu realizar a celebração que apresentou Maria Oyá como líder de sua própria casa de Candomblé. Livre das acusações, Rosendo pôde realizar a chamada “coroação de Oyá no trono” – cerimônia esta que marcava a ascensão da nova ialorixá ao cargo de liderança da casa, segundo os preceitos ensinados por Artur Rosendo – diante dos olhares curiosos da população do bairro e com toda a pompa que o momento exigia – e ainda exige nos dias de hoje.

Ainda que os relatos orais não tenham evidenciado maiores detalhes da ascensão de Maria Oyá à posição de ialorixá do Terreiro de Santa Bárbara – Nação Xambá, o periódico *O Cruzeiro* (1949) nos oferece alguns elementos da cerimônia. A matéria em questão trata da coroação de uma filha consanguínea de Rosendo, de nome Iracema. Tal qual se sucedeu com Iracema na década de 1940, Maria das Dores, na década de 1930, também foi uma dessas mulheres que, no chão de terra batida em uma casa comum recifense, recebeu a autorização para gerir seu próprio terreiro, segundo os ritos de sua nação de Candomblé. Conforme a matéria supracitada, assim era realizada a cerimônia:

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

<sup>12</sup> A cerimônia era conduzida por Artur Rosendo sempre que concedia a autoridade de ialorixá a uma iniciada. A cerimônia de coroação de Oyá no trono se repete anualmente no Terreiro de Santa Bárbara da Nação – Xambá. Para saber mais sobre, ver Costa (2011).

pede que todos Ihe seja fiéis e Ihe prestem obediência. Há muita emoção e a filha de Iansã chora quietinha ali no trono (*O Cruzeiro*, 1949, p. 52).

Ao sentar no trono e receber os paramentos descritos por René Ribeiro em sua matéria, à ialorixá são concedidas as tarefas de iniciar os “muitos filhos que irá ter”, imolar os animais propícios para as cerimônias e zelar por seus orixás. Na cerimônia, tem seu coração defendido pelas velas e sua força guardada pela espada cruzada ao peito, da mesma forma que o perfume que Ihe põe Rosendo traz-Ihe a força dos que estão acima dela e o cigarro que a defende contra os feiticeiros. Tem-se, portanto, um rito simbólico que apresenta à comunidade religiosa a nova sacerdotisa enquanto aquela a quem os fiéis devem obediência, a quem os seus filhos de santo devem observar em sua sabedoria concedida pelas forças superiores.

No entanto, a legitimidade da posição não foi apenas concedida por meio da iniciação e, posteriormente, da cerimônia de coroação. Tal dado nos remete a mais um elemento de sua formação, visto que a legitimação de seu posto de ialorixá foi conquistada, sobretudo, por meio da atuação de Maria Oyá diante de seus filhos de santo. Ao passar pela cerimônia que a apresentou como líder de sua comunidade religiosa e no breve período que permaneceu no posto hierárquico mais alto na religiosidade do Candomblé – cerca de nove anos –, Maria Oyá iniciou ao todo 18 pessoas nos ritos da Nação Xambá, dentre as quais podem ser citadas Mãe Biu e Madrinha Tila, suas futuras sucessoras, segundo Hildo Leal da Rosa em entrevista (2022). Um número pequeno se comparado às iniciações do período posterior à Maria Oyá, mas que foi suficiente para que a ialorixá arregimentasse uma comunidade religiosa que, como veremos, Ihe garantiu prestígio não apenas entre sua família religiosa, mas diante dos intelectuais do período.

Devido ao contexto de vigilância constante da polícia aos terreiros e às crescentes acusações de que os afro-religiosos seriam exploradores da credence popular, tal qual ocorrera com Artur Rosendo, Maria Oyá precisou lidar com o aparelho jurídico do estado de Pernambuco para fazer seu terreiro funcionar e, mais que isso, tornar seu terreiro uma das poucas casas de Candomblé a serem protegidas pelo

chamado “Serviço de Higiene Mental” (SHM)<sup>13</sup>. A relação do SHM com os terreiros se fez, inicialmente, pelo interesse dos médicos psiquiatras em entender o transe mediúnico e por considerarem tais práticas religiosas como centros produtores de histeria coletiva e desordem mentais (Silva, 2018). Aos olhos dos técnicos, os adeptos das religiosidades afro-brasileiras, genericamente denominadas de “baixo espiritismo” à época, pareciam estar mais propensos a desenvolver degenerações mentais justamente por serem adeptos desses “laboratórios de histeria coletiva”, como os técnicos denominavam.

Há ainda a preocupação em determinar o perfil dessa população, descrita como mestiça e incauta, bem como em enfatizar a agência do SHM em restringir e fiscalizar as casas de culto. Foi nesse ínterim que, em acordo com a Secretaria de Segurança Pública (SSP) de Pernambuco, o SHM passou a subordinar o funcionamento dos terreiros, buscando regular a prática do “espiritismo”. É necessário enfatizar que tal cenário possui estreitas relações com o desenvolvimento da ciência moderna, que, sobretudo entre os séculos XVII e XVIII, criou “[...] políticas que justificaram o apagamento do corpo negro na medida em que esse mesmo corpo pode ser lido sob as sombras de sua história, sob a escuridão de políticas que o tornou invisível” (Santos; Dantas Junior; Zoboli 2020, p. 14). Por via da biologia, sob os pressupostos de políticas eminentemente eugênicas, o corpo negro, considerado inferior, ainda que “invisível” era, ao mesmo tempo, estigmatizado e exotificado. Percebe-se ainda que não somente o seu corpo, mas os elementos que atravessavam e ainda atravessam o sujeito negro – e aqui enfatizamos a religiosidade afro-brasileira, tal qual o Candomblé – também foram perseguidos, bem como sofreram com políticas que visaram silenciá-los e apagá-los.

Sobre os terreiros, em particular, com a intenção de desenvolver melhor as práticas de conhecimento e controle dessas casas de culto, Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e idealizador do SHM, dentre outros estudiosos do referido órgão, propuseram uma solução conciliadora aos governantes pernambucanos: os praticantes religiosos afro-brasileiros deveriam se submeter a exames mentais. A polícia, em contrapartida, estaria comprometida em permitir o funcionamento dos terreiros registrados, mediante aval e agendamento prévio de suas atividades (Miranda, 2006). Anteriormente à atuação do SHM, todos os terreiros e suas lideranças, a exemplo do

<sup>13</sup> Sobre o SHM, foi criado em 1932 pelo médico psiquiatra Ulysses Pernambucano de Mello (1892-1943). Este órgão tinha como uma de suas funções regular as atividades dos cultos afro-brasileiros em Pernambuco.

que ocorreu com Rosendo na década de 1920, poderiam ser submetidos às batidas policiais, ao fechamento de suas portas e à criminalização de seus frequentadores devido à crença de que estariam explorando pessoas ingênuas e de boa-fé, praticando feitiçaria e perturbando a ordem pública.

O SHM mudou esse cenário na medida em que, ao estudar e desmistificar o fenômeno do transe mediúnico, possibilitou o funcionamento e fomentou o prestígio de determinadas casas de Candomblé em Pernambuco, bem como atuou como órgão do estado responsável por adentrar no cotidiano dos terreiros para conhecê-los e controlá-los (Silva, 2018). O terreiro de Maria Oyá foi uma das casas que passaram a funcionar com o aval do SHM. Para tanto, Maria Oyá fez uma petição, pedindo licença para fazer sua casa de culto funcionar junto aos estudiosos do SHM. Nos relatos orais e com a pesquisa documental, não foi possível obter informações a respeito dos possíveis exames mentais pelos quais Maria Oyá passou, contudo, conforme apontamos anteriormente, era prática do SHM realizar exames clínicos nas lideranças religiosas, para que, então, pudessem ser emitidas as portarias liberando o funcionamento do centro espírita ou do terreiro, o que denota a possibilidade de a ialorixá ter precisado passar por esses exames.

Os exames envolviam a realização de análises psiquiátricas dos babalorixás e ialorixás, teste para determinar a idade mental e o quociente de inteligência (QI), por exemplo. Além disso, deveriam ser entregues os estatutos e regulamentos das chamadas “seitas africanas” e a lista dos dias de funcionamento, bem como exigia-se o compromisso de não praticarem ilegalmente a medicina e permitirem a visita dos auxiliares do SHM nas dependências dos terreiros (Masiero, 2002; Silva, 2018). Os exames psiquiátricos, em particular, visavam revelar “[...] as possíveis tendências para a doença mental do líder, babalorixá ou médium, visto tratar-se quase sempre de mestiço ou negro” (Masiero, 2002), o que resvala no caráter eugenista de muitos atuantes no SHM (Masiero, 2002).

Essa intrincada aliança entre os técnicos do SHM e as lideranças religiosas afro-brasileiras no Recife, de acordo com Menezes (2005), diminuiu as perseguições sofridas pelos terreiros registrados, permitindo, assim, que a vida cotidiana dessas casas de culto aos orixás pudesse seguir com relativa tranquilidade, ainda que as formas de opressões já citadas neste artigo permanecessem na ordem do dia. Há que se ressaltar ainda a complexa relação de trocas de benefícios entre membros do SHM e lideranças

dos terreiros, visto que, de um lado, as casas de culto podiam funcionar de portas abertas e sem a interferência violenta da polícia, ao passo que os membros do SHM poderiam adentrar e imiscuir-se do cotidiano do terreiro, realizando seus estudos a respeito do transe mediúnico e da suposta propensão dos afro-religiosos à histeria coletiva e desordens mentais.

Para além dos elementos formativos que perpassam toda a experiência do período de iniciação, tais como o aprendizado da alimentação que se deve ingerir, as roupas que se deve utilizar, as festividades públicas que se pode ou não frequentar, o trato com os orixás, os cânticos, as danças, as oferendas e as invocações aos orixás, assim como os valores morais e éticos do Candomblé – a exemplo do respeito aos mais velhos, solidariedade e cuidado com a comunidade religiosa –, o recebimento da autorização dos orixás e da legitimidade por parte de seu babalorixá, a manutenção física de sua casa de culto e a garantia dos recursos que permitissem a permanência de seu funcionamento, foi necessário para Maria Oyá formar uma complexa e intrincada rede com os técnicos do SHM, submeter-se a exames mentais e realizar petições para que o axé de seu terreiro permanecesse circulando de portas abertas, o que demandava conhecimentos de organização financeira e do funcionamento de parte da máquina estatal e o acionamento de táticas agenciadas em meio ao trato cotidiano com a burocracia, o racismo e o preconceito religioso que assolavam sua experiência como mulher negra e líder religiosa do Candomblé.

#### **4 Abrem-se as portas do Estado Novo, fecham-se as portas do Terreiro de Maria Oyá**

A repressão aos cultos afro-brasileiros não teve início com o Estado Novo, visto que, no início do século XX, já se podia vislumbrar que os afro-religiosos eram considerados ora como incautos, ora como exploradores da credulidade pública, sendo, com isso, os terreiros submetidos a toda sorte de ações repressoras, que iam desde a restrição de suas atividades religiosas até o fechamento de suas portas. Com a chegada do então presidente Getúlio Vargas ao poder, em 1930, no entanto, tem-se o acirramento dessas práticas de repressão, uma vez que se delineava mais fortemente um projeto de construção do Estado Nacional, que tinha como uma de suas premissas a modernização do Brasil. Vistos como espaços que remontavam ao atraso do país e que



em muito travavam o avanço da nação rumo à modernidade, os terreiros e seus frequentadores passaram a ter sobre si os olhos atentos do aparato estatal, que, por sua vez, passou a regular mais sistematicamente suas atividades. Em Pernambuco, a relação entre o já mencionado SHM e as lideranças afro-religiosas pode ser considerada como uma das maiores expressões desse cenário.

Sob a ação do promotor de direito e político brasileiro Agamenon Magalhães (1893-1952), nomeado como interventor em Pernambuco por Getúlio Vargas no ano de 1937, foi iniciada uma campanha que desenhava os adeptos dos terreiros como opositores da ordem e do progresso que se queria para a nação. Inspirado por esses ideais e embasado no Código Penal brasileiro de 1890 e, posteriormente, no Código Penal de 1940, Etelvino Lins (1908-1980), então secretário de segurança pública de Agamenon Magalhães – e adepto fervoroso do catolicismo –, entre os anos de 1937 e 1945, expediu a Portaria nº 193, em 22 janeiro de 1938, que proibia o funcionamento dos terreiros, baseando-se também na Constituição de 1937, outorgada por Vargas, que advogava em favor da liberdade de expressão a todos os brasileiros, mas que represava as “práticas viciosas” que poderiam corromper e degradar as pessoas.

O secretário, junto ao corpo policial da cidade do Recife, construiu um cenário de terror e perseguição que atingiu sobremaneira os terreiros e seus adeptos. Como pode ser evidenciado no texto da portaria, ainda que a liberdade e a justiça estivessem presentes nos atos constitucionais, o exercício religioso estava subordinado às exigências da “ordem pública” e dos “bons costumes”.

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

Identificadas as práticas consideradas viciosas, quais sejam a especulação da credulidade pública e a incitação de poderes psíquicos, foi designado às autoridades cabíveis o dever de combatê-las. Desse modo, os exploradores da credulidade pública – há muito identificados como os afro-religiosos – deveriam ser reprimidos sob a alegação de que estariam cometendo crimes contra a saúde e a moral públicas. Assim, as

chamadas seitas africanas foram incluídas nesse rol de atividades, por isso as licenças expedidas pelo SHM foram cassadas e os terreiros foram proibidos de funcionar, sob pena de terem suas portas fechadas forçosamente pelas autoridades e seus objetos religiosos apreendidos. Lima (2017) sustenta ainda que, mesmo na ausência de flagrantes, eram empreendidas buscas sistemáticas pela polícia na casa do denunciado/ investigado, de modo a encontrar materiais que pudessem incriminá-lo diante das autoridades. Assim, os adeptos viviam sob um clima de denúncia, investigações policiais, apreensões e prisões; como se não bastassem as perseguições sofridas, eram expostos ainda nas páginas dos jornais. O então chamado “xangô pernambucano”<sup>14</sup>, segundo Lima (2017, p. 63):

[...] que já era afamado em todo o Brasil como uma das formas mais originais de religião africana e testemunha das ‘raízes da brasilidade’, sob a interventoria de Agamenon, deveria existir agora apenas nos livros de folclore ou nas peças de museus, deveria ficar no passado.

Pode-se apontar que toda a ação de líderes afro-religiosos ao longo da década de 1930, a exemplo de Maria Oyá, no sentido de legitimar suas atividades religiosas e regularizar seus terreiros foi varrida durante o governo de Agamenon Magalhães. Contudo, mesmo diante da portaria estadual baixada por Etelvino Lins e do fato de que contexto de repressão aqui descrito já se fizesse presente, alguns terreiros procuraram maneiras de resistir. Algumas casas procuraram ser mais discretas, decretando a ausência de música e canto para não chamarem a atenção da polícia. Outras casas, no entanto, fossem pela fé nos orixás ou por acreditarem que esse cenário de terror não fosse atingi-las, mantiveram-se em funcionamento como de costume. Em seu relato sobre o fechamento da casa de Maria Oyá, Hildo Leal da Rosa (2022) apontou que o terreiro da ialorixá foi uma dessas casas que se mantiveram de portas abertas em sinal de resistência por sua fé:

*No momento em que passou pelo fechamento da casa, ela não se exasperou, ela não fugiu, ela não se escondeu, ela não escondeu nenhum objeto, porque sabia-se que a polícia vinha, mais cedo ou mais tarde. Campo Grande tinha muitos terreiros e já se sabia a notícia: ‘Fecharam a casa de fulano; levaram tudo. Fecharam a casa de beltrano; levaram tudo’. É tanto que o marido que se casará depois com Mãe Tila, filho de santo dela também, chegou para ela e*

<sup>14</sup> O termo “xangô” é uma nomenclatura genérica referente ao espaço onde se dão as cerimônias religiosas de Candomblé, em territórios como Alagoas e Pernambuco. É também o orixá dos trovões e dos raios.

*disse: 'Dona Maria, vamos esconder as coisas porque a polícia vai levar tudo', e ela respondeu: 'Eu não devo nada à polícia. Eu não vou esconder nada'.*

Maria Oyá era conhecida por sua força e determinação em prol de sua religiosidade. Os relatos de fechamento de outras casas de Candomblé chegaram aos ouvidos da líder religiosa, que, por acreditar não ter contas a acertar com a polícia, decidiu não esconder os aparatos religiosos que poderiam ser apreendidos nas buscas policiais e, em consequência, incriminá-la conforme previsto na portaria estadual citada. Contudo, como intuía seus iniciados, a polícia chegou ao terreiro no mês de maio de 1938, poucos meses após a portaria de Etelvino Lins. Na diligência policial, foram levados diversos materiais que compunham a religiosidade da casa de Maria Oyá. A ialorixá também chegou a ser levada no carro da polícia até a delegacia mais próxima, localizada no bairro do Espinheiro, também na cidade do Recife, sob a alegação de estar descumprindo as determinações da portaria que proibia o funcionamento das chamadas seitas africanas. Na delegacia, Maria Oyá foi submetida a interrogatórios e, em seguida, liberada.

Maria Oyá, fosse pelo receio de ser novamente detida ou por ter se consternado mediante sua “prisão”, resolveu interromper as atividades de sua casa de maneira definitiva. Conforme sustenta seu sobrinho Juvenal Ramos (2022) em seu relato, a detenção “[...] *causou nela um desgosto tremendo, porque ela acreditava tanto nos orixás e eles não a defenderam desse empecilho e a levaram presa*”. A ialorixá acreditava que seu orixá, Oyá, iria defendê-la da força policial e protegeria sua casa da pilhagem e fechamento. Ao se ver em uma situação que a envergonhou publicamente, pode-se inferir que Maria Oyá estremeceu sua relação com o sagrado, sendo conduzida a um estado que, atualmente, é interpretado pelos membros do Terreiro da Nação Xambá como depressivo e que posteriormente levou ao seu falecimento, no ano de 1939. Com sua casa fechada e seu posterior falecimento, tanto a família consanguínea quanto a família religiosa de Maria Oyá se dispersaram pela cidade, de acordo com a iabá Maria do Carmo de Oliveira (2022).

Percebe-se, com isso, que a ialorixá era o agente simbólico que mantinha a unidade familiar, fosse ela de sangue ou religiosa. Com a intervenção da polícia nas atividades do terreiro, o que aconteceu foi um rompimento desse elo que encontrava no sagrado o seu principal fundamento. A família, que tinha no bairro de Campo Grande seu

local de morada, dispersou-se pela cidade do Recife e só se reuniu novamente com a agência de suas sucessoras, Mãe Biu e Madrinha Tila, pela reabertura do terreiro, na década de 1950. Maria Oyá viu sua relação com o sagrado ser profundamente interrompida pela repressão aos afro-religiosos. Ao fecharem as portas de suas casas de culto, o Estado perpetuou o histórico de violências contra os povos de terreiro, ao mesmo tempo em que pôs abaixo todo o movimento de trabalho e luta que personagens como Maria Oyá empreenderam em prol de sua religião.

No entanto, tem-se aqui o exemplo de uma ialorixá que, forjada nos ritos do Candomblé e formada nas artes da resistência, agiu motivada por sua fé nos orixás. Quando possível, teceu alianças com agentes do aparelho estatal, subverteu papéis socialmente atribuídos às mulheres e assumiu posições de lideranças em um mundo que, por vezes, criminalizou sua existência. Ao investigar a formação de Maria Oyá como liderança religiosa, tomamos esta personagem “[...] como vias de acesso para a apreensão de questões e/ou contextos mais amplos” (Avelar, 2007, p. 52). Ou seja, por meio de sua trajetória, podemos compreender elementos da história do tempo em que viveu, articulando intimamente a vida da ialorixá com seu contexto social, tal qual aponta Avelar (2007, p. 52) e, como destacou o autor, tomar os caminhos individuais como “[...] marco representativo de tendências estruturantes de uma época que introduz a questão da representatividade do indivíduo na explicação de determinadas relações e processos históricos”. Nesse sentido, Maria Oyá pode ser entendida não somente como representante da família religiosa que construiu, mas de todo um coletivo de mulheres negras de terreiro que acionaram diferentes táticas para manterem vivos seus saberes e sua fé.

## 5 Considerações finais

Em sua constituição como líder religiosa, Maria Oyá precisou aprender, pela experiência, diferentes ofícios – como o de parteira e lavadeira – para o sustento de si e de sua casa de culto. Na iniciação ao Candomblé, construiu um profundo conhecimento sobre os diferentes orixás, contemplando o que lhes agrada e suas formas de culto, o que envolve conhecer quais rituais e oferendas são apropriados e requeridos para cada orixá. Desde muito jovem, pela observação e sobretudo pela experiência, aprendeu a se comunicar com o sagrado, a ensinar os diversos ritos que compõem o sistema religioso

da Nação Xambá aos seus iniciados, assim como a desenvolver habilidades enquanto líder e condutora das cerimônias e rituais dentro de seu terreiro. Sua posição de ialorixá demandou ainda o aprimoramento de suas capacidades de comunicação e orientação dos fiéis que buscavam aconselhamento nos momentos de aflição espiritual, usando diferentes métodos divinatórios, como jogar os búzios. Precisou ainda construir uma atuação influente junto aos técnicos do SHM e impetrar uma petição política junto aos médicos e estudiosos de sua época.

Sem perder de vista o quadro de opressões perpetuadas contra os religiosos do Candomblé, sobretudo durante o período de governo de Getúlio Vargas, consideramos que a trajetória formativa de Maria Oyá foi resultado de uma prática histórica concreta e das relações sociais que se deram no seu cotidiano, o que nos leva a entender que os caminhos formativos trilhados por ela nos fornecem importantes contribuições para o campo da História da Educação de Mulheres no Brasil. O estudo do qual resultou este artigo evidencia que a vida pessoal e a vida religiosa são coexistentes no caso das ialorixás, visto que, nas religiões de matriz africana, a vida religiosa é indissociável da vida prática. O mundo natural, o sobrenatural e a organização social estão intimamente relacionados no terreiro, por isso apontamos que é no espaço da casa de culto que a ialorixá come, bebe, cultua, experiencia e vive, enfim, constitui-se. Assim, percebe-se que a decisão no plano transcendental não tem relação com a formação acadêmica/ formal como em outras religiões, visto que, para ser ialorixá, não foi preciso ser escolarizada ou frequentar instituições de ensino formal, como ocorre em outras religiões. Pelo contrário, a trajetória de Maria Oyá demonstra que a vontade advinda do sagrado transcende a decisão dos homens e foi justamente às práticas visíveis de como essa mulher se formou com base nessa designação ancestral que nos dedicamos neste estudo.

Assim, podemos afirmar que essa mulher foi provocada a ter habilidades de administração, que geria recursos financeiros e humanos em prol do objetivo de manter a casa e seu axé, habilidades estas que só foram desenvolvidas com o trato cotidiano junto ao terreiro e que evidenciam a sua capacidade tática de ocupar os espaços e as brechas que se abriram em seu exercício religioso. Por meio das interações sociais com outros indivíduos, direta ou indiretamente envolvidos com seu universo religioso, a trajetória formativa de Maria Oyá nos permite apontar caminhos que demonstram a circulação intencional de saberes dentro do terreiro, intencionalidade esta que o constitui

como espaço educativo não formal, tendo em vista que a construção do conhecimento por parte dos indivíduos que nele se encontram se dá a partir de diversas fontes, incluindo as experiências por eles vividas.

Reforçamos, com isso, que Maria Oyá precisou de uma postura de observação participante e constante, de uma escuta atenta aos modos de ser e fazer dentro do terreiro e de habilidades de repetição dos ensinamentos que a ela lhe foram destinados, o que recai, necessariamente, na dimensão formativa de sua experiência. Nesse sentido, a História da Educação de que tratamos aqui não se estabelece pelos marcos legais e pela educação formal, mas se aproxima das experiências, das práticas dessas mulheres ditas “ordinárias”, dos contextos em que elas estiveram inseridas, dos enredamentos que deram uma forma original às suas vidas (Dominicé, 2014). Evidenciamos, com isso, que a História da Educação pode ser, também, diferente da História da Escolarização. Por isso, reforçamos a importância da pesquisa, que buscou contribuir com os estudos acerca da História da Educação, na medida em que tratamos também da formação de líderes religiosas candomblecistas, das limitações que lhes eram impostas em suas atuações enquanto líderes, bem como as barreiras ultrapassadas por esses sujeitos femininos e que recaem, necessariamente, na noção do ser mulher negra adepta do Candomblé contemporaneamente.

## 6 Referências

- ALBERTI, V. *História oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.
- AVELAR, A. S. A retomada da biografia histórica: problemas e perspectivas. *Oralidades*, São Paulo, v. 2, p. 45-60, 2007.
- CAMPOS, Z. D. P. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 11, p. 13-28, 2013.
- CASALI, R. *Guias e orixás: narrativas de expressões orais sobre os Candomblés do MS*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- COSTA, F. J. M.; MOTA, B. G. N.; SANTANA, J. R. História das mulheres: formação docente, lutas e conquistas. *Educação & Formação*, Fortaleza, v. 7, e8015, 2022.

COSTA, V. G. Entre a África e o Recife: interpretações do culto Chambá. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 157-180, 2011.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

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

FRASER, M. T. D.; GONDIM, S. M. G. Da fala do outro ao texto negociado: discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. *Paidéia*, Ribeirão Preto, v. 14, n. 28, p. 139-152, 2004.

GOHN, M. G. Educação não-formal e o papel do educador(a) social. *Revista Meta: Avaliação*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 28-43, 2009.

GOHN, M. G. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, p. 27-38, 2006.

GUERRA, L. H. B. *Xangô rezado baixo*. Xambá tocando alto: a reprodução da tradição religiosa através da música. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

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

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

MACHADO, V. S. A vivência religiosa no candomblé e a concepção junguiana do religare. *Revista da Spagesp*, Ribeirão Preto, v. 13, n. 2, p. 30-43, 2012.

MANUSCRITO SOBRE A HISTÓRIA DO TERREIRO DE SANTA BÁRBARA – NAÇÃO XAMBÁ, s.d. 3 p.

MASIERO, A. L. “Psicologia das raças” e religiosidade no Brasil: uma intersecção histórica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, DF, n. 1, p. 66-79, 2002.

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

MIRANDA, C. A. C. Vivências amargas: a divisão de assistência a psicopatas de Pernambuco nos primeiros anos da década de 30. *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 24, p. 63-102, 2006.

MONTELEONE, J. M. Costureiras, mucamas, lavadeiras e vendedoras: o trabalho feminino no século XIX e o cuidado com as roupas (Rio de Janeiro, 1850-1920). *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 1, e48913, 2019.

OLIVEIRA, E. D. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, DF, n. 18, p. 28-47, 2012.

PERNAMBUCO. Portaria n. 193, de 22 de janeiro de 1938. *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*, Recife, 26 jan. 1938.


RAFAEL, U. N. *Xangô Rezado Baixo: religião e política na primeira república*. São Cristóvão: UFS, 2012.

SANTOS, W. N.; DANTAS JUNIOR, H. S.; ZOBOLI, F. Cinema, educação e africanidades: a memória no documentário Caixa d'água: qui-lombo é esse?. *Educação & Formação*, Fortaleza, v. 5, n. 3, p. 1-21, 2020.

SILVA, R. N. A "Nova Escola do Recife": o SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SILVA, V. G. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

**Tayanne Adrian Santana Moraes da Silva**, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 <https://orcid.org/0000-0001-9868-7151>

Doutoranda e mestra em Educação e licenciada em História pela UFPE. Integra o Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar em Formação Humana, Representações e Identidades (Gepifhri), Pernambuco, Brasil. Bolsista da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco (Facepe).

Contribuição de autoria: Investigação, análise formal, redação do texto.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9923662999985451>

E-mail: [tayanne.morais@ufpe.br](mailto:tayanne.morais@ufpe.br)

**Raylane Andreza Dias Navarro Barreto**, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação

 <https://orcid.org/0000-0002-5602-8534>

Professora do Departamento de Fundamentos Sociofilosóficos da Educação (DFSFE) do Centro de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), com pós-doutoramento pela Universidade de Lisboa (UL). Mestra em Educação e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Também é líder do Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar em Formação Humana, Representações e Identidades (Gepifhri), Pernambuco, Brasil.

Contribuição de autoria: Metodologia, supervisão e revisão e edição.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6749653436674174>

E-mail: [raylane.navarro@ufpe.br](mailto:raylane.navarro@ufpe.br)



**Editora responsável:** Lia Machado Fiuza Fialho

**Pareceristas *ad hoc*:** Ilka Miglio de Mesquita, Simone Varela e Angelita Leite

**Como citar este artigo (ABNT):**

SILVA, Tayanne Adrian Santana Morais da; BARRETO, Raylane Andreza Dias Navarro. A formação pela experiência: o caso da primeira ialorixá do Terreiro da Nação Xambá (PE). *Educ. Form.*, Fortaleza, v. 8, e11423, 2023. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/e11423>



Recebido em 13 de julho de 2023.

Aceito em 17 de outubro de 2023.

Publicado em 25 de novembro de 2023.