

Negra, mulher e ialorixá: a história de Mãe Socorro de Nanã Buruku sob a ótica feminista negra interseccional

Jacson Lopes Caldas

Resumo

Este artigo é composto por uma análise referente à trajetória da ialorixá Mãe Socorro em Feira de Santana na Bahia. Com o objetivo de compreender a sua experiência de vida através da articulação entre história e relações de gênero, utilizando como ponto de partida o debate feminista na historiografia e a ferramenta analítica da interseccionalidade ao evidenciar um lugar de disputa no processo de construções narrativas acerca das memórias de sujeitas históricas, na tentativa de romper com o apagamento das histórias protagonizadas por mulheres negras na contemporaneidade. Deste modo, através da análise histórica de notícias jornalísticas, literatura de cordel e publicações no site da prefeitura de Feira de Santana são discutidos quais os papéis sociais desempenhados por ela enquanto mulher negra sacerdotisa de religião de matriz africana, que reivindicou na sociedade feirense a permanência e o respeito aos cultos de candomblé e umbanda.

Palavras-Chave: história; mulher negra; ialorixá.

Black, woman and ialorixá: the story of Mãe Socorro de Nanã Buruku from an intersectional black feminist perspective

Abstract

This article consists of an analysis regarding the trajectory of the ialorixá Mãe Socorro in Feira de Santana in Bahia. It aims to understand her life experience through the articulation between history and gender relations, taking as a starting point the feminist debate in historiography and the analytical tool of intersectionality by highlighting a place of dispute in the process of narrative constructions about the memories of subjects historical stories in an attempt to break with the erasure of stories led by black women

in contemporary times. In this way, through the historical analysis of journalistic news, cordel literature and publications on the Feira de Santana city hall website, the social roles played by her as a black woman priest of an african-based religion who claimed permanence and respect for candomblé and umbanda cults.

Keywords: history; black woman; ialorixá.

Texto integral

As consequências de uma sociedade machista, patriarcal, racista e supremacista branca não se afastam das formas de produzir ciência no Brasil, como também o processo de seleção dos sujeitos a serem estudados e as construções narrativas elaboradas sobre as experiências¹ históricas dos mesmos se baseiam pelas opressões consolidadas em nosso cotidiano. Este artigo se refere ao espaço geográfico Feira de Santana na Bahia partindo do pressuposto de que a produção historiográfica silencia as experiências de mulheres negras na contemporaneidade, sendo assim, elaboro as discussões e problemáticas presentes. Evidenciando um silêncio latente acerca das memórias² e histórias de mulheres negras que precisa ser problematizado como um pontapé inicial para elaboração de contranarrativas às histórias hegemônicas produzidas por homens brancos sobre sujeitos históricos brancos e masculinos.

Conforme Sandra Farganis (FARGANIS, 1997, p. 224–240), a construção do conhecimento está imbricada ao mundo dos sujeitos que o produzem. A autora aponta que nenhum conhecimento é neutro e que não existe imparcialidade na produção

¹ Joan Scott, ao discutir o conceito de “experiência” elaborado por Thompson para os estudos de gênero, afirma que se trata de uma linguagem cotidiana, portanto, devemos ter atenção a essa forma de comunicação relacionada ao meio no qual as sujeitas históricas estão inseridas, para que as práticas desenvolvidas por mulheres não sejam invisíveis ao historiador. As experiências servem para falar sobre o que aconteceu, evidenciam diferenças e semelhanças entre homens e mulheres, tanto no passado como no presente, mediante as transformações que ocorrem nos círculos sociais, sendo elemento constituinte da identidade dos sujeitos históricos quando o gênero, a classe, o lugar social e a raça são levados em consideração (SCOTT, 1999,p.21).

² Para Marcos Montysuma, a memória é construída social e culturalmente, em disputas, ao resguardar identidades, sentidos de pertencimento entre contemporâneos ou pertencentes a um dado lugar (MONTYSUMA, 2019, p.46).

científica, pois todo sujeito fala de um lugar, para um determinado público, com um objetivo específico em um dado contexto, sendo o processo de construção da ciência uma tradução das formas como seus produtores agem, interpretam e intervêm no mundo através do lugar de poder que as produções desse tipo de saber lhes permitem ocupar.

Se existe uma produção científica enviesada pela perspectiva do masculino como universal, legitimada por imposições elaboradas por homens brancos heterossexuais que acreditam suprir todas as questões teórico-metodológicas envolvendo a humanidade, o ponto de vista feminista como uma possibilidade de construção da ciência social, denuncia a necessidade de rompimento com essa forma padrão que se propõe enquanto hegemônica. Que se diz universalizante, mas é excludente quando deslegitima a produção científica feminina que engloba as mulheres enquanto produtoras e sujeitas das ciências existentes no mundo.

Sandra Farganis (1997, p. 224–240) destaca que o conhecimento tem fundamento na escolha política de quem o produz, portanto, denunciando a falsa imparcialidade científica ao construir uma agenda feminista de produção do conhecimento, na qual as mulheres sejam ouvidas enquanto cientistas e analisadas enquanto sujeitas da história, que constroem significados sobre o mundo a partir de suas experiências cotidianas não idênticas ou definidas pelas experiências masculinas em um determinado contexto histórico. Logo, estabelecer uma demanda feminista como uma forma de reconstrução da ciência social sugere uma possibilidade epistemológica de interpretação do mundo, que não se quer universal, mas que disputa o campo das ciências sociais propondo novas abordagens e métodos de análise, tendo as mulheres no centro dessas proposições, para que novas problemáticas, significados e interpretações sobre o mundo possam ser elaborados.

Ao discutir sobre a epistemologia feminista e sua ressonância na historiografia, Margareth Rago (1998, p. 21–42) afirma que a seleção das mulheres como sujeitas da história proporciona a construção de novos temas para os estudos históricos, pois a experiência histórica de uma mulher difere significativamente da experiência histórica

de um homem quando é analisado um mesmo acontecimento vivenciado por ambos em tempo e espaço. Significa dizer que a história das mulheres propõe um ponto de vista desafiador para a historiografia, pois desconstrói as prerrogativas masculinas tidas como uma verdade histórica sobre os fatos. As experiências das mulheres são, deste modo, uma nova linguagem, um contradiscurso para a historiografia enquanto produção científica.

Conforme a referida autora, a história das mulheres elaborada pelas mesmas possibilita a análise das subjetividades femininas, as quais muitas vezes são desconsideradas no processo de construção desse saber, pois, uma história feita por homens em uma perspectiva tradicional se apresenta como particularista, patriarcal, sexista, misógina e, ao silenciar as histórias de mulheres negras, racista. São opressões que se constroem nos espaços acadêmicos de disputa pela produção historiográfica, quando além das historiadoras, serem silenciadas, as suas sujeitas históricas selecionadas para a produção de uma epistemologia feminista na historiografia também são apagadas enquanto protagonistas nos processos de rupturas e permanências que possibilitam a análise e produção do conhecimento histórico.

Para Rago, “o modo feminista de pensar rompe com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica” (RAGO, 1998, p. 21–42), em concordância vale salientar que a abordagem feminista dos fatos históricos propõe uma relação inovadora entre a teoria e a prática, através da qual as experiências históricas não estejam subordinadas às imposições teóricas predefinidas, para que os protagonismos femininos sejam lidos historicamente a partir de questões que envolvam demarcadores sociais como classe, gênero e raça, entre outros. Por essa perspectiva teórica e metodológica, a autora enfatiza a necessidade da visibilidade e dizibilidade das mulheres enquanto sujeitas atuantes nos processos históricos através de práticas sociais, culturais, econômicas, políticas, religiosas e sexuais.

O esquecimento das experiências de mulheres negras e, logo, de suas contribuições para a compreensão das tramas históricas pressupõe uma análise sobre como as opressões de gênero, raça, classe, religião e outras intersecções (CRENSHAW,

2002, p. 171) fazem parte das escolhas de intelectuais, entre esses, historiadoras e historiadores no processo de construção de suas pesquisas. Diante do exposto, inicio esse artigo afirmando que a seleção de Mãe Socorro como protagonista da história negra e afrodiaspórica em Feira de Santana na Bahia tem a intenção acadêmica de romper com os silêncios, sendo conseqüentemente uma ação antirracista e feminista, centrada em sujeitas históricas³ negras como uma forma de fazer/produzir a história vista de baixo.

Segundo Joan Scott, “as pesquisadoras feministas assinalaram muito cedo que o estudo das mulheres acrescentaria não só novos temas como também iria impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente” (SCOTT, 1995, p. 71–99), a partir de perspectivas amplas e dissidentes, que permitem questionamentos e problemáticas acerca das experiências femininas. Agrega-se a essa possibilidade de rasurar os escritos e escrever algo novo ou de se problematizar para escrever novamente, o que ensina Chimamanda Adichie sobre o “perigo da história única” (ADICHIE, 2019, p.11–33), quando ressalta a existência de várias possibilidades interpretativas da história por olhares repletos de questões e novas interpretações, presentes nas vozes de sujeitas que nunca foram ouvidas ou interrogadas, inclusive pelo olhar de historiadoras e historiadores, incluindo a partir desse ponto de vista, as mulheres negras, silenciadas em diversas narrativas quando lhes cabem os papéis protagonistas de mulheres plurais que tecem as suas próprias histórias.

As experiências históricas de mulheres negras como Mãe Socorro devem ser narradas como constituintes da história de Feira de Santana sob a perspectiva da existência de mulheres negras, de suas próprias memórias ao compreender os saberes, os fazeres, as disputas cotidianas e as culturas dessas mulheres que desconstroem os enlaces patriarcais e de branquitude privilegiados nas narrativas sobre a história da cidade, de tal modo marcada por lugares de apagamento das identidades negras.

³ Neste texto utilizarei o gênero feminino para se referir as mulheres negras enquanto sujeitas históricas para romper com a universalização da ideia de sujeitos históricos como referências para homens e mulheres.

Sobre esta prática historiográfica, que silencia as experiências de mulheres negras como protagonistas para a construção das narrativas históricas, Bebel Nepomuceno reivindica um recorte étnico-racial para a história das mulheres, debruçando-se nas investigações sobre “a História das mulheres negras” (NEPOMUCENO, 2012, p. 382–409) e afirmando que esse protagonismo, até então ignorado no campo das pesquisas acadêmicas, deve irromper o lugar de obscurantismo e do silêncio, para que se compreendam ao longo do tempo histórico, os significados das vivências de mulheres negras construídos por elas mesmas.

Para a autora, desde o período do pós-abolição sujeitos históricos negros têm encontrado dificuldades de inserção social no Brasil, fator que se estende ao campo de participação e protagonismo na construção do conhecimento empírico, como pesquisadoras e/ou objetos de pesquisa, o que se agrava quando se trata das mulheres negras, sendo necessária uma análise de suas experiências em tempo e espaço. Desse modo, é possível compreender que a discussão de gênero se encaixa em uma disputa política, de relações de poder, sendo “as trajetórias das mulheres negras percebidas a partir das categorias de “raça”, “classe”, “gênero”, “geração”, ao incorporar as histórias das tensões sociais que implicam a reconstrução da organização da sobrevivência de grupos marginalizados do poder e do próprio processo histórico historiográfico” (PEDRO; FREITAS; VERAS, 2019, p. 95–111).

No que se refere aos desdobramentos das discussões feministas no Brasil, Sueli Carneiro (CARNEIRO, 2003, p. 117–132) demarca que por muito tempo, as feministas estiveram presas no padrão eurocêntrico de feminismo, como se a demanda do gênero e a superação do patriarcado fosse um elemento que ligasse todas as mulheres na luta por equidade de direitos. Como se ser mulher fosse algo que unisse e identificasse todas as mulheres como iguais de norte a sul do país. Era uma leitura homogênea do que é ser mulher e, conseqüentemente, das lutas feministas. Nesse ínterim, a autora destaca que para as mulheres negras não há como separar a raça do gênero no processo de disputa por direitos e superação das opressões que, ao afetarem as mulheres negras, não se

compõem apenas do machismo, mas também do racismo associado à questão da classe quando se trata de mulheres negras pobres.

Ao enfatizar a necessidade de enegrecer o feminismo, Sueli Carneiro, apresenta uma demanda feminista negra, que na luta antirracista, é também composta por questões feministas de superação da pobreza e do machismo. Acredito que uma forma de transformação da sociedade brasileira pela agenda do feminismo negro compõe-se também da necessidade de se enegrecer o campo das pesquisas científicas nas mais diversas áreas do conhecimento, para que as mulheres negras sejam tanto produtoras do conhecimento quanto objetos de pesquisa, e que construam através de suas disputas e saberes cotidianos significados para as produções científicas no Brasil. Essa medida de mudança no campo acadêmico, além de promover o rompimento gradativo com o patriarcado, inclui a luta antirracista no processo de produção acadêmica.

É nesse espaço de discussão que as contribuições de Patricia Hill Collins (COLLINS, 2020, p. 36) insistem em demonstrar que as escolhas epistemológicas não são questões acadêmicas inocentes. Se ao longo dos anos de produção científica os homens brancos estiveram no centro, é chegado o momento de transformação dessa centralidade na organização das hierarquias no campo das ciências. As mulheres negras, outrora silenciadas, afastadas dos espaços acadêmicos, reivindicam um lugar para si e para as mulheres negras que vieram antes delas. Se houve um tempo de silêncio, é latente que as vozes de mulheres negras sejam ouvidas para que o passado de suas ancestrais não continue condicionado ao olhar machista de homens brancos, que por vezes sequer as consideraram sujeitas da história ou mulheres portadoras de direitos.

O racismo e o sexismo condenaram as mulheres negras ao limbo da história, ao esquecimento forçado de suas existências e contribuições nos mais variados contextos históricos afrodiaspóricos, sendo necessária a elaboração de contranarrativas históricas produzidas com as mulheres negras sobre as experiências de suas ancestrais e contemporâneas.

Conforme Patricia Hill Collins (COLLINS, 2020, p. 36), as mulheres negras são agentes do conhecimento, sujeitas históricas atuantes na luta antirracista, portanto, não

há como permitir a permanência de padrões epistemológicos nos campos científicos, nas escolas, nos programas de pós-graduação e nas publicações acadêmicas sem a presença das pesquisadoras negras. A autora demonstra através de uma análise interseccional das opressões de raça, classe e gênero que o racismo, o preconceito com a pobreza e o machismo não podem mais imperar nos espaços acadêmicos, pois as mulheres negras devem ser ditas e ouvidas enquanto sujeitas atuantes nesses lugares de poder que legitimam o conhecimento. Se o racismo, o sexismo e a pobreza operam conjuntamente na vida de mulheres negras, o feminismo negro é composto por um desafio epistemológico através do qual é necessário romper com o pensamento eurocentrado para que a legitimidade de pesquisadoras e sujeitas históricas negras sejam cientificamente reconhecidas.

Diante dessas contribuições teórico-metodológicas e da possibilidade de construção de um debate historiográfico na cidade de Feira de Santana a partir do protagonismo negro e feminino, é que destaco a sujeita histórica que dá significado a esse texto, assim como as minhas indagações e problemáticas enquanto historiador.

As memórias construídas sobre a sujeita histórica Mãe Socorro ao longo dos anos compõem o imaginário popular feirense até os dias atuais, portanto analisar a sua trajetória por questões colocadas no presente consiste em compreender o lugar social que essa mulher ocupou no passado e que atualmente são disputados por outras mulheres negras candomblecistas e umbandistas na cidade, quando são apresentadas questões referentes a opressões que interseccionam racismo, intolerância religiosa, discriminação e, por vezes, machismo e preconceito de classe em suas vivências cotidianas.

Mãe Socorro de Nanã Buruku

Maria do Socorro Romão, conhecida como “Mãe Socorro” foi sacerdotisa da religiosidade afro-baiana e manteve um terreiro no bairro Rua Nova, em Feira de Santana. Ela era devota de Senhora Santana, que considerava imbricada ao vodun Nanã

Buruku na cosmologia afro-brasileira, e foi por muito tempo líder das baianas que participavam do cortejo da Festa de Santana (padroeira da cidade). Disputou o direito de participar dos festejos católicos enquanto candomblecista e umbandista ao ressignificar o espaço urbano, assim contribuindo com as práticas da cultura afro-brasileira.

As memórias construídas sobre essa protagonista negra compuseram notícias jornalísticas, literatura de cordel e fotografias presentes em acervos, bibliotecas e demais espaços culturais de preservação da memória feirense, como o Museu Casa do Sertão localizado na Universidade Estadual de Feira de Santana. Entre as fontes documentais que destacam a sua participação em eventos culturais na cidade serão apresentadas algumas notícias jornalísticas como a que segue:

A poucos metros de distância, além da bandeira branca uma placa de acrílico diz: “Candomblé de Mãe Socorro”. Batemos palma e uma voz lá de dentro responde: “Pode entrar”. A sala é grande, mas parece acanhada, tantos os objetos ali dispostos: taças ganhas em campeonato, fantasias de carnaval, máquina de costura, Peji. E lá está ela que nem uma rainha no trono. Longos cabelos lisos, de índia emolduram-lhe um rosto de feições finas e olhos penetrantes. Mãe Socorro é pernambucana de Serra Talhada. Seu nome mesmo é Maria do Socorro Romão. Mãe Socorro é mãe de três filhos, um dos quais, advogado em Salvador. Além de candomblés ela pratica umbanda e espiritismo. A maioria dos seus trabalhos gira em torno de doenças não curáveis pelos médicos. Costuma dizer que não cobra consultas. Nem toma dinheiro adiantado (PMFS, 2017).

Famosa por suas práticas de cura e participação em festejos populares, Mãe Socorro tem seu nome fincado em memórias sobre Feira de Santana, sempre ressaltada como uma mulher candomblecista que também praticava umbanda e espiritismo, a se apresentar como uma figura imponente. A história de Mãe Socorro é um contraponto às memórias brancas e patriarcais em Feira de Santana. Filha de criação de Mãe Menininha do Gantois, se referendou como mãe de santo respeitada na cidade. Ela desfilava com outras baianas ornadas de branco nas procissões em comemoração a festa de Senhora Santana, desafiando o poderio da Igreja Católica, como também era

proprietária da Escola de Samba Escravos do Oriente, várias vezes ganhadora de taças na Micareta de Feira, segundo redação do Jornal A Tarde. O seu grupo desfilava nos carnavais do Nordeste, apresentando-se com o samba de roda e o maculelê. No calendário religioso do seu terreiro, comemorava-se a festa de Oxóssi em 23 de abril, Ogum em 13 de junho, São Roque, em 16 de agosto, São Lázaro, em 16 de julho, entre outras.

Mãe Socorro era pernambucana de Serra Talhada, chegou à Feira de Santana aos quatro anos e dizia que antes disso tinha uma doença do espírito, que médico nenhum curava. Segundo ela, na infância era cega, louca e aleijada devido aos espíritos encostados. Chaga essa que foi curada através de rituais do candomblé, antes mesmo dela se tornar mãe de santo. Dizia:

“minha mãe não deixava eu ir em terreiro de candomblé. Mas eu ia escondido. Era dia quatro de fevereiro, dia do meu aniversário, quando eu, sentada numa cadeira de rodas, sonhei que só ficaria boa se saísse na lavagem. Então fiz uma promessa a Santana de todo ano, até tiver forças, sair na sua festa” (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p.13–14).

A narrativa enfática de Mãe Socorro sobre a sua participação se concretizava na devoção e fé em Senhora Santana. De acordo com seu relato, no dia de comemoração ao seu aniversário, recebeu a mensagem de que para se curar precisaria sair na lavagem que acontecia anualmente durante a festa em comemoração à Padroeira de Feira de Santana e assim o fez. O que, segundo ela, lhe trouxe a cura por meio de uma promessa de vida: sair todo ano na festa vestida de baiana. Esse argumento de fé trazido por Mãe Socorro entrelaça a sua cura, a participação na lavagem, a devoção a Senhora Santana e, em especial, a sua iniciação no candomblé, mesmo que sua mãe lhe proibisse de frequentar terreiros. De modo que, a sua experiência de vida evidenciou uma prática que misturava a crença no candomblé e no catolicismo.

É possível notar a luta de Mãe Socorro por sobrevivência, através da análise das memórias escritas em literatura de cordel por Franklin Maxado Nordestino. Sobrevivência de si mesma, e também dos rituais de candomblé em um espaço que

homenageia através de seu mito fundador, uma entidade católica: Senhora Santana. É importante destacar que Feira de Santana também se compõe, historicamente, de nomes não cristãos, não católicos, não brancos, não masculinos. Nomes de mulheres negras ialorixás, como Mãe Socorro, que por opressão racista, de gênero, de classe, de fenótipo, de religiosidade são solapadas das narrativas históricas, silenciadas, intencionalmente apagadas e/ou transformadas em elemento alegórico/mito.

A construção narrativa da história de Mãe Socorro aponta para o rompimento com o silêncio acerca das memórias dessa sujeita histórica que pode ser catalogada a partir do que ensinou Maria Odila Leite (DIAS, 1995, p. 19), sobre como escrever a História Social das Mulheres, ao destacar que o cotidiano de mulheres negras, por vezes, não se encontra nas fontes oficiais, mas nas entrelinhas dessas fontes em cruzamento com outros documentos como as fotografias, as memórias provenientes da tradição oral e do imaginário popular. Sendo que esses tipos de documentos/fontes históricas abrem caminhos para análises microssociais das experiências de sujeitas outrora não pesquisadas devido a uma falsa limitação das fontes históricas e/ou desinteresse de pesquisadoras e pesquisadores no que se refere às sociabilidades e culturas de mulheres negras.

No cordel intitulado “Mãe-Socorro, Dançarina Guerreira do Candomblé”, Franklin Maxado destacou a referida ialorixá como uma figura imponente no cotidiano de Feira de Santana. Uma mulher guerreira que por meio da religiosidade afro-brasileira, mesmo com as opressões enfrentadas, disputou o cenário local e, conseqüentemente, a presença das baianas vestidas com indumentárias religiosas do candomblé em eventos profanos e até mesmo em procissões católicas, evidenciando uma espécie de sincretismo religioso popular. Os versos que enaltecem a memória de Mãe Socorro diziam:

Quem não escutou falar/ Cá em Feira de Santana/ Da nossa Mamãe Socorro/ Não sabe o que é ser profana/ Porque esta Mãe de Santo/ Venceu sendo pernambucana/ Mesmo em terra baiana/ Que é berço do candomblé/ Socorro teve lugar. Sem ser nenhuma qualquer/ Com um terreiro angolano/ Onde fez fama e axé/ Ela merecia em vida/ O título de “Cidadã” / Ou, o nome de uma rua/ Mesmo sendo uma pagã/

Que, na Festa de Santana/ Usava balangandã/Quando havia a lavagem/
da Igreja de Santana/ Mãe Socorro bem trajada/ Ia com a caravana/
Levando água de cheiro/ Ao lado de outras manas. (MAXADO, 2004,
p.2)

Franklin Maxado Nordestino referenciou o nome de Mãe Socorro creditando ao mesmo um “lugar de memória” (NORA, 1993, p.21). Para o autor, a ialorixá deveria ser lembrada com uma rua endereçada em sua homenagem. Mãe Socorro aparece em sua narrativa como uma espécie de heroína do candomblé feirense, uma representante religiosa que liderava outras candomblecistas em eventos na cidade. Uma mulher digna de memória por seus feitos e disputas que contribuíram para a continuidade das religiões de matrizes africanas, como também da demarcada presença da ialorixá nos festejos de Senhora Santana.

A afirmação de Franklin Maxado acerca da disputa entre membros da Igreja Católica e as baianas candomblecistas lideradas por Mãe Socorro pode ser confirmada através de notícia presente no Jornal Feira Hoje, quando a Comissão da Festa de Senhora Santana renunciou o seu posto em 1979, devido a não proibição da presença das baianas durante a procissão em homenagem à Senhora Santana, parte da festa religiosa cristã católica em que era acompanhada de uma lavagem que dava caráter profano ao evento.

A manchete do jornal recebeu o título “Comissão da Festa de Santana renuncia, mas a lavagem será hoje” apontando a divergência de opinião sobre a presença das baianas na parte popular da Festa de Senhora Santana, garantida depois de muita discussão, mesmo que para isso, a comissão da festa renunciasse.

O poder e a influência que Mãe Socorro tinha na sociedade feirense da época ficam evidentes através desse acontecimento histórico, quando ela afirmou que o evento era do povo, por isso participaria com outras baianas, não apenas da lavagem, mas também da procissão contradizendo o presidente da comissão da festa:

A comissão da festa de Santana renunciou ontem, decisão tomada durante uma reunião na casa do presidente Antonio Ramos, que afirmou “não ter garantias da não participação das baianas em trajes típicos na procissão”. Muito tranquila Mãe-Socorro garantiu que vai

participar tanto da procissão quanto da lavagem da igreja, que se realiza hoje com seu grupo de baianas. Ela alega que “a festa é do povo”. (FEIRA HOJE, 1979.)

Se a festa era de Senhora Santana, Mãe Socorro e as outras baianas modificavam a configuração desta proporcionando um rito sincrético que misturava elementos cristãos católicos com a religiosidade de matriz africana, o candomblé e a umbanda. As baianas disputavam o espaço urbano trazendo elementos do candomblé em culto a Iansã, associada à Santa Bárbara no sincretismo. Mesmo com a renúncia da comissão da Festa de Senhora Santana e um acordo previamente estabelecido com o Monsenhor Renato de Andrade Galvão e outras lideranças católicas para a realização de uma procissão tranquila, as baianas não seguiram o combinado. Desviaram o caminho, fizeram um trajeto particular, desorganizaram o que a Paróquia e a Secretaria de Turismo consideraram estar organizado e sob liderança de Mãe Socorro, arrumaram vários feixes de lenha nas proximidades da Igreja de Senhora Santana e acenderam a mesma, em homenagem a Iansã.

O conflito estava dado e o mesmo foi fechado com a imponência de Mãe Socorro junto às baianas ornadas em vestes brancas que a acompanhavam. Os jornais de 01 de fevereiro de 1979 deram destaque ao acontecido confirmando a indisciplina liderada pela ialorixá:

Povo acompanha e aclama padroeira – Milhares de pessoas participaram ontem da procissão em homenagem à padroeira da cidade. As baianas não cumpriram o trato de saírem atrás do cortejo, e passaram a frente da imagem de Santana. O andor de Santana percorreu as ruas da cidade acompanhado das imagens de todos os santos devotos da região, inclusive, Santa Bárbara, a “Iansã” no sincretismo religioso, que foi carregada pela baiana, “Mãe-Socorro” Quebrando uma antiga tradição, o andor de Santana não foi o último a sair, pois atrás dela vinha Santa Bárbara, carregadas pelas baianas de Mãe Socorro. (FEIRA HOJE, 1979)

O insulto à Igreja Católica foi tamanho que levou Monsenhor Renato de Andrade Galvão a se pronunciar dizendo: “elas não respeitaram o compromisso e por isso eu não

prestei mais atenção, preferi ignorá-las ao passar por aqui” (FEIRA HOJE, 1979). Diante todo o acontecido, a referência ao feito de Mãe Socorro e suas filhas-de-santo, encheu as páginas dos noticiários feirenses, lhe garantindo a representatividade no que se refere à luta pela prática da religiosidade afro-brasileira, bem como a notícia sobre as baianas que abriram alas na desorganização e finalizaram a festa com uma grande fogueira, denominada de “A fogueira da tradição popular”:

Mãe Socorro foi a primeira a chegar na catedral e teve que esperar o socorro, saiu recolhendo os feixes de lenha e depositando na fogueira. As 18 horas com as baianas ainda em círculo, Mãe Socorro acendeu a fogueira. Segundo ela desde 1973 que a fogueira não era acesa (acendiam uma fogueira simbólica). Na Praça da Bandeira, as baianas de Mãe Socorro já estavam na frente, todas com roupas típicas e com feixes de lenha na cabeça, para ser colocados na fogueira no retorno à praça. (FEIRA HOJE, 1979)

O destaque dado para o acontecimento, ao mesmo tempo, em que exalta a figura de Mãe Socorro, põe em discussão a intolerância religiosa em Feira de Santana. A não aceitação dos cultos religiosos de matrizes africanas fica evidente quando o debate é estabelecido sobre a permissão ou não da presença das baianas candomblecistas vestidas de branco no evento religioso que marca o calendário cristão católico da cidade. As fontes históricas demonstram que pessoas candomblecistas passam por opressões, que no caso de Mãe Socorro, interseccionou o fato de ser mulher, negra, pobre e candomblecista, de modo que a sua história de vida esteve fincada em um cotidiano de opressões por raça, gênero, classe, intolerância religiosa e, possivelmente, outros demarcadores sociais.

As fontes não falam de homens nessa disputa, apontam a presença da ialorixá com as baianas, o que impede a leitura da atuação masculina na resistência aos ditames da Igreja Católica na cidade, revelando que no candomblé feirense, a liderança negra e feminina era uma realidade naquela época. As mulheres estavam no front de batalha, demonstrando que a cidade pertencia a todas as pessoas, assim como os eventos populares e as festas profanas e religiosas, portanto ninguém poderia ser impedido de

participar dos mesmos, independentemente do culto religioso que praticasse. O protagonismo de Mãe Socorro, nesse contexto, é composto por uma relação de destaque, sobrevivência, representatividade e luta das mulheres negras lideranças do candomblé e da umbanda em Feira de Santana no processo histórico de enfrentamento à intolerância religiosa, ao machismo, ao patriarcado e ao racismo.

A luta de Mãe Socorro em Feira de Santana não se restringiu aos anos 70, na década de 80, mais uma vez, a sua imagem compôs as páginas de revistas, ao evidenciar as suas disputas. Em 15 de janeiro de 1984, a Revista Panorama da Bahia publicou uma entrevista com Mãe Socorro sobre a presença das baianas nos festejos religiosos em homenagem à Senhora Santana, pois as comemorações que ocorreriam em janeiro desse ano estavam prestes a acontecer e, assim como todas as pessoas devotas, Mãe Socorro já vinha se preparando para desfilar com as suas baianas durante o festejo.

A reportagem da Revista Panorama, ao trazer a experiência vivida por Mãe Socorro, destacou a informação da mistura de crenças durante a festa de Senhora Santana, ao apontar para uma simbiose de formas de experimentar a fé em Feira de Santana. Os festejos em homenagem à padroeira movimentavam as áreas rurais e urbanas da cidade e a presença de Mãe Socorro era destacada durante as comemorações. Esse protagonismo compôs as páginas da revista com as seguintes afirmações:

A figura mais tradicional na festa de Santana, na parte do sincretismo religioso, é, sem dúvida, Mãe Socorro, uma mãe-de-santo que todo ano reúne 30 de suas filhas-de-santo e prestam homenagem a Nossa Senhora Santana, Nanã na linguagem do candomblé. No decorrer de toda a festa, nos eventos principais, a presença das baianas é obrigatória, sendo na procissão, levando a imagem de Senhor do Bonfim; na lavagem da igreja ou na levagem da lenha. Há 35 anos que Mãe Socorro vem participando da festa de Santana, desde os tempos em que ia às ruas vestida com saia de papel ou as de pano, que eram alugadas por 10 contos de réis nas mãos de Maria do Bolero, uma dona de boate daquela época. A mãe-de-santo saía fazendo parte do afoxé, organizado pelo seu pai-de-santo, mas foi uma promessa que fez. São cerca de quinze dias onde acontece de tudo, desde a demonstração de muita crença nas bênçãos de Santana, numa procissão pelas ruas da

cidade, até a mistura de religiões, formando o tão famoso sincretismo religioso. Até um carnaval entra no ciclo de comemorações a Santana, quando o comércio fecha suas portas por um período para ver a passagem da lavagem e também da levagem da lenha, tendo à frente baianas tipicamente trajadas. (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13-14)

O cenário produzido por essa notícia, constrói significados frente as práticas culturais e populares da época, tendo Mãe Socorro como uma de suas praticantes. É possível notar em suas entrelinhas que em Feira de Santana há mais de três décadas existiam baianas lideradas por uma ialorixá que saiam paramentadas com as roupas de candomblé durante os festejos cristãos/católicos a Senhora Santana, assim como, a ideia de sincretismo se fazia presente durante todo o cortejo da festa, desde a procissão, a lavagem da igreja e a levagem da lenha que compunham o grande destaque da Festa de Santana ao serem realizadas na primeira quinta-feira e no penúltimo dia da festa, respectivamente, representando um momento crucial do festejo em seu caráter popular. Aparentemente no cotidiano feirense era natural a mistura da prática do candomblé e umbanda com o cristianismo católico e vice-versa.

No texto a orixá Nanã aparece imbricada numa relação sincrética a Senhora Santana. O próprio Senhor do Bonfim ia carregado pelas baianas durante todo o trajeto comemorativo que mais parecia um “carnaval”, o que torna incontestável a disputa de Mãe Socorro com suas baianas pelo direito de estar presente no evento referente ao calendário festivo em homenagem à Senhora Santana, mas também a Nanã e ao Senhor de Bonfim. Em um dado momento da notícia, as simbologias religiosas sincréticas fortalecem vários elementos de religiosidades afro-brasileiras, como candomblé e umbanda, os quais eram praticados por Mãe Socorro. Há um relevante destaque para além da presença das baianas com suas vestes brancas, porque com elas estavam “cerca de dez crianças de branco, de pés descalços, com uma talha na cabeça levando dentro delas água perfumada com alfazema, obi, orobô (frutas africanas para orixás) e sal da costa, não faltando um ramo de flores nas mãos” (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13–14). Todos esses elementos culturais ritualizavam a lavagem para Senhora Santana.

A tradição mantida por Mãe Socorro compunha um contraponto no evento cristão-católico e oferecia a população feirense um caleidoscópio de sensações. A lavagem era seguida da levagem da lenha, na qual, as baianas trocavam as talhas por pequenos feixes de lenha que eram depositados à frente da Igreja, com cantos para orixás:

Nos dois eventos, após uma caminhada pelas ruas da cidade, Mãe Socorro reúne suas filhas-de-santo em frente a Matriz e fazem suas preces aos orixás. Rezam igoroci (considerado tipo a oração católica "Salve Rainha") e o muxucá (o "Pai Nosso"). Em ritmo de samba-de-roda, as baianas cantam o indorossam para todos os orixás, iniciando com Ogum (Santo Antônio) e por fim rende homenagem a Nanã (Santana). No total, são vinte e um cânticos. Ao final das homenagens, as filhas-de-santo pedem a benção a sua mãe-de-santo, enquanto esta faz seu pedido a Santana, numa mistura do culto africano e as raízes religiosas. (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13-14)

Se durante a lavagem e a procissão toda a ritualística estava voltada para uma simbiose entre o candomblé e o catolicismo, os cantos entoados após a levagem da lenha e seu depósito na frente da igreja, orquestravam ritmos candomblecistas. Em coro, as filhas de santo com Mãe Socorro entoavam cantos para orixás, cantos de candomblé que o interlocutor da notícia equipara a orações cristãs quando, ao que parece, essa não era a intenção das candomblecistas presentes lideradas por sua mãe-de-santo.

Entre o igoroci, o muxucá, o indorossam estavam as homenagens aos orixás trazidos para a festa católica. A frente da Igreja Matriz já não era mais de Senhora Santana. Era de Ogum, de Nanã e de todos os orixás. É neste contexto sincrético que Mãe Socorro se destacou enquanto ialorixá que não apenas disputou a prática do candomblé e da umbanda em Feira de Santana, mas que também ressignificou os espaços culturais da cidade, propondo uma experiência única aos participantes dos festejos para Santana.

O protagonismo de Mãe Socorro é destacado diversas vezes durante esta notícia, inclusive quando a mesma foi interrogada sobre a organização da festa no que se refere ao seu caráter religioso e profano. Segundo ela, a festa de Senhora Santana não poderia abrir espaço para a "molecagem" (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13–14) que vinha

imperando há algum tempo, porque se assim continuasse, o evento perderia seu brilho e caráter religioso. A explanação de Mãe Socorro compôs uma defesa em favor da manutenção da cultura sincrética da festa, mas a mesma se colocou totalmente contrária a presença do trio elétrico no evento, temendo a sua descaracterização e, conseqüentemente, o desprestígio da comemoração que poderia ser confundido apenas como algo profano em meio a tantas algazarras que poderiam acontecer caso passasse a ter um estilo carnavalesco.

As discussões frente a presença ou não do trio elétrico durante os festejos à padroeira evidenciou uma questão importante diante da Secretaria de Turismo, a Comissão Organizadora da Festa, a Igreja Católica e tantos outros sujeitos históricos que faziam parte do evento. Mãe Socorro foi uma das interrogadas sobre o caso. Esse aspecto demonstra que a ialorixá era uma figura marcante nos festejos, com lugar garantido (mesmo que disputado), assim como era ouvida quando se tratava de pensar a organização e permanência da tradição que compunha a festa de Senhora Santana em Feira de Santana.

É possível compreender a partir desse fato, que ser candomblecista, disputar a participação na festa, sair na lavagem paramentada de branco, entoar cânticos de candomblé em frente ao templo de Santana e resistir às imposições contrárias à sua participação foi um dos motivos que fizeram de Mãe Socorro ser tão insistente quanto as suas convicções e fé. Era uma resistência a favor dos saberes e fazeres culturais. Sendo importante ressaltar que a disputa de Mãe Socorro, enquanto mulher negra ialorixá, não se deu somente contra os membros da Igreja Católica, mas também contra um babalorixá da cidade que ao longo dos anos se fez seu rival no que se refere a presença de candomblecistas na festa.

A reivindicação pelo protagonismo candomblecista na festa de Senhora Santana foi um fator apresentado pela Revista Panorama ao apontar “uma disputa entre as ialorixás” no que se refere a presença das baianas no evento. Entre as lideranças candomblecistas que disputaram esse protagonismo estavam Mãe Socorro e Zeca de Iemanjá (que não era uma ialorixá, conforme anunciou a revista, mas babalorixá, por se

tratar de um homem). A querela era acirrada, pois, em janeiro de 1984, tanto ela quanto ele queriam conduzir a lavagem e a lavagem da lenha, o que levou Mãe Socorro a destacar a antiguidade como posto de legitimidade para que ela comandasse a parte sincrética dos festejos religiosos. Porém, o babalorixá, Zeca de Iemanjá não se convenceu. O que, segundo a Revista, foi resultado da falta de organização da Secretaria de Turismo da cidade que não tentou resolver o conflito:

Pela primazia de conduzir a lavagem e a levagem quem chegou logo cedo na Festa de Santana, na quinta-feira da lavagem, à tarde, deve ter ficado sem entender o por quê apenas um grupo 30 baianas se deslocava sozinho, comandado pela mãe-de-santo Socorro, enquanto outras ficaram no sítio da festa, seguindo depois por itinerário diferente. Mas os olhos mais aguçados puderam perceber que tudo fazia parte de um plano de briga entre o pai-de-santo Zeca de Iemanjá e a mãe-de-santo Socorro, contando com a inércia da Secretaria de Turismo do Município, que deixou a coisa correr à revelia. (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13-14)

A “briga” ficou visível para alguns participantes do cortejo. Mãe Socorro com mais 30 baianas precisou mudar a rota para chegar à frente de Zeca de Iemanjá, o que deixou a ialorixá furiosa. Conforme Mãe Socorro, Zeca a havia enganado para tomar dela o brilhantismo do cortejo das baianas, pois a informação que ele passou sobre o local de saída do cortejo não correspondia ao endereço correto:

Socorro foi informada por Zeca que cortejo teria início na praça Doutor Remédios, e a mãe-de-santo levou para lá todo seu grupamento. Assim que ela alcançou o ponto indicado por Zeca, este levou sua caravana para a rua Desembargador Filinto Bastos e o cortejo da festa foi mudado, já que, pelo menos nos últimos anos, ele tinha início na Conselheiro Franco. Numa cena de muita comicidade, Mãe Socorro e seus filhos-de-santo voltaram em desabalada carreira, assim que ouviram o espoucar de foguetes, indicando que a lavagem estava começando. A mãe-de-santo ainda chegou a tempo e com todo seu grupo atravessou o aglomerado do cortejo e tomou seu lugar à frente. Ainda resfolegando e suando muito depois da correria. (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p.13-14)

Enquanto Mãe Socorro foi informada por Zeca de Iemanjá que o cortejo sairia da praça Doutor Remédios, o mesmo se dirigiu ao local exato de onde o cortejo sairia, da Rua Desembargador Filinto Bastos, o que fez Mãe Socorro afirmar: “Zeca me enganou” (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13–14). E de fato, ele a havia enganado. Nos anos anteriores, o cortejo saía de um endereço totalmente diferente, saía da rua Conselheiro Franco, partindo em direção a Igreja. No entanto, neste ano, com a mudança, Zeca decidiu que Mãe Socorro e suas baianas não seriam o destaque da festa, só que a trama não foi exitosa.

Mãe Socorro brigou por seu lugar. Atravessou as ruas com suas baianas e tomou o seu posto, deixando para trás o grupo comandado por Zeca de Iemanjá. Segundo a Revista Panorama, “tudo estava arrumado pela Setur para Zeca de Iemanjá comandar o grupo de baianas” (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13–14), o que demonstra que Mãe Socorro, de alguma forma, incomodava a Secretaria de Turismo pelo modo como conduzia o cortejo. Mas, Mãe Socorro não se deu por vencida. Desobedeceu aos funcionários da secretaria e disse: “Eu comando há 30 anos, e não saio daqui”. (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13–14)

Mãe Socorro destacou a antiguidade como posto para dizer que a sua presença na festa de Senhora Santana era algo inerente a sua vida. E que ela, por ser a mais velha naquela prática cultural, jamais permitiria em vida que outra pessoa tomasse o seu lugar de protagonismo. Para a ialorixá, ser protagonista na festa de Senhora Santana tinha o significado de estar viva, pois correspondia ao pagamento de uma promessa de cura. É possível perceber que Zeca de Iemanjá havia feito algum acordo com a Secretaria de turismo (Setur) para que Mãe Socorro não tivesse o destaque, há mais de 30 anos garantido, no cortejo das baianas, entretanto o babalorixá afirmou que não tinha nenhum desafeto com Mãe Socorro e que no evento “tinha muita gente mandando e não resolvendo nada” (PANORAMA DA BAHIA, 1984, p. 13–14). Ainda ressaltou que comandava o seu grupo de baianas há 6 anos apenas. Contudo, a afirmação de Zeca de Iemanjá foi questionada. A disputa entre ele e Mãe Socorro não era apenas na festa de Santana, mas também no desfile das escolas de samba durante a micareta da cidade. As

escolas que representavam eram rivais, Zeca saía na Independentes de Padre Ovídio enquanto Mãe Socorro era da “Escravos do Oriente”, o que demonstrou que a rivalidade entre as partes envolvidas era antiga.

A presença de Mãe Socorro nos festejos a Senhora Santana ao longo do tempo gerou diversos questionamentos nos espaços políticos e culturais de Feira de Santana. A predileção por Zeca de Iemanjá, por parte da Setur, na liderança do grupo de candomblecistas no ano de 1984, em detrimento do protagonismo de Mãe Socorro, apontou para uma questão que pôs em disputa um homem e uma mulher. E, que nesta querela, o órgão competente responsável por organizar a parte popular dos festejos preferia que Zeca liderasse as lavagens. Contudo, é possível dizer que nesse contexto, Mãe Socorro, que era uma mulher negra, estava frente a Setur em desvantagem quando comparada a Zeca.

Deste modo, é possível concluir brevemente, que a trajetória de Mãe Socorro de Nanã Buruku se constrói enquanto uma narrativa histórica que destoa dos enlaces patriarcais e de branquitude em Feira de Santana. Enquanto sujeita histórica, Mãe Socorro foi uma mulher atuante na defesa da prática do candomblé e da umbanda na cidade, em especial quando a Igreja Católica local e os órgãos municipais se uniram para tentar silenciá-la em sua manifestação de fé.

Mãe Socorro se expressava no cotidiano feirense ao construir suas experiências através do que lhe foi ensinado pela ancestralidade, saindo às ruas vestidas como ialorixá, reivindicando um lugar e disputando os espaços na cidade. As memórias de Mãe Socorro são contranarrativas negras e femininas para a história de Feira de Santana, tendo a sua presença nas ruas, nos movimentos culturais, nas lutas por direito, identidade, respeito e representatividade como o lugar destacado na sua história de vida. Através das artimanhas que mulheres negras marginalizadas utilizam na construção de suas tramas e se sobressaem na disputa pelo poder.

Por ora, reitero, a partir da análise prévia referente à trajetória de Mãe Socorro, que o direito a história é também um lugar de poder, legitimado pelas construções narrativas pautadas por disputas de memórias. Portanto, se não existe uma discussão

histórica construída sob uma perspectiva da história de mulheres negras que compõem o cotidiano dos ambientes rurais e urbanos de Feira de Santana, é urgente que essa história seja feita, que essa narrativa seja construída, porque essas mulheres existiram e elas estão no cotidiano feirense, tanto no presente quanto no passado, desempenhando o papel social e cultural que lhes cabem, ao construir memórias e histórias negras, femininas, candomblecistas, umbandistas e tantas outras.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AKOTIRENE, Karla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.
- AYMORE, Débora. *Resenha do livro de Sandra Harding: “Objetividade forte como alternativa à ciência livre de valores”*. **Scientle Studis**, São Paulo, V.15, nº0, 2017, pp. 175-186.
- CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento”. **Estudos Avançados**, v.17, n.49, 2003, pp.117-132.
- COLLINS, Patricia Hills. **Pensamento feminista negro**. Boitempo: São Paulo, 2019.
- COLLINS, Patricia Hills; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.
- DIAS, Maria Odila da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- FARGANIS, Sandra. “O Feminismo e a reconstrução da ciência social”. In: Alison M. Jaggard & Susan R. Bordo (orgs.), **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997, pp. 224-240.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. 1. Edição - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MONTYSUMA, Marcos. *Memória e Esquecimento*. In: REIS, Tiago (org.). **Coleção história do tempo presente**. v. 1. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.
- NEPOMUCENO, Bebel. Protagonismo ignorado. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, pp. 382- 409.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. **Revista do Programa de Estudos pós-graduados em História e do Departamento de História**. Projeto História 10. São Paulo, 1993.

PEDRO, Joana Maria; FREITAS, Idalina Maria Almeida de; VERAS, Elias Ferreira. *Diálogos (Im)pertinentes: As categorias gênero, sexualidade, raça e classe na historiografia brasileira contemporânea*. In: REIS, Tiago. **Coleção história do tempo presente**. v. 1. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019, pp. 95-111.

RAGO, Margareth. *Epistemologia Feminista, Gênero e História*. In: Joana M. PEDRO e Miriam P. GROSSI (orgs.), **Masculino, Feminino, Plural**. Florianópolis: Editora das Mulheres, 1998, pp. 21-42.

SCOTT, Joan Wallach. *Experiência*. In: DA SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira. **Falas de gênero**. Santa Catarina, 1999, pp.21-56.

SCOTT, Joan Wallach. **“Gênero: uma categoria útil de análise histórica”**. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

Fontes

A fogueira da tradição popular. **Feira Hoje**, Feira de Santana, 31 de jan. de 1979.

Baianas não respeitam o trato. **Feira Hoje**, Feira de Santana, 01 de fev. 1979.

Comissão da Festa de Santana renuncia, mas a lavagem será hoje. **Feira Hoje**. Feira de Santana, 25 de jan. de 1979.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FEIRA DE SANTANA. "Médico não cura doença do espírito" (Mãe Socorro) 12 de set de 2017. <http://www.feiradesantana.ba.gov.br/>. Acesso em 30 de maio de 2024.

NORDESTINO, Franklin Maxado. **Mãe Socorro. Dançarina Guerreira do Candomblé**. Ano: 2004.

Povo acompanha e aclama padroeira. **Feira Hoje**, Feira de Santana, 01 de fev. 1979.

Revista Panorama da Bahia. Ano 1. Nº9, 1984.

O autor

Jacson Lopes Caldas

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Recebido em 06/2024 • Aprovado em 07/2024 • Publicado em 08/2024