

O ENCONTRO DE OXUM, YEMANJÁ E OXALÁ NAS ÁGUAS DO RIO GRANDE: REFLEXOS IDENTITÁRIOS DA NEGRITUDE BARREIRENSE

Ari Fernandes Santos Nogueira¹

Resumo

O presente artigo discute elementos identitários da negritude nos festejos do 02 de fevereiro no cais do Rio Grande, buscando uma aproximação com estudos pós-críticos. Para a sistematização das ideias, realizou-se levantamento das concepções de identidade em Silva (2009) e de negritude em Domingues (2005). Mediante entrevista com a filha herdeira de Mãe Nicinha, precursora da festa, levantou-se informações sobre seu histórico para em seguida, apontar elementos identitários da negritude barreirense expressos nos festejos de 02 de fevereiro.

Palavras-chave: Identidade. Negritude. Fevereiro.

Enfeitando a barquinha do presente

A questão da identidade é temática amplamente discutida pelos teóricos que se dispõem a refletir processos que caracterizam como pós-modernidade, como Césaire e Senghor que a partir da segunda metade da década de 1940, desenvolvem o conceito de negritude que os teóricos e pesquisadores brasileiros das teorias pós-críticas passam a discutir e assumir em seus escritos. Nesse sentido é importante destacar que não é compromisso desse texto apontar elementos que definam absolutamente, uma identidade negra ou uma negritude das pessoas que frequentam os festejos do dois de fevereiro, no encontro de Oxum e Yemanjá com a imagem de Oxalá no cais do Rio Grande da cidade de Barreiras, na Bahia. O presente texto visa contribuir para uma discussão sobre identidade ou negritude barreirense.

Com esse intuito, primeiramente, buscou-se referendar as concepções de “negritude” e “identidade”. As ideias sobre negritude partem da discussão de Domingues (2005) ao reconstruir a história desse movimento, enquanto que as discussões de Silva (2009) sobre identidade e diferenciação são as referências para construção das análises da entrevista definindo-se assim, os procedimentos metodológicos desenvolvidos para a construção das ideias do presente texto.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação, da linha de Políticas Públicas em Educação da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, membro do Grupo de Estudos e Pesquisa de Políticas Públicas para a Educação Superior – GEPPES/UESB.

A partir dos apontamentos extraídos com os procedimentos metodológicos as ideias foram organizadas em três momentos. No primeiro, o objetivo é situar o interlocutor quanto às concepções de identidade e negritude. Em seguida, a proposta é realizar a discussão sobre traços identitários da negritude barreirense na festa do cais do Rio Grande da cidade, destacando tais traços nas narrativas da entrevistada. No terceiro momento são apresentadas as considerações iniciais.

Mirando o abebé²: refletindo conceito de identidade e negritude

A ideia de identidade, como algo pré-estabelecido, padrão ético ou estético natural dos sujeitos ou ainda, estereótipo normatizado ao qual devem se adequar em sua construção como parte de um determinado grupo social, aparentemente nega as dimensões cultural, social e política desse conceito, bem como silencia ou desmerece sua relação com o conceito de diferença.

Na esteira das discussões sobre identidade, Silva (2009), aponta que há uma relação de interdependência nos conceitos de identidade e diferença, sendo que um só tem sentido se considerarmos o outro. Alguém que diz quem é, implicitamente, diz quem não é. As identidades negadas aparecem na contraposição lógica daquela que é afirmada e a necessidade de se definir, ou de definir algo ou alguém, apenas surge na percepção da diferença. Logo, identidade e diferença estão contidas em um mesmo processo de diferenciação, onde a primeira é referência e a segunda, produto.

A diferenciação é um processo linguístico onde se expressa a relação de interdependência e o binarismo referencial entre identidade e diferença. Nesse processo, a linguagem é o instrumento. Quando definimos algo, o fazemos nomeando, classificando, adjetivando, com o objetivo de diferencia-lo dos demais. Para compreender esse conceito pode-se partir do próprio texto em tela. Objetiva-se definir o conceito de identidade com o qual se vai trabalhar nas análises, implicitamente, diferenciando-o de quaisquer outros conceitos de identidade. Diz-se: o conceito de identidade com o qual se trabalha neste texto parte das ideias de Silva (2009). Ao mesmo tempo diz-se: o conceito de identidade com o qual

² É o nome dado ao espelho que Oxum e Yemanjá carregam. Paramento sagrado na cultura e religiosidade yorubana e no candomblé brasileiro.

se trabalha neste texto não parte das ideias todos os outros autores que discutem esse conceito e que não sejam Silva (2009). Isso implica dizer que toda identidade traz em si uma dupla dimensão: *mesmidade*, que indica a própria identidade em si, e *outridade*, que é a identidade definida por aquilo de que se diferencia.

Destaca-se uma fluidez nos traços identitários, dado que a própria identidade traz em si a presença metafísica da diferença, co-habitando assim o mesmo corpo, signo e/ou conceito uma relação plural de referências que não é capaz de se assumir se não reconhecer a existência do outro. Enquanto produtos linguísticos, identidade e diferença não são fixos, dado que o signo linguístico não mantém relação direta e/ou indissociável de seus significantes e significados. Silva (2009) diz que

Essa característica da linguagem tem consequências importantes para a questão da diferença e das identidades culturais. Na medida em que são definidas, em parte, por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas, também, pela indeterminação e pela instabilidade. Voltemos, uma vez mais, ao nosso exemplo da identidade brasileira. A identidade "ser brasileiro" não pode, como vimos, ser compreendida fora de um processo de produção simbólica e discursiva, em que o "ser brasileiro" não tem nenhum referente natural ou fixo, não é um absoluto que exista anteriormente à linguagem e fora dela. Ela só tem sentido em relação com uma cadeia de significação formada por outras identidades nacionais que, por sua vez, tampouco são fixas, naturais ou predeterminadas. Em suma, a identidade e a diferença são tão indeterminadas e instáveis quanto a linguagem da qual dependem (p. 81).

Como produto da linguagem a identidade não tem caráter fixo, uma vez que os conceitos que a constroem, como elementos linguísticos, apresentam uma dimensão de incompletude ao depender do processo de diferenciação numa tentativa frustrada de se encerrar. Frustrada porque não acontece. Ansiamos pela presença do significado e/ou do significante no signo, mas, isso não acontece e dessa forma, vamos diferenciando de outros signos na tentativa de alcançar essa presença.

Os processos linguísticos não são território único onde se desenvolvem os processos de diferenciação ou a inscrição das identidades e diferenças. Nos grupos sociais e até mesmo pelos indivíduos esses processos dão-se no campo da cultura e da ordenação social o que significa que são processos políticos, de relação de poder, o poder de definir as identidades é o próprio poder de apontar diretrizes de ordenação social. Nas palavras de Silva (2009),

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer "o que somos" significa também dizer "o que não somos". A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. "Nós" e "eles" não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes "nós" e "eles" não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marca das por relações de poder (p. 73).

Nas palavras do autor percebe-se que o poder de definir a identidade e as diferenças é tarefa política de ordenação social. Outros verbos se unem a esse exercício como dividir, hierarquizar e classificar. Como conseguinte o verbo valorizar também é prática presente no poder de definir identidades e diferenças, de maneira que relações sociais e políticas ficam evidentes nesses processos. Derrida (1973) contribui para essas reflexões apontando que as construções de valorização são dadas mediante oposições binárias ou binarismo onde há um polo de valor positivo e outro de valor negativo. Um polo normal e outro não.

O poder de definir identidades é o poder de árbitro de normas, de normalizar comportamentos em um determinado grupo em oposição a outros comportamentos tidos como dos grupos (de) anormais, em sistemas binários, hierarquizados. Por exemplo, nas sociedades colonizadas pelos europeus, como a nossa, ser pessoa branca não é *uma* identidade, mas sim, *a* identidade. As outras são consideradas etnias. Note que ao se definir como referência, a identidade de ser "branca", a essa identidade se reservam os valores positivos enquanto que às diferentes, as demais etnias, ficam para o polo do valor negativo. O mesmo pode acontecer no âmbito da religiosidade. Nos países onde o cristianismo assume e exerce o poder de definir as identidades religiosas, ser cristão é *a* identidade, assumindo o lugar de polo positivo, enquanto que as demais identidades religiosas estão no lugar da diferença, no polo negativo.

Não obstante a esses processos, a fixação das identidades perpassa a questão dos essencialismos culturais. Caracteres de ordem biológica, histórica, simbólica e material que são apresentadas como naturalmente definidoras de uma identidade, comungada (ou perseguida) por sujeitos de um mesmo grupo. Porém, processos subversores dessas identidades podem atuar, evidenciando identidades não absolutamente definidas por grupos

hegemônicos. Como por exemplo, no caso da diáspora, onde os povos africanos traficados ao Brasil participam das disputas político-culturais da construção da identidade nacional, ainda que a hegemonia dos colonizadores desvalorizem as outras culturas, historicamente vão se desenvolvendo movimentos híbridos que produzem uma terceira identidade: a brasileira. O mesmo acontece com os processos do sincretismo³ religioso, por exemplo, os povos africanos trouxeram para cá seus *Orisás, Nkisses e Vodunces*⁴ que hoje co-habitam a identidade religiosa do brasileiro.

Por fim, Silva (2009), trata os enunciados performativos de Butler. Tais enunciados teriam a força de manifestar um comportamento, como uma oração imperativa, como quando o padre diz “eu te batizo fulano de tal”. Ocorre que outros enunciados teriam a intenção de descrever como quando se diz “chuta que é macumba”. Não há uma intenção imperativa nesse enunciado, porém, considerando as dimensões cultural e linguística da identidade, esse enunciado repetido por vezes, pode acabar por generalizar ou reforçar a identidade negativa na palavra macumba, diferenciando-a da positividade de outras religiões, contribuindo assim para a construção de um essencialismo cultural, que pode se somar a outros que encerrem o candomblé no lugar de não-religião. Da mesma forma, se repetida vezes essa máxima for contraposta em outra expressão, por exemplo, “sou do candomblé, visto branco, sou de paz”, pode-se intervir junto ao primeiro essencialismo, o subvertendo, colocando em outra direção os processos de identidade cultural sobre o candomblé.

Dessa forma, a concepção de identidade que se considera para as análises das narrativas sobre os festejos do cais do Rio Grande, pautada nas discussões de Silva (2009), parte do entendimento de que identidade e diferença mantêm uma interdependência entre si e ambas são produzidas pelo processo de diferenciação, instrumentalizado pela linguagem e se desenvolvendo nas negociações e conflitos culturais, enquanto exercício político que produz valores e intenta a ordenação e a participação social. A identidade não é estática. É processo político e contínuo de significação.

Com esse caráter político da perspectiva de identidade de Silva (2009) dialoga a concepção de negritude que se assume neste trabalho, amparado nas discussões de Domingues (2005), ao tratar de reconstruir a história do movimento de negritude que, desperta-se

³ A leitura de sincretismo neste trabalho referenda-se nas discussões de Ferretti (1997)

⁴ Nome dado ao clã de Deuses africanos das nações do candomblé Ketu, Angola e Gege.

enquanto proposta de resistência à *branquitude*⁵, identidade branca oposta à identidade negra, onde a primeira carregaria em si os caracteres da razão e das habilidades sociais e a segunda, mediante o binarismo referencial, significaria a emoção e o barbarismo. A negritude então, levanta-se como movimento que se contrapõe e subverte a branquitude enquanto modelo referencial europeu, único, de humanização e civilidade.

É certo que a discussão sobre negritude é ampla e, como o próprio Domingues aponta, o termo negritude vem adquirindo diversos "usos e sentidos" nos últimos anos. Porém em cada contexto histórico e/ou social a discussão se conjectura em relação à conjuntura específica em que se assenta. No Brasil, por exemplo, no movimento de afirmação racial, a ideia de negritude assume dimensões políticas, ideológicas e culturais, ao que Domingues (2005) define

No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana (p. 25-26)..

O termo negritude também não é brasileiro. Os primeiros a utilizar o termo e colocá-lo em discussão são os escritores Aimé Césaire e Leopold Senghor⁶, africanos da Martinica e Senegal, respectivamente, países colonizados sob o jugo europeu. Mas não é no terreno de seus países que a história do movimento da negritude se inicia, ainda que toda a referência e construção conceitual tenham origem na ancestralidade e matricialidade africana.

O movimento da negritude não começa na África, mas nos EUA, com o conceito de Du Bois⁷ de pan-africanismo, movimento político e cultural que tinha como objetivo a independência dos países africanos sob jugo colonial e a construção de uma identidade

⁵ A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial "injusta" e racismo. (SILVA, 2011)

⁶ A elaboração do termo negritude é explicada por Césaire em <https://www.publico.pt/2008/04/21/jornal/19132008-aimé-cesaire-o-homem-que-inventou-a-negritude-257981>.

⁷ WEB Du Bois, ou William Edward Burghardt Du Bois, foi um escritor, professor, sociólogo e ativista afro-americano cujo trabalho transformou a maneira como as vidas dos cidadãos negros eram vistas na sociedade americana. Considerado à frente de seu tempo, Du Bois foi um dos primeiros defensores do uso de dados para resolver problemas sociais para a comunidade negra, e sua escrita - incluindo seu inovador *The Souls of Black Folk* - tornou-se leitura obrigatória em estudos afro-americanos. Outras informações podem ser consultadas no site <https://www.history.com/topics/black-history/w-e-b-du-bois>.

africana. Du Bois foi a primeira liderança a adotar o discurso de orgulho racial, porém, o termo negritude só veio a ser cunhado anos mais tarde. Dos Estados Unidos, o movimento da negritude seguiu para Antilhas e Europa, onde foi sistematizado na França, antes de chegar aos países africanos e América do sul (Brasil).

Precederam ou compõem o caminho do movimento da negritude, outras ações como o *New Negro*, na década de 1920, no bairro do Harlem nos EUA. A proposta era exorcizar os estereótipos e preconceitos contra o negro no imaginário social, enaltecendo a cor do povo negro nas obras de Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright, entre outras de menor destaque. Em Cuba, o *negrismo* cubano de Nicolás Guillén, também tratava de colocar o negro em posição de destaque positivo. Mas, conforme Aimé Césaire, o movimento *indigenista* do Haiti é o momento em que a valorização das línguas crioulas e a religião *vodu* apontam um compromisso com a ressignificação e empoderamento de uma identidade negra, de uma negritude.

O termo “negritude” nasce na França, por Aimé Césaire. É na Europa, que estudantes negros, de países colonizados (Antilhas e África), ao acessar a Educação Superior, percebem que, diferente do que se ensinava nas escolas da colônia, a civilização ocidental não era um modelo absoluto e isso os desperta para uma consciência racial e, por conseguinte, a disposição para a luta a favor do resgate das identidades negras.

Nesse movimento destacam-se as revistas, organizadas e publicadas por esses estudantes: *Légitime Défense* de única edição e, *L'étudiant Noir*. Essas publicações denunciavam a opressão racial e política e a dominação cultural colonialista, apregoando a libertação dos modelos literários franceses e se contrapondo ao mundo capitalista, burguês e cristão. A temática específica de uma identidade negra antes de qualquer procedência das colônias também estava em pauta, juntamente com uma defesa pelo comunismo, o surrealismo e a volta às raízes africanas.

O diferencial dessas publicações no movimento da negritude está no fato de que, dialogando com outras publicações e espaços de discussões, esse grupo conseguiu transmitir uma imagem positiva da civilização africana e marcar a fundação da ideologia da negritude a favor da personalidade negra, denunciando a dominação cultural e a opressão do capital colonialista.

Ao que se está propondo discutir neste artigo, destaca-se o caráter político desenvolvido no movimento da negritude como movimento de enaltecimento de uma identidade negra. A expressão negritude vem da palavra *négere*, que denota uma ideia negativa do negro na língua francesa. Para o bom negro usa-se a palavra *noir*. Nesse contexto, é possível observar que o surgimento ou o cunho do termo negritude, por Césaire, é exatamente o exercício da autonomia ou do poder de dizer sua própria identidade ao passo que, o escritor produz o termo como ato de subversão à ordem dada na Europa ao *négere*, modo pejorativo de tratar o negro, em oposição ao *noir*, que seria o negro bom. De maneira que negritude vem de *négere*. Ao assumir o termo e exercer o poder de ressignificá-lo, os colonizados destituem o colonizador de um de seus principais instrumento de dominação: a linguagem.

Os essencialismos culturais franceses apregoavam ao *noir*, a ideia de negro embranquecido e por isso, socialmente aceito, de maneira que ao assumir a ideia de *négere* na palavra negritude, Césaire e seus colegas estavam destacando com positividade a cultura e ancestralidade africana, conflitando politicamente com o paradigma da época na cena da cultura e linguagem e por extensão, intervendo na ordem social. Promovendo o empoderamento do povo negro, ao lançar a proposta do assumir-se e superando o dilema “embranquecer ou desaparecer”.

No movimento da negritude Césaire e Senghor definem o termo de maneiras distintas. Césaire define negritude em três dimensões: identidade, fidelidade e solidariedade. A primeira denota o orgulho racial. A segunda referindo-se ao reconhecimento da ancestralidade, da herança ancestral ou vínculo com a África (mãe-terra). A terceira, o sentimento de preservação de uma identidade comum que une, involuntariamente, todos os irmãos de cor. Senghor define negritude por uma concepção essencialista, como uma alma negra inerente à estrutura psicológica do africano, de natureza emotiva, em detrimento da racionalidade do branco. A razão é grega e a emoção é negra.

É à concepção de Aimé Césaire que referem-se as reflexões sobre aspectos de uma negritude barreirense identificáveis nas narrativas da entrevistada sobre os festejos do dois de fevereiro no cais do Rio Grande. Domingues (2005), aponta que,

Na concepção de Aimé Césaire, negritude é simplesmente o ato de assumir ser negro e ser consciente de uma identidade, história e cultura específica. Césaire definiu a

negritude em três aspectos: identidade, fidelidade e solidariedade. A identidade consiste em ter orgulho da condição racial, expressando-se, por exemplo, na atitude de proferir com altivez: sou negro! A fidelidade é a relação de vínculo indelével com a terra-mãe, com a herança ancestral africana. A solidariedade é o sentimento que une, involuntariamente, todos os "irmãos de cor" do mundo; é o sentimento de solidariedade e de preservação de uma identidade comum (p. 30).

Esse caráter de empoderamento e prática política subversiva da negritude enquanto movimento é o que interessa para este artigo. A prática de intervenção junto à construção da identidade negra, utilizando-se da libertação ou liberação do percebe-se negro pelo pensamento e escrita do colonizador. Outros tópicos sobre o movimento da negritude poderiam ser abordados, como o fato de ser um movimento que alcança primeiramente as elites negras com acesso à educação europeia, as contradições internas e frustrações relacionadas a seus representantes na condição de legisladores ou governantes ou seu histórico marxista, rompimento e divergências com essa corrente. Não desmerecendo a relevância dessas discussões, esse não é o interesse imediato desse material. Busca-se imediatamente, amparar a ideia de negritude em diálogo com as discussões sobre identidade nas tradições pós-estruturalistas em seu caráter subversivo.

Negritude é aqui assumida como sinônimo de processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro na cultura, na religião e na política. No terreno da cultura e da linguagem, o não rompimento com a *branquitude* expressaria uma frustração, marcada pelo caráter da linguagem de ser organizadora do pensamento. Pensar pelo referencial europeizado, não permite assumir uma identidade negra positiva. Negritude é subverter a ordem europeizada de definir bom e ruim, bem e mau, belo e feio ou qualquer outro binarismo valorativo. É a revalorização da herança ancestral africana que contribui para o negro construir uma autoimagem positiva. É o entregar-se ao Orisá, Nkisse ou Vodunci reconhecendo-se em sua divindade e crendo em seu poder libertador. Propicia visibilidade e expõem o caráter racista da organização social e das relações culturais, políticas e econômicas, portanto é ato político de ocupar espaço, de resistência e de enfrentamento.

Oxum e Yemanjá se encontram nas águas do cais do Rio Grande e desfilam com Oxalá pelas ruas da cidade de Barreiras, na Bahia

O dois de fevereiro é conhecido em todo o país como o dia de Yemanjá. Divindade afro-brasileira, caracterizada pela força das marés e em algumas culturas pela própria imensidão dos oceanos ou águas salgadas. Nacionalmente, os festejos em Salvador e no Rio de Janeiro ocupam espaço na mídia televisa, porém, nas cidades de interior e nos espaços onde a religiosidade de matriz africana se faz presente, o culto à Yemanjá se desenvolve dialogando com as conjunturas regionais e geográficas, pluralizando assim, os ritos, mas, mantendo os traços identitários nos rituais de adoração à divindade negra. É o caso da festa do cais do Rio Grande em Barreiras, na Bahia.

Não obstante ao que acontece em todo o território nacional, o culto a Yemanjá em Barreiras, reserva uma característica dialógica com o catolicismo, mediante processos sincréticos onde as divindades negras, apresentam uma equivalência às outras brancas, ou ainda uma mística com seres como as sereias, fato que não ocorre positivamente em África, expressando uma experiência de fé e construção ritualística religiosa que se pode chamar afro-brasileira.

Sem se concentrar nas discussões sobre o valor político e estratégico do sincrético para a resistência da religiosidade do povo negro ou sua implicação catequizadora de descaracterização das religiões de matriz africana, discute-se o processo dialógico aonde se vão (re)construindo identidades. Esses processos, historicamente, dialogam com contextos culturais e conjunturas políticas, econômicas e geográficas, das localidades em que se desenvolvem, ganhando características regionais que podem se chamar identiárias. É o caso da festa do Cais do Rio Grande, onde a fé negra, a ausência do mar e o sincretismo religioso elaboram uma expressão de religiosidade que se diferencia de outras localidades enquanto expressão de uma negritude barreirense.

Para imergirmos nos traços históricos que foram construindo o dois de fevereiro em Barreiras entrevistamos Glória Maria de Campos Barros, filha herdeira de Mãe Nicinha, que aqui chamaremos de Glorinha. Mãe Nicinha, já falecida, é citada pelas demais zeladoras e zeladores das casas de santo da cidade, como a responsável por levar a festa de Oxum e Yemanjá para o cais da cidade. Glorinha recebeu de sua mãe, ainda em vida, a

responsabilidade de dar continuidade à festa no cais do Rio Grande que, conforme relato de Glorinha, teria começado por conta de uma promessa de Mãe Nicinha em fazer a imagem de Oxalá (Senhor do Bomfim) se encontrar com Yemanjá e Oxum nas águas do Rio Grande no dia dois de fevereiro.

A minha mãe, ela tinha sempre aquela, aquele xodó né? Aquele amor por Pai Oxalá. Então ela tinha uma promessa com o divino espírito santo que ela cumpriu e depois ela teve essa promessa de subir as águas com pai Oxalá, foi a promessa que ela fez antes de abrir o terreiro aqui em Barreiras, né? Que se tudo, meu Pai Ogum permitisse que todo mundo viesse a acreditar, que todo mundo viesse a reconhecer ela dentro de Barreiras que ela saía todos os anos com as Yabas e Pai Oxalá abrindo as águas do Rio Grande (GLORINHA, 2017).

Em entrevista, a organizadora da festa, relatou ainda que *“a festa de Yemanjá no cais do Rio Grande é hoje a maior manifestação das religiões de tradição africana da cidade de Barreiras, na Bahia”*. Essa festa expressa uma identidade cultural do povo barreirense, e demonstra a importância do Rio Grande para a fé das pessoas que vencem a distância de 900 km que as separa do mar, pela crença de que assim como todo rio corre para o mar, Oxum, conduz as oferendas e glórias até à Senhora de Aiocá Yemanjá.

Essa relação com o Rio Grande para cumprir nesse ato de fé, somada a uma perspectiva que sincretiza crenças umbandistas, candomblecistas e católicas, transformam o dois de fevereiro em Barreiras em uma festa de Oxum e Yemanjá numa singularidade elaborada histórico-socialmente.

A cidade de Barreiras nasceu e cresceu às margens da Bacia do Rio Grande, que tem extrema importância para o desenvolvimento local visto ter sido a primeira via de comércio e transporte oficial da região. Como a maioria das cidades baianas, traz em sua raiz as expressões religiosas herdadas de africanos e afro-brasileiros escravizados que contribuíram na elaboração da identidade étnica do povo barreirense.

Glorinha, herdeira do Terreiro de Umbanda Pai São Jorge Guerreiro, fundado por Mãe Nicinha, em relato diz,

[...] ao nome de Mãe Nicinha juntam-se outros como, Mãe Maria, Mãe Aucina, Mãe Vitalina, Mãe Arlinda, Zé Mascaste, Pai Raimundo, João Viola, Dona Quininha, negros e negras rezadeiras, benzedeiras e umbandistas antigos de Barreiras que contribuíram para nossa formação religiosa no culto aos santos afros (GLORINHA, 2017).

Nota-se a Umbanda e outras expressões de religiosidade afro-brasileira caracterizadas pelo sincretismo entre os Orixás e Nkisis africanos e os Santos católicos, perceptível, por exemplo, nos altares umbandistas onde as imagens africanas dividem espaço com as dos santos católicos. No calendário da Umbanda e Candomblé barreirense, a festa de Oxum e Yemanjá é o ponto alto, sendo que atualmente atrai adeptos e turistas de outros recantos do Oeste Baiano e de até de outros estados. Além de acontecer nos terreiros, ocupou as ruas da cidade.

Na Umbanda em Barreiras, Yemanjá, é sincretizada com Nossa Senhora da Conceição. Tal qual Oxum, representa a maternidade, o acalento, a interseção divina. Porém, enquanto Oxum é cultuada nas águas doces, Yemanjá, é cultuada nas águas do mar, que não chegam até Barreiras. Inicialmente, os terreiros umbandistas realizavam a festa de culto e celebração a esta entidade no dia 08 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, quando nas casas de santo, eram realizadas as rezas e oferendas, mas, uma inquietação era latente no povo de santo: “Como cultivar a rainha das águas sem águas?”

Glorinha relata que

[...] antes de ir para o rio, dos terreiros irem para o rio faziam aquelas aberturas dentro do terreiro mesmo. Mãe fazia aquela abertura dentro do terreiro mesmo. Cantava o hino da umbanda e agente descia cantando hino de Nossa Senhora das Candeias e... era assim, fazia a obrigação e chamava, chamava a linha dos marujos, cantava pra Santa Barbara, mas dentro do terreiro (GLORINHA, 2017).

No relato da entrevistada é perceptível a relação sincrética de Oxum com Nossa Senhora das Candeias e um silenciamento do ato litúrgico umbandista no reduto privado das casas de santo. Mesmo com a festa nos terreiros no dia 08 de dezembro, havia o sentimento de incompletude do rito religioso em contato direto com as águas. A silenciosa pergunta ressoava em corações aflitos: “Quem será o mensageiro que nos servirá de intermédio para o presente à Yemanjá?” A resposta veio das águas do Rio Grande, e não por um mensageiro, mas, por uma mensageira que seria a intercessora.

Em Barreiras, o catolicismo comemora no dia 02 de fevereiro o dia Nossa Senhora das Candeias, santa dos cegos, cuja água de fonte milagrosa tem poder de cura e que na Umbanda é sincretizada com Oxum, rainha das águas doces. Nesse dia, enquanto os/as católicos/as acendem velas nas portas os umbandistas, que também têm fé nos santos

católicos, além das velas faziam reverências a Oxum nos terreiros, então, nos conta a entrevista A,

[...] aqui as pessoas daqui de Barreiras não tinha essa crença de acreditar que tinha um Orixá na beira do rio que chamava Oxum, que Oxum era dona das águas doces, ninguém sabia disso aqui não, o pessoal daqui era muito ignorante naquela época. Eram aquelas pessoas, aqueles coronéis né, que não queria saber disso de jeito nenhum. Tanto que mãe levou o nome de macumbeira e morreu sendo macumbeira só pelo fato de ela ter descoberto que em Barreiras tinha umbandista. Que (porque) os umbandistas de Barreiras eram todos escondidos, porque tinha medo da repreensão do povo, da população que era totalmente ignorante naquela época. Nós mesmos (referindo-se a ela e as irmãs os irmãos) nós ia pra escola e chegava lá a gente era cortado de gilete porque o pessoal, filhos de papais, as pessoas ricas, chamava a gente de macumbeiro, e judiava da gente, derrubava, era assim, então aquela época aqui em Barreiras ninguém era pra falar no nome de macumbeiro e nem da umbanda (Glorinha, 2017).

Há nesse recorte narrativo um ato duplo de resistência e ressignificação da religiosidade afro no espaço social e cultural. O rio sempre esteve ali, no meio da cidade, a cruzando, a banhando, porém, o culto inicialmente era celebrado no espaço privado das casas, retirando da cena social, cultural e religiosa a referência identitária africana ou afro-brasileira, considerada, como demarca a entrevistada em sua fala, um ato negativo, ruim, silenciado na cena social, que não deveria nem se quer ser falado.

O rompimento com esse silenciamento, por parte de Mãe Nicinha, empodera-se do próprio nome “macumbeira” e no ato de levar a festa de Oxum e Yemanjá para fora dos muros do terreiro, como bem coloca a entrevistada, descobre os umbandistas de barreiras, tira de cima deles o véu do silenciamento e provoca a ocupação do espaço físico e cultural do cais do porto da cidade, no Rio Grande, onde agora a festa é vista por todos e por todas que passam e conta inclusive com o apoio dos navegantes como afirma Glorinha,

E também Ari, para finalizar, não sei se vai te ajudar muito. É... porque... Minha mãe ela teve essa ideia também porque ela disse: porque não? Aqui é terra de águas doces, terra de Oxum, não é? A terra de Oxum com o Rio de Ondas, Rio Grande e outras... a cachoeira né? Ai isso empolgou ela mais a ir pra o rio, juntar, junto com o terreiro da gente que... dela mesmo que só era ela, não tinha mais outros pais de santo e os pais de santo que fazia a festa era interno dentro da sua própria casa e não ia pra rua. Ai a partir desse momento que ela deu essa, teve essa ideia de ir pra beira da margem do rio já foi mais descoberto assim, as pessoas queriam ver e os outros pais de santo já começaram a se espalhar e perder a, a, o tabu e a descrença também que o pessoal de Barreiras tinha a respeito de umbanda né? E ai, continuou assim e como está até hoje né? Ela se foi, mas, eu tô indo fazer a mesma coisa que ela fazia, não como ela mas, eu procuro fazer o melhor (GLORINHA, 2017).

A atitude de levar ao cais do Rio Grande a obrigação para Yemanjá, no dois de fevereiro atua exatamente na esteira do que Silva (2009) vai chamar de subversão das identidades. No momento em que a festa sai de dentro das casas e ocupa espaço, Mãe Nicinha o faz impulsionada por uma percepção da presença da divindade africana Oxum em Barreiras, manifestada em sua abundância de rios e cachoeiras, reconhecendo assim o espaço físico e cultural daquele lugar como espaço possível para a manifestação de tradições africanas como o culto a Oxum e Yemanjá. Nesse sentido, um traço identitário de negritude se expressa ao passo do reconhecimento da presença da ancestralidade africana e no ato político de orgulhar-se dessa raiz e assumir o enaltecimento desse valor na cena social de Barreiras.

Ocorre que, a esta crença de Mãe Nicinha, outras casas de santo se juntaram. A opulência das águas do Rio Grande, de fácil acesso, localizado na região central da cidade, exibindo-se para os transeuntes e os seduzindo com sua beleza, traduzem bem o arquétipo feminino, belo e encantador da rainha da fertilidade e das águas doces: Oxum. Dessa forma, nasce em Barreiras a festa de Oxum e Yemanjá no Cais do Rio Grande, um ato de resistência e representatividade da negritude barreirense.

A partir de então, por aproximadamente onze anos a festa teve expressão exclusivamente de umbandista, ao passo que nos anos 2000 com o surgimento do primeiro terreiro de candomblé Angoleiro de Barreiras, o Unzo Kongo Katumbeci Abassá de Katendê, a festa das águas no cais de Barreiras, passa a dialogar também com o culto afro das nações Angola e Ketu.

Nesse diálogo com o candomblé de Angola e Ketu a representação negra-iorubana das Yabás toma lugar na festa que anteriormente contava somente com a representação das deusas na leitura umbandista, de mulheres e sereias. A partir desse ponto, além da festa contar com a presença das Yabás, os Orixás ou Nkissis que vão reger o ano também são representados nas embarcações, que conta com a imagem de Nosso Senhor do Bom Fim, Oxalá no sincretismo. A imagem de Oxalá tem importância significativa na festa como relata Glorinha,

[...] quando ela (referindo-se a Mãe Nicinha) começou a sair na rua, saía em procissão até a margem do rio, no cais e porto ali e de lá ia até lá no início onde era... que era o ponto principal dos barcos, das barcas grandes que vinha, que era o La Barca, né, que o pessoal chamada de La Barca. Então, vinha daqui da casa de

mãe até o cais do porto, do cais do porto viria de a pé até no La barca e lá, salvava as oferendas de lá onde as bascas ficavam ancoradas (Glorinha, 2017).

O pessoal reunia nos terreiros, ai dos terreiros descia, quando começou. Assim... já o pessoal indo acompanhava mãe né, os outros terreiros é quem acompanhava mãe. Acontecia de todo mundo se concentrar lá no terreiro e lá fazia a procissão com o andor. Trazia o andor nos braços dos homens que levava nos ombros igual o de Pai Oxalá que levava até as ruas até chegar no cais e porto, chegando no cais do porto ia pro La Barca e lá no La Barca é que pegava as oferendas grandes pra colocar lá no meio do rio porque o rio naquela época era bem extenso bem cheio de água e sempre vinha aquelas barcas grandes e a gente levava as oferendas era nelas. Subia na barca e levava as oferendas no rio (GLORINHA, 2017).

Para além da relevância da promessa religiosa de Mãe Nicinha, que inclusive mantém acessa a chama da responsabilidade em sua filha herdeira, o desfile da imagem de Oxalá desenvolve-se como se que a própria identidade negra barreirense fosse ocupar o espaço público e tomar para si esse lugar de visibilidade e empoderamento.

Desde 1989 a festa só cresceu, sendo hoje um momento ecumênico em que nas águas do Rio Grande, Oxum e Yemanjá se encontram e também as velas de Nossa Senhora das Candeias são acessas nas portas das casas dos barreirenses. Em 2016 a festa tomou mais espaço no calendário, e contou com o apoio da Associação de Umbanda e Candomblé de Barreiras, ABUC, passando a acontecer em três dias.

Durante os três dias de festa a ABUC passeia com o estandarte pelas casas de santo e realiza atividades de discussão sobre respeito e combate ao racismo religioso com a sociedade barreirense, o que tem contribuído para a reafirmação social povo de santo e seus ritos. Além disso, o cortejo fluvial é acompanhado pela procissão de Oxalá / Nosso Senhor dos Aflitos / Nosso Senhor do Bomfim, que vai pelas ruas da lateral do cais até o encontro com as santas na Praça Landulfo Alves onde grupos de capoeira se apresentam no aguardo do encontro com Oxalá e com as Yabas Negras. Os terreiros ainda realizam um grande xiré, uma grande gira, em praça pública, com a participação e interação de toda a comunidade de santo e sociedade barreirense.

Dessa forma, hoje a festa de Oxum e Yemanjá no cais do Rio Grande é um momento ímpar da cultura e negritude barreirense, definida pelo resgate à ancestralidade africana nos movimentos sincrético-religiosos e na manifestação do orgulho negro do povo. No dia 02 de fevereiro nas águas do Rio Grande, Kitula Dandalunda, Dona Oxum, Nossa Senhora das Candeias se arruma toda para receber em suas águas a fé de um povo que ilumina suas portas

com velas, acendendo um caminho de luz até o cais da cidade, onde a Senhora de Aiocá Yemanjá, Janaína, Nossa Senhora da Conceição, encontra com seu amado Oxalá, Senhor dos Aflitos, Senhor do Bomfim, para receber da Oxum, as rendições de fé e esperança do povo barreirense. Tudo isso só acontece nas águas do Rio Grande.

Considerações Finais

O processo histórico-social em que se elabora a festa do encontro de Oxum e Yemanjá no cais do Rio Grande, em Barreiras, na Bahia, pode ser descrito como um ato subversivo de ressignificação e libertação da negritude barreirense, que rompe o silenciamento e o encerramento do privado, saindo das casas de santo para ocupar o espaço físico, social e cultural da cidade.

Nesse processo, observa-se o conflito silencioso entre branquitude e negritude, mediante uma opressão trajada de violência e discriminação, perceptível na narrativa de Glorinha, ao citar atos violentos em sua infância na escola, motivados pela crença religiosa, bem como, quando a entrevistada diz “*os umbandistas de Barreiras eram todos escondidos, porque tinha medo da repreensão do povo*” é perceptível nesse trecho uma expressão significativa do lugar identitário negativo que se dava à religiosidade afro.

Quando a festa de Oxum e Yemanjá sai das casas de santo e ocupa as ruas de Barreiras e as águas do Rio Grande, o que se tem é um ato de subversão que parte do terreno religioso, mas ocorre no território político da cultura. É o exercício do poder de dizer-se a si mesmo, de um povo que requer respeito sem que para isso precise renegar-se e por essa razão decide mostrar-se em seu ato litúrgico à ancestralidade africana. É a identidade negra ou a negritude barreirense ocupando território e assumindo sua autonomia nas ruas e rio da cidade.

É importante que se observe que essa negritude não está encerrada no preto da cor da pele e menos ainda é somente para os adeptos das religiões afro. Quando a festa de Oxum e Yemanjá toma as ruas, outras pessoas se identificam com a festa e vêm saudar as rainhas das águas doces. Esse ato segue na direção da ressignificação do culto afro, antes negado e posto no lugar de não existência, agora celebrado no espaço social pelo povo de santo e por outros que não estão frequentemente nos terreiros, mas, reconhecem beleza no ritual e agem com

respeito a ele. É o reconhecimento da negritude ancestral presente nas identidades dos barreirenses.

O binarismo referencial da contraposição europeia de sagrado e profano é posto em cheque, uma vez que a dicotomia sagrado e profano clássica do catolicismo europeu não encontra espaço num território onde tambores, batuques, danças, abraços e gritos, tidos como atos profanos, compõem o rito de louvação ao sagrado. Sagrado e profano tem de ser ressignificados à luz da interpretação de raiz africana, onde o contato com a pele e com os corpos não indicam algo negativo. Onde a macumba, nome do instrumento de musical utilizados nos xirês que tem servido de referência para preconceitos e racismo religioso, não é mais ato negativo, mas sim, belo, compõe o culto às divindades superiores ao homem e à mulher.

Na perspectiva da tridimensionalidade da negritude propostas por Césaire, é possível perceber na festa de Oxum e Yemanjá no cais do Rio Grande a identidade do orgulho racial na presença negra central da festa, as entidades de pele negra e cabelos crespos, tanto quanto nas vestimentas dos frequentes. A fidelidade à mãe-África na celebração da ancestralidade divina das Yabás e de Oxalá. A solidariedade que une as casas de Santo da cidade em torno da realização e celebração da festa. Quando Oxum e Yemanjá encontram com Oxalá no cais do Rio Grande e desfilam pelas ruas da cidade é a negritude barreirense que vai se exibindo e ocupando espaço, negando a unicidade e supremacia da branquitude que a quer oprimir, empoderando-se de seu ser barreirense e revelando-se na identificação dos olhares, pele, história, crença e fé negra que a seguem.

Referências

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973

DOMINGUÊS, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica.

Disponível em

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>, acessado em 10/06/2018. Mediações – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. MOVIMENTO DA NEGRITUDE: UMA BREVE RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA.

Petrônio Domingues

FERRETTI, Sergio E. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>. Acessado em 13/09/2018

SILVA, Hermani Francisco da. **Definições sobre branquitude**. Disponível em <https://www.geledes.org.br/definicoes-sobre-branquitude/>. Acessado em 15/09/2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença (in) SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.