

# **EXPERIÊNCIAS SOCIAIS NO CAMPO AFRO-RELIGIOSO: A VIDA DE MAMETO IRAÊ JINKAIÁ.**

## **SOCIAL EXPERIENCES IN THE AFRO-RELIGIOUS FIELD: THE LIFE OF /MAMETO IRAÊ JINKAIÁ.**

Fabiola Amaral Tomé de SOUZA\*

### **Resumo**

Esse trabalho pretende contribuir para o campo da história das mulheres, através da trajetória de vida de Mameto Iraê Jinkaiá, ex mãe-de-santo de uma casa de candomblé nação Angola no município de Barra Mansa, sul do estado do Rio de Janeiro. Utilizando condicionantes estruturais que marcam a vida e as experiências dos agentes históricos, entendendo que a trajetória de um indivíduo pode ser substancial para contextualizar certa dimensão histórica, através de uma metodologia qualitativa de análise micro histórica e gênero como categoria analítica, buscando ampliar a ideia dos papéis sociais pensando as relações de poder. Ou seja, pensar a mulher enquanto liderança religiosa e demonstrando que o poder atribuído às mulheres do candomblé não está centrado nas grandes capitais, símbolos das religiões afro-brasileiras, como Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo ou Porto Alegre.

**Palavras-chave:** História das Mulheres, relações de gênero, candomblé.

### **Abstract**

This work intends to contribute to the women's history through the life story of Mameto Iraê Jinkaiá, former mother-in-a nation Angola Candomblé house in Barra Mansa, the southern state of Rio de Janeiro. Using structural conditions that mark the life and experiences of historical agents, we understand that the trajectory of an individual can be substantial to contextualize certain historical dimension, through a qualitative methodology of micro historical analysis and gender as an analytical category for deepening the idea of social roles thinking power relations. So, thinking the woman as religious leadership and demonstrating that the power attributed to Candomblé women is not centered in the big cities, symbols of african-Brazilian religions such as Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo and Porto Alegre.

**Keywords:** History of Women, gender relations, candomblé.

### **Resumen**

Este trabajo tiene como objetivo contribuir al campo de la historia de las mujeres a través de la historia de vida de Mameto Irae Jinkaiá , ex madre-de- santo de una casa nación Candomblé Angola en la ciudad de Barra Mansa , estado de Rio de Janeiro . El uso de condiciones estructurales que marcan la vida y experiencias de los agentes históricos , entendiendo que la trayectoria de un individuo puede ser sustancial para contextualizar cierta dimensión histórica , a través de una metodología cualitativa de análisis histórico micro y el género como una categoría analítica para profundizar en la idea de roles sociales que piensan las relaciones de poder . En otras palabras , pensar en las mujeres como líderes religiosos y la demostración de que el poder atribuido a las mujeres Candomblé no está centrada en las grandes ciudades , los símbolos de las religiones afro- brasileñas como Salvador , Río de Janeiro , Sao Paulo y Porto Alegre.

**Palabras clave :** Historia de la Mujer , las relaciones de género , el Candomblé .

---

\* Doutoranda em História do Brasil (UFRRJ). E-mail: fabiola\_tome@hotmail.com.

## *Introdução*

No ano de 1996, um enterro chamou atenção no município de Barra Mansa, no interior do Rio de Janeiro. Naquela tarde o cemitério municipal recebe um cortejo de pessoas vestindo branco, alguns vestindo ricamente roupas brancas ritualísticas de umbanda e candomblé, uma cerimônia bonita e um cortejo fúnebre com especificidades rituais e a presença de políticos renomados no município e diversos pais e mães de santo de Barra Mansa, Região Sul Fluminense e da Zona da Mata Mineira. O enterro era de Mameto Iraê Jinkaiá<sup>1</sup> ou Maria Aparecida de Freitas acometida por um câncer, mulher negra, ex mãe-pequena de uma das casas de Umbanda mais antigas de Barra Mansa e naquele momento mãe de santo de Candomblé Nação Angola muito respeitada em várias esferas da sociedade barramansense.

Esse fato nos instiga a conhecer a trajetória de vida de Maria Aparecida de Freitas, liderança religiosa e étnica durante pelo menos quatro décadas no interior do estado do Rio de Janeiro. Para traçar essa trajetória foram utilizadas entrevistas com sujeitos históricos ligados a personagem e fontes documentais do arquivo particular da família de Maria Aparecida. Utilizou-se uma análise micro histórica, extremamente relevante, por buscar avaliar atores e grupos sociais específicos – em certa medida, os grupos de “anônimos” e “esquecidos”. Ronaldo Vainfas nos diz: “(...) os temas mais aptos a uma investigação micro analítica são aqueles ligados a comunidades específicas (...), às situações-limite e às biografias”(VAINFAS, 2002. p. 136); o que torna mais rica e complexa a análise social e cultural, remetendo a aspectos diferentes e imprevistos.

Portanto, a micro história auxilia-nos a analisar situações, especificar ações individuais, acontecimentos precisos, redes capilares de relações, mas sem perder de vista a realidade mais global(PESAVENTO, 2000. p. 214). Contudo é preciso analisar que optar pela análise micro não resolveria todas as inquietações que possam surgir, no entanto, escolher uma visão global pode trazer problemas de interpretação ao pesquisador.

Não considero que todo o problema histórico ganhe em ser tratado num nível microanalítico. [...] escolher uma escala de observação significa escolher um instrumento analítico que não é neutro, e de que a escala dos fenômenos não está inscrita na realidade. A escala não é um dado preestabelecido, mas resulta de uma escolha estratégica que envolve a própria significação da pesquisa. [...] obter (e fornecer) a visão global de um problema passa necessariamente por simplificações que podem dar origem a verdadeiras ilusões de óptica e a interpretações inconscientemente [...] errôneas. (LEVI, 1998. p. 203)

No que concerne à fundamentação teórica, utilizaremos autores que trabalham com condicionantes estruturais que marcam a vida e as experiências dos agentes históricos, entendendo que a trajetória de um indivíduo pode ser substancial para contextualizar certa dimensão histórica, permitindo a avaliação da influência do indivíduo no desenvolver desse processo histórico<sup>2</sup>. Esse trabalho pretende contribuir para o campo da história das mulheres, pensando a mulher enquanto liderança religiosa e demonstrando que o poder atribuído à mesma no candomblé não está centrado nas grandes capitais, símbolos de religiões afro-brasileiras, como Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo ou Porto Alegre<sup>3</sup>. Segundo Joana Maria Pedro “O pressuposto é de que, a partir das margens, e não a partir do “centro”, é possível ler melhor o mundo e, assim, elaborar um projeto crítico e transformador, com uma nova visão de futuro”(PEDRO, 2011. p. 275)

O estudo acerca do cotidiano das mulheres é um fenômeno um tanto ou quanto recente. Substancia-se com a efervescência das campanhas feministas e da vontade de erigir na história vivências e experiências femininas. Joana Pedro analisa que a historiografia esqueceu-se de incluir em seus estudos a trajetória das mulheres, pensando uma história “assexuada” esquecendo as diferenças entre os sexos, mas que acabou reforçando/legitimando um entendimento de sociedade dividida. Visto isso fomentar o debate sobre o papel da mulher no tempo e espaço público ou privado contribui para a desconstrução de uma mentalidade que reforça as hierarquias sociais baseadas em diferenças biológicas, definindo papéis e lugares na sociedade. É o caminho de construção de uma nova forma de observar a importância de todos os sujeitos históricos na sociedade.

Pontuando o estudo de gênero como categoria analítica, buscando ampliar a ideia dos papéis sociais pensando as relações de poder. É preciso perceber as relações em que se estabelecem esses papéis sociais. Portanto analisar a categoria gênero nos permite uma melhor compreensão das relações sociais e culturais entre os sexos.

Estamos falando de homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência. Por ‘relações determinadas’ indicamos relações estruturadas em termos de classe, dentro de formações sociais particulares. (THOMPSON, 1981. p. 111)

A categoria gênero auxilia o reconhecimento de que as mulheres podem ter trajetórias distintas das dos homens e que as mesmas se destacam nos acontecimentos históricos e nas dimensões políticas da vida privada. Além de apresentar as experiências

femininas e as vivências de classe e/ou os grupos étnicos, demonstrando a atuação da mulher na história.

Por conseguinte, gênero está ligado à cultura, “diz respeito às classificações sociais de masculino e feminino”(PINSKY, 2009. p 164). Todavia faz-se necessário esclarecer que, embora, esse trabalho aborde a história das mulheres pautada na categoria de gênero, isso não significa que estudar gênero signifique estudar a história das mulheres somente, mas sim compreender as relações e representações sociais e sua importância ontem e hoje, percebendo permanências e rupturas nos processos históricos e suas influências.

Esse campo de estudo ajuda a escapar do reducionismo do pensamento de dominação do homem sobre a mulher por levar em consideração as mudanças históricas e incluir no campo da pesquisa entrecruzamentos como etnia, raça, classe, nação, crenças religiosas entre outras, ou seja, permite que as análises sejam realizadas sem “definições preestabelecidas com relação aos significados ligados às diferenças sexuais”(PINSKY, 2009. p 164).

#### *Maria Aparecida de Freitas, mulher, negra e ferroviária.*

A Senhora Maria Aparecida de Freitas, nasceu em vinte e seis de agosto de 1931, na cidade de Cruzeiro interior do estado de São Paulo. Ainda criança foi viver com uma amiga de sua mãe, visto que a mesma precisava trabalhar em outro município. Maria Aparecida, juntamente com sua nova família, mudou-se para a cidade de Barra Mansa. Até completar treze anos teve uma boa qualidade de vida. Contudo sua família adotiva foi acometida por problemas financeiros e em decorrência desse fato Maria Aparecida decidiu trabalhar. Aos treze anos participou de um processo seletivo em segredo, para entrar na companhia ferroviária em 1944, a Rede Mineira de Viação<sup>4</sup>, sendo aprovada nessa seleção. Contudo era menor de idade e perante a lei não poderia assumir o cargo, porém seu pai, que foi comunicado devido a esse problema, muito orgulhoso da filha “fez com que ela tivesse 18 anos para entrar na Companhia” (FREITAS, entrevista 30/07/2013).

No período pós-emancipação a ferrovia atraiu a população negra que nela conseguiu empregos. Ao longo da história do município de Barra Mansa os homens e mulheres “de cor” empregados na companhia ferroviária formaram uma elite<sup>5</sup>, além de exercitar certa mobilidade social. A ferrovia foi o ponto central da vida urbana e social

do município. Sem contar que possuía a função, inclusive, de influenciar os munícipes nos âmbitos culturais, comportamentais e das relações sociais. Foi através de suas ligações que a cidade cresceu e se desenvolveu, atraindo prestadores de serviços, comerciantes, hotéis, restaurantes, vitalizando toda a região do Vale do Paraíba fluminense.

Observamos que a ferrovia foi um lugar em que indivíduos estigmatizados no início do século XX, não só encontraram o seu lugar no espaço urbano, como também passaram a exercer funções prestigiosas, remuneradas e desejadas. Rogério Mendes de Lima esclarece que desde o início das atividades ferroviárias, o ingresso de negros e de migrantes estrangeiros foi uma forma de sobrevivência em uma sociedade hierarquizada racial e socialmente. Portanto analisamos que Maria Aparecida de Freitas seguiu uma tendência dos grupos sociais locais cujo fazia parte.

Pensando essa passagem da vida de Maria Aparecida, leva-nos a pensar Rebecca J. Scott e Jean M. Hébrard em *Freedom Papers: An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation*, brilhantemente apresentam o entrelaçamento entre raça e direitos, analisam a importância da ajuda mútua, da dignidade e do respeito. Assim podemos perceber a obstinação de Maria Aparecida em conseguir um trabalho para auxiliar a família e, também, a obstinação de seu pai em ratificar, mesmo que de forma não legal, o desejo da filha. Demonstrando que escolhas individuais são estratégias criadas devido às trilhas sinuosas traçadas no pós-emancipação. Scott e Hébrard, tratando da família Tinchant na obra acima citada, analisam que “(...) a nacionalidade individual e a cidadania formal não estavam claramente definidas, mas uma pessoa podia disputar espaço colocando palavras no papel” (SCOTT e HERBRARD, 2012. p 17).

É interessante observar que a mulher em questão trabalhou desde muito jovem e que se nos atentarmos para trabalhos recentes sobre o mundo do trabalho e sobre os estudos sobre o período pós-emancipação, mulheres negras irem para a “lida” era algo normal. Na África, por exemplo, eram as mulheres que dominavam as feiras de trocas de mercadorias<sup>6</sup>.

Pensando o período pós-emancipação, a estratificação social e as fontes e formas de discriminação foram encontradas nos diversos interesses dos brancos que conseguiam grandes vantagens com a estratificação racial, social e de gênero. Observando essas circunstâncias é relevante observar as estratégias encontradas por mulheres de cor “para reproduzir as condições materiais de existência, defender suas práticas culturais, criar iniciativas para ascensão social, através do estudo e da

profissionalização” (NASCIMENTO, 2014. p 298).

As feiras e a presença das mulheres negras nelas são muito importantes, inclusive, pois ali ocorrem não somente trocas de mercadorias – compra e venda – mas também trocas de bens simbólicos, como: segredos, notícias, modas, receitas (de todos os tipos, sejam elas culinárias ou não), danças, cânticos. Alianças são feitas, as relações são estreitadas, ou seja, essas mulheres que trabalham se tornam poderosas, detentoras de elementos que as fazem ter o poder nas mãos.

Ressaltando que com a diáspora africana para a América as relações das mulheres e o trabalho se intensificaram devido à alteração da condição social da comunidade negra em solo americano. Aparecem as ganhadeiras, escravas ou forras, que desempenhavam papel semelhante às negociantes das feiras africanas mediando bens materiais e simbólicos.

Essa característica da mulher negra no Brasil elucidada a autonomia de gênero, que pode através de seu trabalho comprar sua própria alforria ou a alforria de entes queridos – inclusive dos companheiros – manterem sua família e formar pecúlio. Nessa perspectiva percebemos uma matrifocalidade<sup>7</sup> como reflexo dessa relação social estabelecida na América, onde as negras chefiavam e proviam suas famílias com alegria, satisfação, acentuando a autonomia das mesmas.

As mulheres brancas da elite estavam sempre sob a tutela masculina, de acordo com o modelo patriarcal/hétronormativo. Pai e marido proviam essas mulheres. A tutela se dava com a sua total dependência a uma destas figuras masculinas. As negras de famílias pobres precisavam trabalhar para completar a renda da casa, para a sua sobrevivência, ao contrário das famílias ricas, não existia uma figura masculina que sustentava toda a casa. O espaço público, que para as mulheres não era permitido, para as mulheres negras era uma necessidade. Falando de Brasil colonial, enquanto os homens pobres estavam nas lavouras ou nas criações de animais, as mulheres ganhavam as ruas para fazerem serviços extras, foi possível experimentar os espaços públicos e extrair da contradição, de classe e raça, uma certa vantagem em relação as mulheres brancas.

E sob esse aspecto, também, podemos perceber o diferencial de Maria Aparecida de Freitas, pois ela contraria, já na década de 1940, o fardo dado às mulheres no mundo do trabalho ao longo do século XX. Uma análise sobre o campo econômico em que se insere essa discussão as mulheres sempre estiveram em lugar de subordinação pela condição da maternidade e da manutenção da família. Os estudos acerca das relações

produtivas, sejam marxistas ou liberais, coincidem em

atribuir a subordinação das mulheres, em última instância, pelo menos na sociedade de classes, à carga desigual da maternidade e da paternidade, e à subsequente divisão sexual do trabalho, que impede que as mulheres participem nos mesmos termos que os homens do assim chamado trabalho produtivo. (STOLKE, 1980. p 84)

Outro fator relevante à trajetória dessa mulher foi o seu casamento com Geraldo de Freitas. Maria Aparecida estava noiva de outro rapaz, quando conheceu Geraldo. Após constantes flertes entre os dois, Maria resolveu encerrar o atual relacionamento. Seguindo os trâmites sociais do período, Geraldo pediu-a em namoro, em seguida noivaram e casaram-se em trinta de dezembro de 1950. A relevância desse fato é que, naquele período, desde muito cedo a mulher devia ter seus sentimentos devidamente “domesticados e abafados” e as aparências e o cumprimento de regras eram extremamente importantes e não a espontaneidade da moça ou sua própria vontade. O que não ocorreu com esse casal.

Geraldo de Freitas, homem branco, iniciou sua vida profissional como garçom e conseguiu se tornar um empresário, dono de restaurantes na cidade de Barra Mansa – RJ e de restaurantes que atendiam viajantes em rodovias do estado do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Observando essa nova realidade Maria Aparecida utilizava seu salário consigo mesmo, com os filhos e na religião que frequentava.

#### *Mameto Iraê Jinkaiá nasce em Maria Aparecida de Freitas*

Em *A Psicologia social das religiões mundiais*, Max Weber afirma que o estudioso das religiões não deve interpretar os valores sagrados como apenas voltados para o outro mundo, para o além<sup>8</sup>. Em primeiro lugar porque nem toda religião conhece o outro mundo como um polo no qual se condensam promessas e recompensas mais ou menos definidas<sup>9</sup>. Em segundo lugar porque “considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e o agora<sup>10</sup>”. Isso se explica pelo fato de que, idealmente, a salvação fornecida pela religião deveria redimir o homem de algum mal que o aflige em sua existência terrena ou minorar este mal através de alguma promessa a ser cumprida no além. A natureza deste mal, por sua vez, é determinada pelas camadas sociais cujo estilo de vida parece ser decisivo para esta ou aquela religião. Assim como a ação dos sujeitos envolvidos no grupo.

Weber analisava que a ação social de um indivíduo ou grupo será entendida como racional em relação a fins se, para atingir um objetivo previamente definido, lançar-se mão dos meios adequados e necessários. É o caso de uma conduta científica, de uma ação econômica (modelos típicos de ação que permitem uma interpretação racional) e ou política<sup>11</sup>.

O autor analisa, inclusive, que a ação social (conduta) será racional em relação a valores, quando o indivíduo guia-se por objetivos últimos, agindo em conformidade com seus próprios valores e crenças arraigadas, mantendo sua fidelidade a estes valores que inspiram sua forma de agir ou, ainda, na medida em que acredita na legitimidade intrínseca de um comportamento válido por si mesmo<sup>12</sup>. Entretanto, cabe ressaltar que Weber deixava claro que o sentido da ação oscila em demasia, não se fixa; daí a possibilidade de existir certa racionalidade tanto maior quanto mais absoluto for para o sujeito da ação e o valor que a inspira<sup>13</sup>.

Assim, o sentido da ação não se encontra no seu resultado e sim na própria conduta, como é o caso de Maria Aparecida, mulher muito católica e da irmandade Filhas de Maria, teve suas primeiras manifestações mediúnicas<sup>14</sup> em dezembro de 1955, quando estava grávida de sua quarta filha, dentro de casa juntamente com suas duas irmãs adotivas, Mércia e Solange, que moravam com ela. Durante essas manifestações ela apresentava fala e gestuais estranhos. Foram encaminhadas para a Igreja Matriz de São Sebastião no centro de Barra Mansa, sendo acolhidas pelo Padre Arthur, pároco desta igreja na época. Este padre convidou-as juntamente com os fiéis daquela paróquia para uma grande sessão de exorcismo, pois segundo ele o que se passava com elas era uma grande prova de falta de fé. Foi então que uma das irmãs, Mércia, “deu passividade” a um caboclo que as orientou a procurar uma casa de umbanda, o Centro Espírita Xangô Agodô.

Seu Geraldo, marido de Dona Maria Aparecida, levou as três irmãs a referida casa, dirigida por Dona Mariinha, onde elas receberam orientações espirituais e passaram a frequentá-lo a partir de então. E nesse momento a trajetória de vida de Maria Aparecida ganha um novo e mais importante capítulo, pois nesse momento a vida familiar, profissional, social e religiosa estariam entrelaçadas. Seus outros dois filhos, uma menina e um menino, praticamente nasceram no referido centro. Todos os seus dias, daquela data em diante, foram dedicados à religião e a casa religiosa que frequentava. Filhos e netos de Maria Aparecida cresceram e foram educados no ambiente afro-religioso.



Maria Aparecida logo se destacou nos trabalhos do Centro Espírita, colaborando com o bom andamento da casa e atraindo clientes através das consultas concedidas por suas entidades<sup>15</sup>. Ao longo do tempo Dona Maria Aparecida realiza suas obrigações<sup>16</sup> na Umbanda e torna-se mãe pequena do terreiro.

Se o Pai/Mãe-de-santo constituem o sustentáculo organizacional e espiritual dos terreiros, abaixo deles como braço familiar, estão o pai pequeno ou mãe pequena, que possuem mais autoridade e prestígio em relação aos outros médiuns. O desempenho de seus papéis está ligado à dependência da chefia quanto à produção simbólica dos rituais e a um domínio das informações da organização. Os integrantes deste nível hierárquico, nos rituais e nos outros serviços oferecidos pela organização, fortalecem o controle administrativo e espiritual que é preciso ter sobre os participantes. (VICTORIANO, 2005. p 73 e 74)

Neste ínterim, sua terceira filha, Diana Mara de Freitas, que na época possuía dez anos, começou a ter graves problemas de saúde. Dona Aparecida já havia perdido seus dois primeiros filhos ainda recém-nascidos, o que a levou ao desespero e a busca incessante de respostas para esses problemas. “Tais problemas não foram solucionados pela medicina. Foi, então, que se descobriu que o mal da Diana era de questões espirituais e que só seriam resolvidos com elementos e ritos de outra religião: o candomblé” (FREITAS, entrevista em 30/07/2013).

A umbanda sofreu diversas alterações e seu campo de atuação ficou restrito, já que a essa religião retrabalhou os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um movimento negro que se diluiu e se misturou no reestabelecimento de classes. “As crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante” (ORTIZ, 1978. p 15).

*Limpar* a umbanda de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial do candomblé é tomar por modelo o espiritismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo espírita kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, embora houvesse muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, por tanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, dando publicidade às festas ao compasso deste calendário.

Demonstrando que o adepto dessa religião quando se interessa pelas crenças africanas é menos no sentido de conservá-las do que de desafricanizá-las. “São estes mulatos, em parte desafricanizados no seu estilo de vida, que adulteraram profundamente os cultos, neles introduzindo suas próprias concepções estéticas...”. (BASTIDE, 1971. p 112)

Esse caso específico, foi apresentado na entrevista realizada com Patrícia de Freitas sobre a deficiência da Umbanda para tratar de certos problemas. A descoberta se deu, pois passaram a frequentar o Centro Espírita Xangô Agodô dois rapazes que haviam sido iniciados e trilharam um longo caminho no candomblé e esclareceram para a Sr.<sup>a</sup> Maria Aparecida o que deveria ser feito para a cura da doença de sua filha Diana. Ambos também auxiliaram nos trabalhos desenvolvidos para a cura da menina. Esse foi o momento em que a Senhora Maria Aparecida teve seu primeiro contato com o candomblé e toda a casa de umbanda sofreu a influência desse caso.

Sua filha Diana, também entrevistada para a construção deste trabalho, cita que sua mãe era muito fiel a sua Mãe de Santo (Dona Mariinha), contudo ao longo do tempo começaram a surgir conflitos entre ambas, devido a ciúmes. Já que aumentava a cada dia o prestígio da Sr.<sup>a</sup> Aparecida com os demais médiuns da casa e com os clientes que frequentavam o terreiro. Isso elevou ainda mais o despeito e o ciúme pelos olhares alheios não serem exclusivamente para a chefe do terreiro. Benedicto Anselmo Domingos Victoriano cita que “muitas vezes, esse relacionamento se fraciona e se rompe devido às disputas pelo poder, ao desejo de se crescer em mais influência, por se ter um número considerável de simpatizantes e seguidores”. (VICTORIANO, 2005. p. 74)

Novos problemas surgiram entre mãe e filha de santo e então Dona Aparecida resolveu deixar a casa de umbanda, que frequentava a aproximadamente vinte anos. Os médiuns do terreiro que se afeiçoaram por Dona Aparecida a acompanharam para que através dela houvesse um melhor desenvolvimento espiritual, os clientes que frequentavam a casa de umbanda, os que estabeleceram laços com suas entidades e os que buscavam solução para seus problemas, também a acompanharam.

Dona Aparecida não possuía um local, uma casa de umbanda ainda, todos estes trabalhos eram desenvolvidos em casa, mais precisamente no apartamento da família, atrapalhando os demais familiares. Foi ofertado à Dona Aparecida, pelo Senhor André Games de Lima, dois terrenos em bairros distantes do centro de Barra Mansa, então Dona Aparecida optou pelo terreno localizado em um bairro chamado Santa Clara e lá

foi erguido um cômodo de madeira, seria este o local onde a mesma daria consultas com suas entidades e promoveria sessões de desenvolvimento dos médiuns que a seguiram.

As redes e relações estabelecidas no campo afro-religioso nos fornecem importantes contribuições que possibilitam a caracterização de um conjunto de relações enquanto uma rede de poder, como a percepção da existência de hierarquia no interior da rede e da importância de relações de *compadrio* como forma de reforço de um círculo relacional. Tal relação implicava um acerto entre as partes envolvidas e pressupunha um conjunto de obrigações recíprocas. A reciprocidade supõe uma preocupação pelo outro. Tal preocupação torna-se, portanto, hospitalidade, dádiva de alimentos e víveres, proteção, ou seja, motivos ou obrigações para produzir e receber em troca.

O nome dado à nova casa foi Centro Espírita Omariô de Jurema, fundado em 29 de julho de 1971. Sua construção ocorre graças ao esforço pessoal de Dona Maria Aparecida, já que empregava parte de seu salário na infraestrutura do centro, como a transformação de cômodos de tábuas para uma construção de alvenaria, construção de novas dependências, entre outras transformações e ampliações. Ocorreram também diversas doações em dinheiro ou em materiais por parte de seus adeptos e clientes.

A prática de atividades dentro e fora dos terreiros imprime a marca de um empenho pessoal que por vezes é concretizado na forma de compromissos, nas formas de participação nos rituais, nas consultas com as entidades, na integração administrativa nos negócios das casas de culto e com os participantes nos negócios do terreiro. Como, por exemplo, a doação de cestas básicas a comunidades carentes ou ajudando consulentes a resolverem seus problemas através de conselhos e receitas espirituais<sup>17</sup>.

Esse empenho pessoal se apresenta igualmente sob a forma de ritos e trocas simbólicas demonstrando o interesse em jogo, tanto em relação ao serviço dos leigos, quanto a “serviço dos diferentes agentes religiosos” (BOURDIEU, 1992. p. 82). Isso porque o interesse no campo religioso leva a satisfação de um tipo específico de interesse.

Ao desempenharem diferentes papéis no terreiro, os filhos/as-de-santo pautam sua conduta pelo compromisso que assumiram perante a hierarquia religiosa/administrativa e ainda com as entidades que podem incorporar, segundo a categoria a que pertencem. Tal atitude exercida pelos indivíduos seja no ritual ou no mundo do trabalho apresentam-se sob a forma de uma relação social que não se esgota no indivíduo, mas reflete nele e nos outros igualmente. Significativas e objetivas, as relações sociais, religiosas, culturais, políticas e outras expressam no desempenho de papéis individuais uma legitimidade que

se reconhece quando reflete e influencia os outros, recebendo, em troca, prestígio. (VICTORIANO, 2005. p 36)

Dona Maria Aparecida não possuía interesse em ser mãe de santo, todavia dois senhores<sup>18</sup> que estavam auxiliando os trabalhos de Dona Aparecida no desenvolvimento de sua nova casa, reconhecem, através das práticas advinhatórias, que a mesma era uma verdadeira “parideira espiritual”. Que teria ainda muitos filhos de santo e essa condição lhe abriria um precedente de não ter a necessidade de transpor todos os ritos de passagem obrigatórios no candomblé. Sendo assim a Senhora Maria Aparecida tornou-se Mãe de Santo no candomblé Nação Angola e a partir daquele momento seu nome ou djina seria Iraê Jinkaiá.

Outro ponto relevante a ser explorado nessa trajetória é que no campo afro-religioso há um universo de atividades que requer autonomia da mulher. Há obrigações que exigem sua permanência por longos períodos na casa, há privações sexuais, por vezes, fazer viagens, ir às festividades, o pai ou mãe de santo tem uma vida pública com deveres definidos e um peso hierárquico. Se tratando da análise de uma mulher é interessante perceber que o candomblé é estruturado a partir de uma concepção de mundo que afirma uma identidade específica para o gênero feminino. Nesse sentido o candomblé apresenta considerável importância para a pesquisa em questão, pois seguindo os estudos de Joan Scott, pensar as relações de gênero tem importância elementar para a pesquisa histórica porque possibilita compreender a dinâmica social como um todo. “A atenção às mulheres do passado e o reconhecimento de que a condição feminina é constituída histórica e socialmente” (PINSKY, 2009. p 160)

Quando a mulher se integra no universo do candomblé, sua identidade vai sendo moldada através das representações contidas em um sistema mítico referenciado pelas nações africanas; constitui-se uma nova consciência de si, do seu papel no mundo e de sua conduta social; sua personalidade, suas vontades passam a ser orientadas pelo orixá. Quando se trata de uma mulher casada, com alguém que não participa da religião, o caso de Mameto Iraê Jinkaiá, instaura-se uma realidade tensa e complexa: um casamento em que há uma situação de fronteira cultural com relações de alteridade marcadas pelo contraste, sendo tranquilamente transposta por Iraê, visto que seu maridão se opunha a crença e prática religiosa da esposa e dos filhos e ainda ajudava financeiramente a casa religiosa da mesma.

O candomblé traz representações simbólicas a respeito das relações de gênero entre os inquices<sup>19</sup>, lidar com uma mulher de candomblé implica em saber que há em

essência, uma ancestralidade africana norteando as reciprocidades sociais. Essas relações de gênero, assim como a importância da figura feminina no candomblé foram abordados por diversos pesquisadores, como: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Pierre Verger, Roger Bastide e Reginaldo Prandi<sup>20</sup>.

Os caminhos entre candomblé e as relações de gênero, portanto, se cruzam e formam um campo frutífero. A antropóloga norte-americana Ruth Landes em sua obra *A Cidade das Mulheres*, publicada em 1967, foi pioneira em perceber a existência de uma singularidade nos candomblés da cidade de Salvador, sendo ela as posições hierárquicas superiores de uma casa de candomblé serem, em sua maioria, ocupadas por mulheres. Landes põe em destaque o poder das mulheres no candomblé (LANDES, 2002. p.164).

A popularidade de Mameto Iraê era muito grande. O Centro Espírita Omariô de Jurema ganhava corpo e se expandiu em número de fiéis, devido à simpatia e ações da mãe de santo e as benfeitorias realizadas por suas entidades espirituais que davam consultas nesse ambiente. Victoriano cita que “o carisma (do pai/mãe-de-santo) dá legitimidade e prestígio ao terreiro, ao apresentar e permitir que no ritual pretos-velhos, caboclos, pombagiras, exus e outras entidades possam incorporar e que estas possam dar consultas.” (VICTORIANO, 2005. p.15)

O conhecimento e o modo de agir, pensar, sentir e imaginar de Mameto Iraê Jinkaiá, em seu terreiro e o poder que exercia sobre tudo e sobre todos, tornou-a uma líder carismática. O prestígio da religião percebido e espalhado dentro e fora do terreiro dá a seus líderes um reconhecimento pessoal e também pelos projetos realizados. A referida mãe-de-santo realizou inúmeras campanhas de doação de alimentos a famílias carentes de alguns bairros do município ou resgate de homens e mulheres em situação de risco, social ou material, através de orientação espiritual. “(...) a minha mãe resgatou muitas pessoas com seus conselhos de moral e costumes e com os conselhos de suas entidades, até prostituta ela resgatou. Hoje são mulheres que trabalham de forma honrosa” (CÂNDIDO, entrevista em 10/01/2014).

A prática de atividades dentro e fora dos terreiros imprime a marca de um empenho pessoal. O empenho dos atores sociais por vezes é concretizado na forma de compromissos quer nas formas de participação nos rituais, nas consultas com as entidades, na integração administrativa nos negócios das casas de culto e com os participantes nos negócios do terreiro. Como, por exemplo, a doação de cestas básicas a

comunidades carentes ou ajudando consulentes a resolverem seus problemas através de conselhos e receitas espirituais<sup>21</sup>.

Esse empenho pessoal se apresenta igualmente sob a forma de ritos e trocas simbólicas demonstrando o interesse em jogo, tanto em relação ao serviço dos leigos, quanto a “serviço dos diferentes agentes religiosos” (BOURDIEU, 1992. P.82). Isso porque o interesse no campo religioso leva a satisfação de um tipo específico de interesse.

E o campo religioso tem por função específica satisfazer esse tipo de interesse específico, isto é, o interesse religioso que leva os leigos a esperar de certos grupos de agentes que realizem ações mágicas ou religiosas com o objetivo de que tudo dê certo para aquele que buscou tais ações.

“Ao desempenharem diferentes papéis no terreiro, os filhos/as-de-santo pautam sua conduta pelo compromisso que assumiram perante a hierarquia religiosa/administrativa e ainda com as entidades que podem incorporar, segundo a categoria a que pertencem. Tal atitude exercida pelos indivíduos seja no ritual ou no mundo do trabalho apresentam-se sob a forma de uma relação social que não se esgota no indivíduo, mas reflete nele e nos outros igualmente. Significativas e objetivas, as relações sociais, religiosas, culturais, políticas e outras expressam no desempenho de papéis individuais uma legitimidade que se reconhece quando reflete e influencia os outros, recebendo, em troca, prestígio. (VICTORIANO, 2006. P. 36)

Portanto a religião coloca-se, assim, como portadora de um “capital religioso”, que, por não ser necessariamente quantificado ou mensurado, pode ser chamado de “capital simbólico” (BOURDIEU, 1992.P.57). Em um tempo no qual nenhuma instituição, detém o monopólio desse capital, ele está à disposição em um variado (e complexo) “mercado religioso<sup>22</sup>”. Esse mercado religioso gera uma arena de disputa do conjunto de fiéis que está à procura dos “bens simbólicos de salvação” (BOURDIEU, 1992. P. 46).

Na Umbanda e no Candomblé esse capital simbólico deve-se especificamente à natureza singular dos interesses em jogo ou “à especificidade das funções cumpridas pela ação religiosa de um lado, a serviço dos leigos (e, mais precisamente, para as diferentes categorias de leigos) e, de outro, a serviço dos diferentes agentes religiosos”.

As atribuições simbólicas podem ser percebidas nas sessões, nas diferentes tendências que os terreiros apresentam, onde os filhos e filhas de santo diferenciam-se entre si e dos demais membros pelos papéis desempenhados, pelas expectativas e regras convencionais que são obrigados a cumprir segundo os níveis de suas funções e pelo uso de traços distintivos (roupas, colares).

Valores são atribuídos a objetos, funções, ações de representação de poder, traços distintivos de prestígio como roupa, fala, linguagem regionalizada,  
Página | 206

Fabiola Amaral Tomé de SOUZA

*História e Cultura*, Franca, v. 6, n. 3, p.193-212, dez-mar. 2017.

mostrando um novo tipo de consumo de atitudes e distinções perante uma situação de mercado. (VICTORIANO, 2006.P 34)

Nos terreiros temos uma clara situação de estratificação calcada em valores religiosos. Há um conhecimento religioso que deve estar atrelado à iniciação e ao desenvolvimento. Por sua vez esse desenvolvimento é paulatino e está atrelado à vivência e incorporação das práticas rituais, à comunhão com as entidades e à orientação do pai ou mãe de santo do terreiro.

Na forma de prestígio social, os homens e mulheres de fé obtêm, através das representações que simbolizam o sobrenatural, um poder que os diferenciam daqueles que apenas participam como clientes no mundo religioso. Tal prestígio está fundamentado em estruturas sociais nas quais os indivíduos se dividem por conhecimento, interesses de classe.

O carisma de Mameto Iraê Jinkaiá também está relacionado com questões socioeconômicas, já que a mesma mantinha estreita relação com a média e alta camada da sociedade barramansense. Atribui-se a esse fato, também, a grande aceitação por parte de adeptos e frequentadores assíduos e eventuais a referida casa de candomblé. O Centro Espírita Omariô de Jurema era frequentemente por diversos clientes, pais de santo de outras casas afro-religiosas e políticos da cidade de Barra Mansa e da região do médio paraíba, como prefeitos, ex-prefeitos, vereadores, deputados, entre outras personalidades do município. As relações estabelecidas entre a mameto e a elite regional, nos faz analisar que os indivíduos ao viverem em sociedade interagem em grupos e nos grupos, estabelecendo uma estrutura social que possibilite encontrar meios de convivência social.

Essa boa relação da mameto Iraê com a alta sociedade interiorana atraía, ainda mais indivíduos de diversas classes sociais, objetivando satisfação pessoal, seja ela material, física, espiritual ou nas relações sociais e, inclusive, a obtenção de prestígio social. Ao analisar o poder econômico e o alcance do prestígio nas classes sociais, nos estamentos e partidos, precisamos entender que o poder econômico e a situação de mercado não constituem necessariamente o alcance do prestígio (BOURDIEU, 1992. p. 89). Portanto existe nesse ponto uma ordem simbólica, dependente das chances típicas de bens e trabalho, de produção e aquisição de bens (materiais ou simbólicos) que permitem matizar os “valores atribuídos a objetos, funções, ações de representação de poder, traços distintivos de prestígio, mostrando um novo tipo de “consumo de atitudes” e distinções perante uma situação de mercado”(VICTORIANO, 2005. p 33).

Mameto Iraê mantinha sessões regulares para atendimento a clientes e desenvolvimento dos médiuns que frequentavam sua casa. Além dos trabalhos de iniciação de adeptos ao candomblé, assim como festas religiosas públicas normalmente noticiadas em jornais da região. O Jornal Integração de 1980, noticiou: “Realizou-se “Toque Festivo na Nação Angola”, sábado, a partir das 22h, no Omariô de Jurema, situado na rua 10 nº 222, km 2, Santa Clara em Barra Mansa.”

Em 1975 as três filhas de Mameto Iraê Jinkaiá são iniciadas no candomblé, por Mameto Liceuí de Ilhéus, de matriz Tumbenci, que veio exclusivamente para realizar essa iniciação, tornando-se então mãe de santo das três moças. Diana, Telma e Patrícia possuem papel determinante no funcionamento do Centro Espírita Omariô de Jurema, se tornaram mães criadeiras<sup>23</sup> e auxiliavam todo o trabalho da mameto.

Os adeptos multiplicam-se fazendo com que a casa ganhasse ainda mais visibilidade. Iraê não gostava de se envolver com política, contudo era “emedebista” e se dizia “Marcelista”, ou seja, votava no Marcelo Fonseca Drable, um dos mais populares prefeitos de Barra Mansa, ou em quem ele apoiasse. No entanto os políticos sempre prestigiavam suas festas e sessões. Ressaltando que em Barra Mansa o mundo afro-religioso era bem aceito pela sociedade<sup>24</sup>.

A religião, normalmente, promove no seu seguidor o sentimento da sua fragilidade, que se insere em um ordenamento natural ligado à estabilidade da sociedade, pautada em imagens paternas e familiares. Ao pensarmos a ligação de uma religião a um regime político, seja ele qual for, leva-nos a analisar a transferência dessa atitude para o campo político. O religioso preferirá os regimes que se apoiam numa figura de autoridade indulgente, “será atraído pelos sistemas hierárquicos nos quais cada um tem seu lugar sem tensões nem rivalidades” (COUTROT, 2003. p.339).

Politicamente as casas de candomblé chegaram a constituir-se em um grupo de interesse religioso e a fornecer um exemplo muito claro de atuação política dos grupos de interesses no período pós 1945. Os eleitores umbandistas e candomblecistas manifestavam uma grande diversidade quanto a opiniões e interesses sociais e políticos. Havia de comum entre eles o seu apoio às religiões de matrizes africanas. A representação partidária não se apresentava como interesse do grupo. (BROWN, 1983. p. 28)

Como citado na introdução, em 1996 Mameto Iraê Jinkaiá falece e após um período de luto na sua casa espiritual, assume como mãe de santo, após as orientações vindas de Ifá através do jogo de búzios, sua quinta filha Patrícia Cristina de Freitas, Siá



Vanjú, que é quem conduz os trabalhos no Centro Espírita Omariô de Jurema até a presente data. O Centro Espírita Omariô de Jurema apresenta um elevado grau de importância, por ser um dos mais antigos, tradicionais e de notável amplitude religiosa na Região Sul Fluminense. Possui inúmeros adeptos, que ultrapassam o domínio local, estendendo-se entre Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Este “terreiro” é a “matriz” de várias outras “Casas de Santo” neste eixo e essa importância é atribuída a Mameto Iraê Jinkaiá, através de sua determinação, empenho, prestígio e consciência de seu papel no mundo.

### Referências Bibliográficas

- ADOLFO, Sérgio Paulo. *Nkisi Tata Dia Nguzu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola*. Londrina: EDUEL, 2010.
- ATHAYDE, José Botelho de. *A Igreja Matriz de São Sebastião de Barra Mansa (1859 – 1959)*. Volta Redonda: Ed. Fluminense, 1960.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, EDUSP, 1971. 2 Vols. \_\_\_\_\_ . *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERNARDO, Terezinha. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião – REVER – ISSN- 1677-1222. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC – São Paulo. Número 2 - Ano 5 – 2005. Disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_bernardo.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm) Acessado em 27 de julho de 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas* (org. Sérgio Miceli). 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISER* v. 18. p. 9-42. Campinas, 1983a.
- \_\_\_\_\_. Umbanda & Política. *Cadernos do ISER*, v. 18. Campinas, p. 43-79, 1983b.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Empreendedores Negros no pós-abolição: entre a lenha, a laranja e as letras (Nova Iguaçu, séculos XIX e XX). In: CARVALHO, José Murilo de e NEVES, Lucia Maria Bastos P. *Dimensões e fronteiras do Estado brasileiro no oitocentos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. Segredos guardados: os orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PEDRO, Joana. Relações de Gênero na Pesquisa Histórica. *Revista Catarinense de História*, n. 2.
- \_\_\_\_\_. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. *Topoi*, v. 12, n. 22, jan.- jun. 2011, p. 270-283. Disponível em: [http://www.revistatopoi.org/numero\\_atual/topoi22/topoi%2022%20-%20artigo%2015.pdf](http://www.revistatopoi.org/numero_atual/topoi22/topoi%2022%20-%20artigo%2015.pdf)
- PESAVENTO, S. J. Esta história que chamam micro. In: GUAZZELLI, C. A. B.; et al. (Org.). *Questões de teoria e metodologia da história*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000. p. 209-234.
- PINSKY, Carla. *Estudos de Gênero e História Social*. Revista Estudos Feministas, v.17, n.1 (2009). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000100009>

- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes. 1978.
- RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1934.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca nacional, 2006.
- SCOTT, Joan. Gênero. Uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*. Porto Alegre, n. 16, julho/dezembro de 1990.
- SCOTT, Rebecca J. e HÉBRARD Jean M.; *Freedom Papers: An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation*. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press, 2012.
- SILVA, Sara Jane. *O Canto de Oyá no candomblé Keto*. Um Estudo sobre os aspectos culturais e etnomusicológicos. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.
- SMITH, Raymond Thomas. [\*The matrifocal family: power, pluralism, and politics\*](#). London: Routledge, 1996.
- SOUZA, Fabíola A. T. de. *Do Congá ao Peji: A ascensão afro religiosa na cidade de Barra Mansa na metade do século XX*. Dissertação de Mestrado apresentada na USS- Universidade Severino Sombra. Rio de Janeiro, 2014.
- STOLKE, Verena. Mulheres e Trabalho. Estudos CEBRAP. São Paulo, n.26. P. 81 a 116, 1980.
- THOMPSON, Edward P. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. As peculiaridades dos ingleses. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). E. P. Thompson: as peculiaridades dos ingleses e outros artigos. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1998a. v. 1. (Coleção Textos Didáticos)
- VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história. Micro-história*. Rio de Janeiro, Campus, 2002.
- VERGER, Pierre: *Orixás*. São Paulo: Ed. Círculo do Livro/ Corrupio, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Artigos*. Tomo I. São Paulo, Corrupio, 1992.
- VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização de poder*. São Paulo: Annablume, 2005.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

#### Fontes

- 1 - Entrevistas com Patrícia Cristina de Freitas, a Mameto Nkisi Siá Vanjú. Filha carnal da Sr.<sup>a</sup> Maria Aparecida de Freitas e atual Mãe de Santo do Centro Espírita Omariô de Jurema.
- 2 - Entrevistas com Entrevista com Diana Mara de Freitas, Katulajunsun, Mãe-Pequena do Centro Espírita Omariô de Jurema.
- 3 - Entrevista com o Sr. Luiz Carlos Cândido, Kalumbajé. O mais velho filho de santo de Mameto Iraê Jinkaiá.
- 4 - Certidão de nascimento, casamento e óbito de Maria Aparecida de Freitas. Arquivo particular da família.
- 5 - Atas de fundação e de reuniões ordinárias e extraordinárias do Centro Espírita Omariô de Jurema. Arquivo particular do Centro Espírita Omariô de Jurema. Entre 1971 a 1989.
- 6 - Jornal Integração – Ano 2 - 18 e 19 de maio de 1980. Arquivo particular do Centro Espírita Omariô de Jurema.

#### Notas

<sup>1</sup> Nome sagrado dado no momento da iniciação/nascimento no candomblé nação Angola. Djina significa nome sagrado em Kimbundo (língua pertencente ao tronco linguístico Bantu). SILVA, Sara Jane. *O*

---

*Canto de Oyá no candomblé Keto*. Um Estudo sobre os aspectos culturais e etnomusicológicos. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

Disponível em: [https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10834/1/dissert\\_Sara%20da%20Silva.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10834/1/dissert_Sara%20da%20Silva.pdf)  
Acessado em 19 de julho de 2013. Em alguns momentos do texto utilizarei o nome sagrado, ou dijna Iraê Jinkaiá, recebido por Maria Aparecida de Freitas.

<sup>2</sup> Utilizo na construção desse texto a ideia de experiências sociais e culturais de indivíduos. THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. As peculiaridades dos ingleses. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). E. P. Thompson: as peculiaridades dos ingleses e outros artigos. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1998a. v. 1. (Coleção Textos Didáticos)

<sup>3</sup> Sobre isso ver. BERNARDO, Terezinha. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião – REVER – ISSN- 1677-1222. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC – São Paulo. Número 2 - Ano 5 – 2005. Disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_bernardo.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm) Acessado em 27 de julho de 2013. PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: os orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. P. 224.

<sup>4</sup> Empresa arrendada da União em 1931 que ligava Rio de Janeiro a Minas Gerais. Durante o governo de Juscelino Kubitschek a RMV – Rede Mineira de Viação foi devolvida ao governo e fundiu-se com outras redes e foi então criada a Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima – RFFSA, empresa de economia mista ligada funcionalmente ao Ministério dos Transportes, criada em dezesseis de março de 1957. Informações obtidas no site da RFFSA. <http://www.rffsa.gov.br/> Acessado em 28 de julho de 2013.

<sup>5</sup> ATHAYDE, José Botelho de. *A Igreja Matriz de São Sebastião de Barra Mansa (1859 – 1959)*. Volta Redonda: Ed. Fluminense, 1960. P. 63

<sup>6</sup> BERNARDO, Terezinha. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião – REVER – ISSN- 1677-1222. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC – São Paulo. Número 2 - Ano 5 – 2005. Disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_bernardo.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm) Acessado em 27 de julho de 2013. P. 4.

<sup>7</sup> Utilizo o conceito de matrifocalidade de Raymond Thomas Smith que qualifica um grupo doméstico centrado na mãe, estando o pai frequentemente ausente ou detendo apenas um papel secundário. SMITH, Raymond Thomas. *The matrifocal family: power, pluralism, and politics*. London: Routledge, 1996.

<sup>8</sup> WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. p.321.

<sup>9</sup> SILVA, Gabriel Santos da. *Sua fraqueza foi sua força : a plasticidade em Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda*; orientador: Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo. – Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, Setembro de 2012. P. 48

<sup>10</sup> Idem. P. 48

<sup>11</sup> WEBER, M. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. P.75

<sup>12</sup> WEBER, M. Op. Cit. P. 75

<sup>13</sup> Idem. P. 76

<sup>14</sup> Dentro da doutrina espírita revelada por Allan Kardec, médium é aquele ser humano que serve de intermediário nas comunicações entre o mundo invisível, mundo dos espíritos desencarnados, e o mundo visível, mundo dos espíritos encarnados. Existem comumente quatro tipos de mediunidades, são elas: intuitivas, motoras, clarividência e incorporativa. Na mediunidade incorporativa os espíritos enviam fluidos sobre a parte mental do médium, sobre a parte nervosa e sobre os membros superiores e inferiores. Onde, pode-se dizer que o espírito incorpora no médium. Usando todas as capacidades físicas do mesmo. (Kardec, 2006)

<sup>15</sup> Entidade é o nome dado aos espíritos que trabalham na Umbanda. A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades. O autor acresce que o universo umbandista opera essencialmente com quatro gêneros de espíritos (exus, crianças, caboclos e pretos-velhos) que são os modelos de toda e qualquer individualidade espiritual. A cada estereótipo corresponde um número infinito de entidades particulares, possuindo, cada qual, uma personalidade própria, que se identifica pelo nome. ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes. 1978, P. 69 e76.

<sup>16</sup> Neste caso obrigações são ritos de umbanda e ou candomblé utilizados para o desenvolvimento do médium, doutrina do espírito e aprimoramento das práticas religiosas.

<sup>17</sup> Relatos de frequentadores de ambas as casas religiosas objetos deste trabalho, coletados em dias de sessões abertas ao público, através de conversas informais.

<sup>18</sup> Entrevista com Diana Mara de Freitas, realizada em 25 de maio de 2014. A entrevistada desconhece o fato desses senhores de candomblé auxiliarem sua mãe e não foram citados seus nomes e origem religiosa.

---

<sup>19</sup> Os inquices, (de *nkisi*, plural *minkisi*, "sagrado" em quimbundo, termo usado para objetos, fetiches e estatuetas que contém espíritos chamados *mpungo*), são divindades de origem angolana, cultuadas no Brasil pelos candomblés das nações Angola e Congo. ADOLFO, Sérgio Paulo. *Nkisi Tata Dia Nguzu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola*. Londrina: EDUEL, 2010.

<sup>20</sup> RODRIGUES. Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca nacional. 2006. RAMOS. Arthur. *O negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1934. VERGER, Pierre: *Orixás*. São Paulo: Ed. Círculo do Livro/ Corrupio, 1986. BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

<sup>21</sup> Relatos de frequentadores de ambas as casas religiosas objetos deste trabalho, coletados em dias de sessões abertas ao público, através de conversas informais.

<sup>22</sup> Bourdieu utiliza-se do termo "mercado" para indicar, de forma homóloga ao "mercado econômico", que o "campo religioso" é um campo em conflito. BOURDIEU. Op.Cit. p. 57

<sup>23</sup> Mam'etu Ndemburu – Mãe criadeira da casa. É aquela que auxilia na criação e iniciação do adepto. ADOLFO, Sérgio Paulo. *Nkisi Tata Dia Nguzu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola*. Londrina: EDUEL, 2010. P. 56

<sup>24</sup> Sobre isso ver: SOUZA, Fabíola A. T. de. *Do Congá ao Peji: A ascensão afro religiosa na cidade de Barra Mansa na metade do século XX*. Dissertação de Mestrado apresentada na USS- Universidade Severino Sombra. Rio de Janeiro, 2014.