

CONFLUÊNCIAS BANTU: MULTIPLICIDADE, RESISTÊNCIA E CURA

Guaraci Maximiano dos Santos¹

Arthur Henrique Nogueira Almeida²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v%vi%i.20571>

Resumo:

O Centro Espírita São Sebastião (localizado no bairro Sagrada Família, na Região Metropolitana de Belo Horizonte/MG) congrega cultos de matriz bantu como a Umbanda, o Candomblé de Angola e o Reinado. As trajetórias dos agentes que integram este terreiro, em especial a de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília), matriarca fundadora da casa, tornam-se significativas para revelar a dinâmica que move a vida em uma comunidade afro-religiosa, pautada sobre princípios de acolhimento, cura e aceitação das diferenças. Em um contexto religioso marcado pelo sincretismo, atributo esse muitas vezes utilizado como forma de rechaçar esses cultos como 'impuros' ou inautênticos quanto a uma suposta ancestralidade africana, as trajetórias em questão revelam, por outro lado, habilidades que são próprias a essa matriz religiosa e cultural. Neste sentido, partindo de um novo olhar que atente para a dinâmica da vida em comunidade, podemos ver como a multiplicidade e a abertura ao diverso, ao 'outro', são atributos singulares a esses cultos, ora como estratégia de resistência, ora como interesse próprio em prol da continuidade de sua tradição. Desta maneira, os terreiros dispõem de formas de sociabilidade diversas daquelas que predominam no meio social urbano. Neste artigo, busca-se apresentar uma visão positiva da multiplicidade no contexto das comunidades de terreiro, pautada nos ideais e princípios próprios a essa matriz religiosa, que incluem o acolhimento da diversidade e o vínculo com a ancestralidade.

Palavras-chave: Bantu; Confluências; Multiplicidade; Religiões Afro-brasileiras.

¹ Guaraci Maximiano dos Santos: mestre e doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas/MG. Tat'etu Yalêmi Ria Kissimbi N'dandalunda, iniciado no começo da década anos de 1970 no Candomblé de Angola de Raiz Gomeia, rei de congado e umbandista, ex-secretário da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais e vice-presidente da Associação de Umbanda e Candomblé de MG, psicólogo, especialista em Psicanálise, e Direito Público, membro da Comissão de Espiritualidade, Laicidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais – CLEROT do Conselho Regional de Psicologia (CRP/04), e do Fórum Inter-religioso contra a Violência e a Discriminação da Pastoral PUC-Minas, estudioso das religiões afro-brasileiras de matriz bantu, é filho adotivo e de santo de Cecília Felix dos Santos (Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi), e atual dirigente do CESS. E-mail: gmspsico@gmail.com

² Arthur Henrique Nogueira Almeida: mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador das religiosidades de matriz afro-brasileira (em especial as de matriz bantu) na região de Belo Horizonte e Minas Gerais. Umbandista e capoeirista de Angola. E-mail: arthur.nalmeida@gmail.com

CONFLUENCIAS BANTU: MULTIPLICIDAD, RESISTENCIA Y CURA

Resumen:

El Centro Espírita São Sebastião (localizado en el barrio Sagrada Família, en la Região Metropolitana de Belo Horizonte/MG), congrega cultos de matriz bantú como la Umbanda, el Candomblé de Angola y el Reinado. Las trayectorias de los agentes que integran este *terreiro*, en especial la de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Madre Cecília), matriarca fundadora de la casa, se tornan significativas para revelar la dinámica de acogimiento, cura y aceptación de las diferencias. En un contexto religioso marcado por el sincretismo, atributo muchas veces utilizado como forma de rechazar esos cultos como “impuros” o no auténticos en relación a una supuesta ancestralidad africana, las trayectorias en cuestión revelan, por otro lado, habilidades que son propias de esa matriz religiosa y cultural. En este sentido, partiendo de una nueva mirada que atienda para la dinámica de la vida en comunidad, podemos ver como la multiplicidad y la abertura a lo diversos, al “otro”, son atributos singulares a esos cultos, sea como estrategia de resistencia, sea como interés propio en favor de la continuidad de su tradición. De esta manera, los *terreiros* disponen de formas de sociabilidad diferentes de aquellas que predominan en el medio social urbano. En este artículo, se busca presentar una visión positiva de la multiplicidad en el contexto de las comunidades de *terreiro*, pautada en los ideales y principios propios de esa matriz religiosa, que incluyen el acogimiento de la diversidad y el vínculo con la ancestralidad.

Palabras clave: Bantú, Confluencias; Multiplicidad; Religiones Afrobrasileñas

Introdução

Este artigo tem por objetivo abordar os cultos de matriz afro-brasileira, em especial os de matriz bantu, a partir de uma perspectiva situada na dinâmica de relações, diálogos e negociações diversas entre os agentes que compõem esses coletivos. A partir de uma pesquisa etnográfica realizada no Centro Espírita São Sebastião em um esforço conjunto com seu dirigente, Tat'etu Yalêmi Ria Dandalunda Kisimbi (o Pai Guaraci), zelador de santo do CESS, e seus demais adeptos, buscamos apresentar os princípios que orientam uma comunidade de terreiro dessa matriz religiosa, como a ancestralidade, o acolhimento e a cura, e como esses sustentam e promovem os vínculos entre os seus integrantes ao longo do tempo, inseridos que estão na dinâmica própria a esta comunidade de terreiro.

Pretendemos neste trabalho mapear as trajetórias e os agenciamentos envolvidos nessa dinâmica religiosa comunitária, situando o nosso olhar nos modos de se fazer religião, concebendo-a, assim, não como algo dado, um modelo cosmológico e/ou ritualístico estanque a ser reproduzido pelos adeptos, mas sim como uma realidade dinâmica, que se constrói nas relações diárias, muitas vezes suscitadas a partir de situações imprevistas.

Utilizamos o conceito de agenciamento apoiado na explanação de Emirbayer & Mische (1998). Esses autores concebem a agência como um engajamento criativo, engendrado na dinâmica viva dos atores que compõem os coletivos. A agência não é um modelo fixo, que segue padrões pré-definidos ou dados de antemão, mas insere-se na dinâmica de inter-relações dos atores (ou agentes), sempre reatualizada a partir das experiências e contextos situacionais emergentes. Esses autores concebem os agenciamentos coletivos como inseridos em contextos “temporais-relacionais” (EMIRBAYER & MISCHE, op.cit. p.6).

De acordo com esses autores, a agência envolve três dimensões: a iteracional (do termo “iteração”), a prático-avaliativa e a projetiva. A primeira remete “ao plano das disposições culturais providas pela tradição” (ALMEIDA, 2016, p. 44). Esta dimensão pode ser significativa para apreender a atribuição identitária remetida à ancestralidade de matriz bantu³, cultuada no Centro Espírita São Sebastião⁴. O culto à ancestralidade é um atributo central para essa matriz religiosa, o qual envolve o sentimento de pertença a uma linhagem religiosa, com seus agentes principais (antepassados e ancestrais). A segunda dimensão, prático-avaliativa, se refere aos contextos emergentes suscitados pela inter-relação entre os agentes no momento presente. São movimentos de improviso, de

³ As religiões afro-brasileiras de matriz bantu são aquelas pertencentes à tradição étnico-linguística *bantu*, que, atualmente, se encontra em países como Angola, Guiné Bissau, Congo, Moçambique. Muitos representantes desse grupo etno-linguístico foram trazidos – escravizados - para o Brasil e aqui protagonizaram uma reinserção criativa de suas religiões, lidando com diferentes vertentes e configurações. Entre estas, as mais conhecidas são o Candomblé de Angola, a Umbanda e o Omolocô (religião que, como a Umbanda, sincretiza elementos cristãos, espíritas e do Candomblé, com a particularidade de enfatizar o culto aos orixás). No discurso de lideranças religiosas ligadas a essas linhas, frequentemente figura o sentimento de pertencimento étnico e espiritual a uma matriz cultural e religiosa radicada em África. Desse modo, o termo bantu será utilizado neste trabalho em consonância com a sua categorização nativa, presente nos discursos e práticas dos próprios adeptos e líderes religiosos.

⁴ O Centro Espírita São Sebastião localiza-se no bairro Sagrada Família, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. O CESS foi fundado no ano de 1945 por Mãe Cecília, a matriarca da casa. Mãe Cecília inicia a dar consultas com os seus guias espirituais da Umbanda (espíritos orientadores que vêm como pretos velhos, caboclos, crianças, dentre outros) no fim da década de 1930, no terreiro de sua própria casa. Com o tempo e a crescente procura por parte das pessoas pelos seus atendimentos, a então jovem Cecília, com o auxílio de sua ainda emergente comunidade de terreiro, abre um novo espaço, no atual endereço onde ainda se encontra.

negociação e troca que emergem nos agenciamentos de uma comunidade de terreiro. Neste sentido, as soluções e desdobramentos são muitas vezes imprevistos pela tradição, o que pode ser notado na trajetória dos adeptos do CESS, em especial na de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília), a matriarca e fundadora deste terreiro que será apresentada mais à frente. A última dimensão da agência – a projetiva – refere-se à elaboração de projetos futuros, às alianças e parcerias firmadas, voltadas à continuidade e à preservação da tradição, porém trazendo reatualizações, novas relações e expectativas.

Esta breve explicação do conceito de agenciamento pode ser elucidativa para apreender a dinâmica da vida comunitária do terreiro CESS, o qual congrega uma multiplicidade de agentes e tradições religiosas que foram sendo construídas e consolidadas ao longo do tempo, e a partir dos contextos emergentes, muitas vezes de forma imprevista, porém sempre seguindo as orientações de seus antepassados e ancestrais. Ressalta-se que, neste processo, permaneceu-se atento à ancestralidade, que sustenta esta matriz cultural e religiosa bantu. Portanto, o conceito de agenciamento se alinha à realidade flexível dos terreiros afro-brasileiros.

Autores brasileiros, os quais pertencem a uma tradição mais contemporânea da antropologia das religiões afro-brasileiras, como Goldman (2005) e Barbosa Neto (2012; 2015), apresentam uma concepção mais dinâmica e que tende a abarcar a diversidade de tradições e a própria estrutura cosmológica. Marcio Goldman (op. cit), ao discorrer sobre o que chama de “ontologia do Candomblé”, diz que esta se mostra: “mais apoiada sobre devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido como fundamentalmente unitário”.

As religiões afro-brasileiras revelam uma habilidade de trabalhar com o múltiplo, para fazer confluir distintas tradições culturais e religiosas, assim como distintos agentes. Ainda seguindo Goldman (ibid.), a respeito do Candomblé, este apresenta uma “flexibilidade estrutural”, que o possibilita a se manifestar de diversas maneiras (a depender de suas tradições, ou nações religiosas e culturais), a depender dos contextos, trajetórias e agentes envolvidos. Um terreiro se sustenta enquanto uma comunidade, orientando-se de acordo com os princípios de acolhimento e cura que constituem a sua matriz religiosa e cultural. Esses princípios promovem a integração e constituição de uma família espiritual⁵.

⁵ Entre os adeptos do Candomblé os integrantes de uma comunidade de terreiro constituem uma “família de santo”. Esta família é composta pelos filhos de santo e pelo pai e/ou mãe de santo, os quais se alinham a uma ancestralidade em comum, por meio do culto aos ancestrais divinizados (os *minkisi*).

Os princípios dessa matriz religiosa bantu (SANTOS & KAITEL, 2017) se baseiam no reconhecimento e tratamento das dificuldades humanas, a partir de uma relação de abertura ao “outro” em sua potencial diversidade, sem as marcas do preconceito ou discriminação, que tanto segregam grupos e pessoas no meio social envolvente. São diversos os seres que compõem uma comunidade de terreiro, pertencentes tanto ao plano físico (visível), quanto ao plano espiritual (invisível). Integram este último plano os guias espirituais antepassados (pretos velhos, exus, caboclos, dentre outros) e os ancestrais (*minkisi* e orixás⁶). Esses seres e seus agenciamentos compõem a malha sociocsmológica⁷ (BARBOSA NETO, 2012), onde ocorre a vida de uma comunidade de terreiro, por meio da inter-relação entre esses agentes diversos. Acerca do que chama por “flexibilidade estrutural” dos cultos de matriz afro-brasileira, Goldman diz que esta possui uma:

Dinâmica interna que impulsiona essas religiões na direção de uma plasticidade cada vez mais fundamental, onde os códigos cedem paulatinamente o lugar a práticas rituais infinitamente adaptáveis (GOLDMAN, 2003, p.8).

As trajetórias dos adeptos, em especial a de Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília), fundadora do CESS, tornam-se bastante significativas neste empreendimento de se chegar à dinâmica da vida comunitária do terreiro, bem como à força criativa dessa matriz religiosa, seus agentes mediadores e seus movimentos de trocas, negociações e transformações. De uma maneira geral, as religiões afro-brasileiras parecem mais sustentadas sobre multiplicidades (GOLDMAN, op. cit.; BARBOSA NETO, op. cit.) do que sobre estados de ser fixos. É neste sentido que o tema do sincretismo há muito está presente nas discussões e nos trabalhos acadêmicos a respeito dessas tradições religiosas, em especial as de matriz bantu. Autores como Goldman e Neto (op. cit.) buscam tratar esse universo religioso a partir de uma aproximação que dê conta de sua multiplicidade,

⁶ Na língua quimbundo, os *minkisi* são divindades bantu comparadas aos orixás, que por sua vez, pertencem à sociocsmologia e língua ioruba. No entanto, é comum em terreiros bantu (Angola, Omolocô, Umbanda) o culto aos orixás, que é sincretizado ao culto aos *minkisi*. É comum o sincretismo entre as distintas tradições (chamadas de nações) do Candomblé, dentre as quais as de matriz étnico-cultural ioruba, que predominam na Bahia, difundiram-se e propagaram-se para outras regiões do Brasil, influenciando o culto de outras matrizes, como a matriz bantu por exemplo. Nesse sentido, é comum, entre os terreiros bantu, a utilização de termos em ioruba, como o termo ‘orixá’, análogo ao termo inkise, em língua bantu. Aluvaiá, N’kosi, Katendê, Mutalambô, N’zazi, Kitembu, Matamba, N’dandalunda são nomes de alguns *minkisi*.

⁷ Utilizamos o termo sociocsmologia (BARBOSA NETO, 2012) para nos referir às relações socialmente engendradas entre os vários seres que compõem o universo cosmológico dos cultos afro-brasileiros. Esse conceito é mais condizente com a realidade dinâmica e criativa desses cultos, a qual envolve inter-relações constantes entre os agentes humanos e as diversas entidades.

ou seja, que busque se situar em seus meios de se fazer, ou seja, no cotidiano da vida religiosa, nas trajetórias vivas dos adeptos:

Esse *savoir-faire* é a marca distintiva deste tipo de religião, o lugar de uma variabilidade e criatividade que só podem embelezar o culto, afastando-o dos monótonos códigos das grandes religiões (GOLDMAN, 2003, p. 7).

Multiplicidade e ancestralidade Bantu

Em um meio religioso que se pauta na multiplicidade, muitas vezes a busca por formulações rituais e cosmológicas coesas e fixas não dá conta de apreender a sua dinâmica sociocosmológica. Esta, à primeira vista, pode parecer demasiadamente misturada ou altamente sincrética. Essa visão orientou muitos trabalhos pioneiros da antropologia afro-brasileira, com seus autores clássicos Nina Rodrigues e Edison Carneiro, como exemplos, os quais identificavam nos cultos afro-brasileiros (em especial nos de matriz bantu) sinais de sincretismo, uma espécie de confusão de elementos diversos: europeus cristãos e espíritas, o que resultaria no “apagamento” da ancestralidade africana. A força predominante das tradições religiosas europeias atuaria de maneira a descaracterizar esses cultos quanto ao pertencimento a uma matriz religiosa africana.

É como se os cultos bantu, por conta do sincretismo, já estivessem em processo de “degeneração”, de perda da identidade africana, e conseqüente direcionamento para outra identidade, mestiça e híbrida, sendo assim, tratados mais como cultos ‘brasileiros’, que surgiram mediante o sincretismo entre a fé cristã, a espiritualidade indígena e as religiões afro-brasileiras (além da influência do espiritismo kardecista), do que propriamente africanos. Já os cultos de matriz ioruba seriam mais puros, mais autênticos à ancestralidade africana do que esses primeiros. Carneiro (1981, p.87) afirma que os cultos bantu estariam degenerados quanto à sua africanidade, na medida em que teriam se misturado a outras tradições culturais e religiosas. Dessa forma, o Candomblé baiano (de origem ioruba) seria o modelo de culto mais fiel a uma ancestralidade africana, que não teria se deturpado no contato com a sociedade envolvente, como as macumbas urbanas, a Umbanda e outros cultos.

O Candomblé da Bahia, de matriz ioruba⁸, serviu como modelo de referência a muitos intelectuais antropólogos, mas também aos próprios adeptos, por supostamente

⁸ Os cultos de matriz ioruba se referem às formulações religiosas provenientes dos grupos etno-linguísticos falantes da língua ioruba, provenientes das regiões da Nigéria, Benin, Togo, Serra Leoa, dentre outros países.

apresentar menos elementos das religiões ocidentais (do catolicismo popular e do espiritismo), e das cosmologias indígenas, e possuir um complexo cosmológico notável e bem organizado (BASTIDE, 2001). Outros cultos, por apresentarem elementos indígenas e ocidentais, estariam misturados (sincretizados), e perderiam a força de suas tradições ancestrais, se submetendo por isso aos modelos cosmológicos ocidentais. De acordo com tal pensamento, presente em Carneiro (op. cit.), Ramos (1940), Rodrigues (1935), que são os autores brasileiros clássicos acerca das religiões afro-brasileiras, assim como Bastide (2001), o Candomblé ioruba seria um exemplo autêntico de sobrevivência do pensamento místico e da religião africana em território brasileiro. Neste sentido, esses autores, assim como algumas lideranças religiosas, contribuíram para tornar como mais legítimos o culto ioruba, em detrimento de outros cultos, que seriam mais sincréticos que esses.

O ideal da “pureza nagô”⁹ (DANTAS, 1982) muito influenciou esses trabalhos, tornando-se, inclusive, uma espécie de categoria analítica com a qual operaram esses autores da primeira vertente da antropologia afro-brasileira. A busca por ‘africanismos’ no Brasil, ou seja, pelas sobrevivências culturais e religiosas legitimamente africanas, levou esses estudiosos, também influenciados pelo próprio discurso interno aos adeptos do Candomblé ioruba, a creditarem maior relevância a esses cultos, à medida que esses apresentariam uma estrutura cosmológica e ritual mais bem elaborada e coesa, e teriam, portanto, resistido à sua fragmentação mediante o processo de sincretismo. O Candomblé de Angola, a Umbanda e as chamadas macumbas urbanas estariam mais na esfera de cultos mágicos que propriamente religiosos, por não possuírem a complexidade e singularidade do Candomblé ioruba:

[...] A religião afro-brasileira tende, em algumas grandes cidades como Rio e São Paulo, devido à influência da desorganização urbana, a tomar, cada vez mais, um aspecto de magia, seja para o bem, seja para o mal.

Esses cultos constituem uma linhagem religiosa que também pode ser chamada pelos adeptos de “nação” de Candomblé. Entre os adeptos do candomblé são reconhecidas as nações Angola (dos grupos étnico-linguísticos bantu, falantes de línguas como o Kimbundu, o Kicongo, dentre outras), Jeje (dos grupos *fon*, *ewe*, *fanti* e *ashanti*, que cultuam os voduns do antigo Reino do Daomé – Benin) e Ketu (do povo ioruba como, por exemplo, os da região da Nigéria).

⁹ Os nagôs são povos de matriz etnolinguística ioruba. Dentre esses, os cultos praticados em Ketu (cidade na Nigéria) influenciaram a formação do Candomblé baiano e brasileiro de uma forma mais geral, sendo a nação Ketu (em referência à sua cidade de origem) uma das mais difundidas e conhecidas em todo o Brasil. Junto ao jeje (termo que se refere a outros povos, que também possuem uma matriz etno-linguística ioruba), os nagôs conformam o chamado modelo jeje-nagô, criado e reproduzido pelos estudiosos africanistas da primeira metade do século XX, como um modelo comum de cultos às divindades (orixás e voduns) de matriz africana, como Carneiro (op. cit), Ramos (op. cit.) e Bastide (op. cit.).

[...] A macumba do Rio é um exemplo frisante. Portanto, [...] por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência (BASTIDE, 1983, p. 191).

Em contextos colonialistas, como o do Brasil, o sincretismo religioso é em grande parte entendido como decorrente da ação dominadora do aparato cristão-ocidental sobre as classes subalternas, que aceitariam de maneira submissa e pacífica os seus elementos. A forte imposição catequista exercida pela igreja católica e seus agentes no Brasil influi diretamente, e de múltiplas maneiras, nas religiosidades dos grupos sociais que foram marginalizados, como os negros e os indígenas, que teriam de aceitar a fé cristã como forma de sobrevivência. Opondo-se ao sincretismo assim entendido, há o ideal de pureza utilizado como forma de retorno às tradições “primitivas” africanas, uma maneira de se desvencilhar dos elementos ocidentais presentes nos cultos afro-brasileiros como marcas da submissão dos negros à cultura branca.

A compreensão, acima formulada, foi alimentada por segmentos de intelectuais (como Carneiro, op. cit.; Bastide, op. cit.) e lideranças afro-religiosas, desejosas de afirmarem suas identidades como originalmente africanas, o que culminou num movimento

[...] de reafricanização difundido, sobretudo no sul e que atualmente se expande no Brasil, [que] critica e combate o sincretismo afro-brasileiro procurando uma pureza africana ou a volta a um africanismo primitivo (FERRETTI, 1998).

Esse movimento é apresentado publicamente no ano de 1983, durante a Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada na Bahia, em que reconhecidos líderes religiosos do Candomblé condenam o sincretismo e afirmam a necessidade do retorno a uma pureza religiosa de tradição autenticamente africana¹⁰. No entanto, com adverte Goldman (2003), este movimento acaba por reduzir uma miríade de

¹⁰ Durante a Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, foi apresentado um documento intitulado “Ao público e ao povo do Candomblé”, mais tarde denominado como “Manifesto anti-sincretismo”. Este documento, assinado por algumas lideranças religiosas do Candomblé, em sua grande maioria representante da matriz ioruba, visou à condenação da utilização de elementos cristãos e/ou ocidentais entre cultos de matriz africana, defendendo, assim, um retorno às origens, à África primitiva. Este documento foi impulsionado por intelectuais e acadêmicos, e reverberou de maneira significativa entre as várias nações de Candomblé por todo o Brasil, iniciando um movimento ampliado contra o sincretismo religioso.

cultos religiosos afro-brasileiros, disseminados por todo o Brasil, a padrões unificadores e estáticos, estabelecidos como legítimos em detrimento de outros:

Em termos mais claros, o debate em torno da origem africana dos “cultos afro-brasileiros” me parece carecer de qualquer importância, servindo apenas como instrumento de legitimação que produz automaticamente, é claro, a desqualificação de outrem. O famoso sincretismo não é a alteração artificial de uma relação originalmente pura, qualificando-a ou desqualificando-a, mas um processo histórico interessante e complexo onde uma série de traços díspares são combinados segundo uma lógica perfeitamente inteligível, dando origem a realidades novas, nem superiores nem inferiores às mais antigas (GOLDMAN, 2003, p. 3).

Neste sentido, o ideal da pureza, mesmo que agenciado por alguns representantes das próprias religiões afro-brasileiras, como forma de legitimação e reconhecimento de sua ancestralidade, acaba por obedecer a uma lógica cristalizadora, “(...) cartesiana, petrificadora, intelectualizada” (FERRETTI, op. cit., p. 188), típica de um pensamento sistêmico unificador, que não leva em conta a dinâmica do fenômeno religioso, com seus agenciamentos múltiplos. Se buscados em sua gênese, ou “origem”, sabe-se que os cultos africanos praticados no Brasil sempre trabalharam com a associação das diferenças culturais e étnicas, as quais foram impulsionadas e trabalhadas por seus agentes face ao processo de desagregação empregado pelo colonialismo e regime escravista, em que “(...) negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África” (BASTIDE 1960, p. 30, apud GOLDMAN, 2003). Sendo assim, como adverte Goldman, “(...) a ideia de uma África pré-colonial como universo fechado, homogêneo e autônomo, não passa, é claro, de uma imagem idealizada e falsa” (GOLDMAN, *ibid.*, p.3) e:

Constatamos que o sincretismo constitui uma das características centrais das festas religiosas populares. Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos ‘sem se transformar naquilo que o senhor desejava’ (Reis, 1996, p. 20), nem ficar ‘presos a modelos ideológicos excludentes’ (MUNANGA, 1996, p. 63 apud FERRETTI, 1998, p.195).

De acordo com Banaggia (2008), os estudos afro-brasileiros podem ser separados em dois grandes períodos, conforme as abordagens dos autores alinhados a seus contextos teóricos e políticos específicos. De um lado se situa uma corrente chamada de “africanista” (BANAGGIA, op. cit., p. 2, apud DANTAS, 1998, pp. 188-189, nota 25) no estudo das religiões afro-brasileiras e da presença da cultura negra no Brasil de uma forma geral, período este iniciado aos fins do século XIX e que perdurou até entre as décadas de 1940

e 1970. Tal corrente enfatiza a busca por continuidades (sobrevivências) africanas no Brasil, privilegiando o estudo do rito nagô (ioruba), em detrimento dos cultos de outras matrizes étnico-culturais, como os bantu por exemplo. Édison Carneiro, Artur Ramos, e mais tardiamente Roger Bastide, pertencem a essa corrente africanista, à medida que buscam valorizar a continuidade dos traços culturais africanos nas religiões negras brasileiras.

Já no segundo período, ganha espaço a corrente “sociológica” (BANAGGIA, *ibid.*), onde figuram estudos mais voltados à mudança e aos contextos sociais que envolvem e nas quais estão envolvidas as religiões afro-brasileiras. Durante esse período, tendo em Dantas (1982) e Maggie (1973) importantes expoentes, torna-se relevante não mais a busca por sobrevivências africanas em modelos cosmológicos e ritualísticos bem estruturados, mas por outro lado, as religiosidades negras são compreendidas em relação à sociedade urbana envolvente e suas questões pertinentes, como a luta de classes, a marginalização e a busca pelo reconhecimento dessas no mercado religioso urbano. Durante este segundo período, critica-se a abordagem dos autores africanistas por relegarem aos cultos afro-brasileiros de outras matrizes religiosas que não a ioruba uma imagem de ‘impuros’ e degenerados.

Autores como Dantas e Maggie passam a estudar as religiosidades urbanas, tais como a Umbanda, a partir de uma perspectiva outra em relação ao sincretismo nesses cultos. Essa segunda corrente sociológica, de acordo com Banaggia (*op. cit.*), teve relevante atuação ao questionar o posicionamento dos autores africanistas em relação às religiões afro-brasileiras, por formularem suas abordagens pautadas em ideais de pureza e buscarem origens africanas entre os cultos brasileiros. Nesse sentido, o sincretismo é pensado como forma e estratégia própria de resistência às tradições culturais hegemônicas, como forma que os cultos afro-brasileiros desenvolveram para se manterem no espaço urbano, incorporando elementos de outras tradições religiosas e culturais.

No entanto, os autores que integram esse segundo período apresentam uma visão que culmina por englobar as religiões afro-brasileiras no que seria a realidade da sociedade brasileira mais ampla, inserindo-a, assim, de uma maneira não autônoma, nos contextos sociais e políticos de ‘maior escala’, os quais seriam reproduzidos na própria cosmologia e ritualística desses cultos. Dessa forma, a Umbanda é, nessa perspectiva, pensada como uma religião brasileira sincrética, a qual expressa em seus cultos a luta de classes e a realidade dos grupos étnicos e culturais menos favorecidos socialmente.

Uma tal perspectiva reifica os fatores sociológicos, tidos como globais e englobantes, no estudo das comunidades de terreiro, sem levar em conta a agência própria e as categorias de seus adeptos, tampouco as suas trajetórias de vida. Essa corrente é chamada por Banaggia (op. cit) de afro-brasilianista, exatamente pelo fato de seus autores buscarem reformular as abordagens africanistas dos autores passados, apresentando, de maneira inversa, a brasilianidade dos cultos afro-brasileiros, enfatizando assim a realidade social brasileira e sua singularidade, e não mais fazendo referência a possíveis origens radicadas em África.

Ambos esses períodos citados pelo autor Banaggia partiram de formulações teóricas externas à agência dos integrantes das comunidades de terreiro, ora obliterando a sua capacidade inventiva e suas transformações (como no caso dos africanistas), ora, em contrapartida, não abordando os discursos internos acerca da ancestralidade e do pertencimento a uma ou outra linhagem (ou nação religiosa), como no caso dos autores afro-brasilianistas do segundo período, para os quais a pertença a uma origem africana não seria mais relevante quando face à realidade sociológica brasileira:

Não se trata, como anteriormente, de pensar o sentido das práticas e símbolos presenciados nas religiões afro-brasileiras modernas exclusivamente como reproduções além mar de significados dados por sua cultura originária, nem, tampouco, de excluir a importância da referência ao continente africano, como é o caso do posterior afro-brasilianismo ao enfatizar sobretudo a sociedade brasileira. Cabe, assim, pensar não nas origens de tal ou qual traço, mas na originalidade própria das religiões afro-brasileiras, [...] (BANAGGIA, op. cit., p. 44).

A compreensão da realidade dos povos de terreiro como algo mais fluido do que pretenderam as categorias e análises antropológicas ocidentais (BANAGGIA, op. cit.; GOLDMAN, op. cit.; BARBOSA NETO, op. cit.) pautadas sobre outros modos de se conceber o corpo, as relações comunitárias, os gêneros, dentre outros elementos importantes da vida social, levou alguns estudiosos das religiões afro-brasileiras a buscarem novas formas de pensar esses cultos e seus respectivos contextos sociocosmológicos. Nesse sentido, torna-se imperativo a formulação de novas abordagens, que atentem para as categorias dos próprios coletivos estudados, assim como para a agência dos seres diversos que compõem as religiões e o cotidiano desses coletivos. Destacando os perigos do ideal da pureza (presente nos autores africanistas), a teoria antropológica deve buscar dar conta das categorias dos próprios adeptos, levando a sério os seus conceitos e mapeando agentes e agências do mundo visível e do mundo invisível (SANTOS, 2015). É importante também estar atento às controvérsias presentes em seus

agenciamentos. O modo como as comunidades de terreiro se mobilizam para se conformarem enquanto tais deve ser buscado no estudo antropológico, privilegiando o “idioma” dos agentes envolvidos (GOLDMAN, 2005).

Propomos que os cultos afro-brasileiros podem ser compreendidos a partir das ideias de multiplicidade (GOLDMAN, 2005) e sociocosmologia (BARBOSA NETO, 2015). O candomblé, estudado por Márcio Goldman¹¹, apresenta, segundo o autor, uma dinâmica viva e aberta de relações que se dão entre entes de distintos mundos e propriedades. A ontologia do Candomblé (GOLDMAN, 2005), por estar mais pautada sobre multiplicidades, trabalha com uma miríade de possíveis linhas religiosas (tradições e/ou matrizes culturais), as quais podem dialogar e contribuir para a conformação de novos coletivos, assim como para a disputa em torno da legitimidade de suas tradições. Barbosa Neto (2015), em seu estudo entre terreiros de Batuque do Rio Grande do Sul¹², também aponta para a grande diversidade de cultos e linhas religiosas cultuadas, com seu potencial de agregar diferentes elementos e conformar novas formas de culto. No caso por nós acompanhado, o Centro Espírita São Sebastião, a multiplicidade se mostra como um elemento bastante presente nas trajetórias dos adeptos e demais seres que compõem esta comunidade afro-religiosa, bem como na história da própria fundação do terreiro, com sua matriarca Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília).

Ao congregar cultos da Umbanda, do Candomblé de Angola e do Reinado¹³, o CESS demonstra uma grande variedade de agentes, agências e rituais, os quais, no entanto,

¹¹ Este autor estudou o Candomblé na cidade de Ilhéus, na Bahia, em suas relações com a política, a etnicidade e cosmologia.

¹² Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2015) realiza um estudo etnográfico em três casas de religião afro-brasileira, localizadas em Pelotas (RS), cujo tema se centra na multiplicidade ontológica afro-brasileira. A diversidade de linhas religiosas e o entrecruzamento entre elas são fenômenos que atestam a multiplicidade como algo inerente às religiões de matriz afro-brasileira, presente em sua sociocosmologia, tanto na constatação da diversidade de seres que compõem sua malha de agentes, bem como nas variadas configurações proporcionadas pelas inter-relações entre esses, as quais se desdobraram de diversas formas ao longo do tempo e a depender dos contextos situacionais com os quais esses se relacionam.

¹³ A Umbanda é uma manifestação religiosa afro-brasileira de matriz bantu, a qual trabalha na perspectiva da caridade e da cura, por meio da manifestação de espíritos e entidades próprios a seu universo sociocosmológico. Dentre esses, são mais comuns as consultas dos guias espirituais (caboclos, pretos velhos, marinheiros, exus, pombagiras, erês, dentre outros), os quais trabalham incorporados em seus médiuns (adeptos iniciados na Umbanda, e que são os canais – daí o termo *médium* – entre o mundo visível (físico) e o mundo espiritual.

O Candomblé de Angola também é uma manifestação religiosa de matriz bantu, a qual cultua os *minkisi* (ancestrais divinizados, sincretizados com os orixás dos iorubá). Seus cultos são realizados, no CESS, em língua bantu, conforme a tradição deixada por Joãozinho da Gomeia (liderança religiosa sobre a qual trataremos mais à frente no texto).

O Reinado é um termo usado para se referir às Guardas de Moçambique e de Congado, as quais se caracterizam pela louvação a Nossa Senhora do Rosário (considerada a santa dos negros) e aos reis e rainhas Congo, remetendo à ancestralidade africana, em consonância com o culto aos santos católicos,

pertencem a uma mesma matriz cultural bantu. Essa matriz contribuiu para a conformação de uma grande diversidade de cultos religiosos. De maneira análoga, também o Batuque sulista estudado por Barbosa Neto (op. cit.) apresenta uma grande variedade de linhas e nações religiosas, as quais se entrecruzam a depender dos agenciamentos e da trajetória de cada terreiro específico. A este respeito, o autor chega a afirmar que “cada casa é um caso” (BARBOSA NETO, op. cit., p.1), ou seja, cada terreiro possui seu próprio modo de fazer religião afro-brasileira, sua própria malha de agentes (adeptos, orixás, espíritos antepassados, etc.) construída ao longo do tempo e das relações entre esses.

Neste sentido, o sincretismo pode ser entendido de um novo modo quando comparado aos significados deste conceito nos estudos antropológicos clássicos, uma vez que agora é definido como uma habilidade de se promover (enquanto tradição e/ou matriz religiosa) através do múltiplo, estendendo suas malhas de atores e fortificando os vínculos entre esses ao longo do tempo. Essas famílias se alinham a uma ancestralidade comum. No caso do CESS, como diz o seu atual dirigente (o zelador de santo *Tat’etu Ria Kissimbi N’dandalunda*, Guaraci Maximiano dos Santos – Pai Guaraci), filho da matriarca fundadora da casa Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília), essa ancestralidade vem dos povos bantu, que possuem uma matriz cultural e étnica trazida ao Brasil e posta em prática sob diversas formas, no contato com outros povos e culturas. A Umbanda, o Candomblé de Angola e o Reinado, possuem suas próprias trajetórias e suas redes de agentes específicos, as quais foram congregadas ao longo da história do CESS enquanto uma comunidade de terreiro.

Os terreiros, segundo Santos (op. cit.), são assim chamados por terem iniciado, muitas vezes, nos terreiros das casas, com o intuito de cuidar do outro por meio do acolhimento e dos tratamentos tradicionais fornecidos pelas religiosas. A história dos terreiros conflui com a história dos bairros em que estão inseridos e de seus moradores, enquanto centros de amparo e cura. A trajetória de Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília) demonstra esta multiplicidade de tradições religiosas, de rituais e de tratamentos terapêuticos, e encontra-se relacionada com seus princípios religiosos centrais, que

historicamente praticados pelas irmandades negras católicas. As guardas de Moçambique e de Congado são da mesma matriz bantu, e apresentam em seus cortejos a luta dos povos negros durante a escravidão, bem como a força de sua fé nos santos e santas e a resistência de suas comunidades e coletivos religiosos. Segundo Santos (2015, p.40): “O Reinado é uma manifestação religiosa afro-brasileira de tradição banto, caracterizada pela louvação de povos negros a Nossa Senhora do Rosário”.

incluem a noção de “ancestralidade”, o respeito, e o acolhimento ao “outro” ou à diversidade, o que se expressa em seu sincretismo religioso.

Como afirma Santos (op. cit.), o “cuidado ao outro” constitui um dos pilares da matriz religiosa bantu, remetendo aos laços sociais e afetivos que se promovem entre as pessoas, lideranças religiosas, os guias espirituais e os ancestrais, que compõem esse coletivo religioso. O dirigente do CESS, Pai Guaraci, enfatiza em suas falas o papel da ancestralidade e dos antepassados (guias espirituais) no contexto da matriz religiosa bantu. Dentre os antepassados estão os espíritos que trabalham na Umbanda como guias espirituais, que orientam seus ‘filhos’ por meio dos médiuns, dando consultas e realizando curas. Já no Candomblé verifica-se o culto aos ancestrais, os quais são seres divinos, muitas vezes ligados a forças e processos vitais (a água, os rios, montanhas, cachoeiras, o ar, a terra, a morte, a guerra, dentre outros):

O bantu se orienta pela ancestralidade. E aí a gente pode pensar que a ancestralidade é diferente de antepassado. O ancestral é aquele que faz uma curva na linha, e direciona, ela pra outro lugar. O antepassado ele vem na sequência: seu pai, sua mãe, seu avô. O ancestral é aquele que fez alguma coisa: de repente a sua avó pegou a sua família e foi para outra cidade, constituiu uma nova comunidade. A curva na linha faz uma diferença. Nesse sentido, Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília) é uma ancestral nossa, fez ‘a curva na linha’, ela fez todo um movimento espiritual [...]. O antepassado ele nos acompanha. O ancestral fica um pouco mais longe. Numa escala ali de hierarquia, o ancestral está mais no plano do divino, e o antepassado está mais próximo, mas são esses que fazem a comunicação, são a eles que se fazem as reverências, que dão orientações sobre o que deve ser feito para dar continuidade à tradição. (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio de 2016).

A ancestralidade pode ser considerada como um eixo central da matriz cultural bantu, orientando suas relações inter e intracomunitárias (ALMEIDA 2016, p. 41). Este ponto se relaciona com dois outros aspectos que também são fundamentais para compreender essas sociocosmologias, as estreitas relações entre o “mundo visível” dos vivos e o “mundo invisível” dos antepassados e guias espirituais; e o papel que esse mundo e seres invisíveis desempenham na vida humana. Como afirmou Santos:

Os povos bantu acreditam que é por meio dos antepassados que se estabelece o elo entre o mundo espiritual e o humano. [...] Eles creem nos habitantes do mundo invisível e na sua influência sobre suas vidas. [...] Acreditam que a vida continua após a morte, por isso, admitem que os mortos relacionam-se com os vivos, enquanto entidades espirituais (Santos, 2015, p.31).

A relação entre o mundo invisível (onde habitam os ancestrais divinizados e os antepassados dessa tradição afro-religiosa) e o mundo visível é um atributo fundamental dos cultos de matriz bantu. Kaitel e Santos (2017) apoiados em Altuna (1985, apud KAITEL & SANTOS, op. cit.), apresentam o universo cultural e religioso bantu como complexamente constituído pelas inter-relações entre os seres desses distintos planos de existência e manifestação, que constituem a dinâmica das relações entre os agentes de uma comunidade de terreiro:

Observa-se que, para os povos bantu, “a relação entre o visível e o invisível é fundamental. Os dois mundos coincidem na sua essência vital, formando as duas faces do mesmo único universo” (VICENTE, 2012, p. 38). Essa afirmação leva ao entendimento de que é pela comunicação, correlação e interdependência do mundo visível e invisível que se institui a vida para as comunidades de cultura Bantu, o que abre precedente para nossa proposta, uma tipologia para a umbanda, a partir de suas matrizes de tradição Bantu, Yorubá, Ameríndias e Kardecista, entre outras (KAITEL & SANTOS, 2017, p. 71).

O CESS: trajetórias de cura, confluências

Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília) inicia sua trajetória na Umbanda, após ter sido “convidada a se retirar”¹⁴ de um centro espírita kardecista (a União Espírita Mineira) por estar incorporando um preto-velho¹⁵, ou seja, uma entidade proveniente do universo umbandista. Cecília e seu preto-velho chamado Pai Cipriano iniciam seus atendimentos no terreiro de sua própria casa realizando consultas e fornecendo tratamentos diversos, unindo conhecimentos tanto do âmbito da medicina tradicional (com as ervas medicinais e seus usos), quanto da homeopatia, dentre outros sistemas terapêuticos. A jovem Cecília e seus guias espirituais, por meio do acolhimento e de suas curas, passam a congregar uma comunidade que se nutre pelos princípios de reciprocidade e responsabilidade mútua, em sua diversidade e particularidades.

¹⁴ De acordo com as palavras de Pai Guaraci, relatadas durante entrevista realizada em maio de 2016, no Centro Espírita São Sebastião.

¹⁵ Os pretos-velhos são guias espirituais da Umbanda, considerados os mentores e orientadores dos terreiros, por conta de sua sabedoria e depuração espiritual (de acordo com os relatos de Pai Guaraci). Os pretos-velhos são associados com os escravos negros, acreditando-se que muitos desses espíritos teriam de fato vivido (em vidas passadas) enquanto escravos e que teriam assim alcançado virtudes e benções espirituais por conta do processo de humilhação e sofrimento a que foram sujeitos durante o regime escravista. Nesse sentido, os pretos-velhos são considerados como os maiores conhecedores das aflições e dores humanas e possuem a sabedoria e a depuração necessárias para orientar a seus filhos, em suas consultas e atendimentos.

Pai Cipriano é um agente central na trajetória de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília) e na própria história de fundação e consolidação da comunidade de terreiro do CESS, como principal mentor e orientador desta comunidade e seus integrantes. De acordo com os relatos de Pai Guaraci, foi Pai Cipriano quem orientou a Cecília que iniciasse seus atendimentos em sua própria casa, localizada no bairro Concórdia (em Belo Horizonte) e quem determinou a posterior fundação do CESS em sua atual localização (no bairro Sagrada Família). Além de Pai Cipriano, Cecília passou também a trabalhar incorporada com a preta-velha Mãe Beatriz e o doutor Delfonso. Mãe Beatriz era uma preta-velha parteira, que realizou inúmeros partos ao longo de toda a trajetória de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília), dos quais muitos dos filhos foram adotados pela própria Cecília. Já o doutor Delfonso era um espírito que se apresentava como exu¹⁶, o qual fornecia, dentre outros, tratamentos com remédios homeopáticos:

A doença se instala lá, e se manifesta pela desagregação. Por isso entende-se que aquelas manifestações tidas como patológicas, numa leitura moderna é desagregação. Pra religião afrodescendente também é adoecimento. Mas a forma de tratar que é diferente, porque ela considera a possibilidade do sujeito de se organizar. E aí não tem essa intervenção medicamentosa: a droga, essa química... Não tem a segregação. Na verdade, o sujeito doente tem que ser afastado. Já o pajé vai lá, o feiticeiro da tribo vai lá e trata e acolhe, e entra em contato direto. E o que nós fazemos: adoeceu, excluímos, rejeitamos, afastamos! Higienizamos todo o espaço, tira tudo isso aqui que nos perturba né? As religiões afro-brasileiras têm um movimento contrário: você está doente? Não está legal? É a hora de te trazer, é a hora de te cuidar. Mas trazer pra onde? Pra um hospital de segregação não: trazer pra um social comunitário, que vai te acolher, que te dá uma madrinha, que te dá um grupo social, que te dá um nome. (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio de 2016).

O tratamento do outro em sua condição humana, que se encontra desorganizada ou em desagregação, é um elemento fundamental na vida comunitária do CESS, bastante presente na trajetória dos agentes, sob a forma de histórias e relatos de cura pessoais de enfermidades de todos os tipos. Os terreiros podem ser compreendidos como centros de cuidado e assistência humana, intervindo em várias esferas da vida das pessoas – social, emocional, física, financeira, espiritual. No CESS, a cura é concebida de uma forma integral, na qual se busca o equilíbrio entre essas dimensões e a possibilidade de uma vida mais harmônica, orientada de acordo com os princípios dessa matriz religiosa ancestral

¹⁶ Os exus são uma classe de espíritos da Umbanda, considerada a mais próxima ao mundo dos seres humanos. Os exus dão consultas sobre assuntos ligados às relações humanas e suas dificuldades financeiras, amorosas, dentre outras.

no interior da qual a existência humana possui outros sentidos. Ao integrar uma comunidade de terreiro, uma pessoa insere-se na família espiritual, e recebe suas funções particulares, advindas do plano espiritual (da ancestralidade). Neste processo, uma pessoa coloca-se em inter-relação com a comunidade religiosa e seus diversos seres, adentrando na comunidade como um integrante da família, inserida em sua linhagem (tradição) ancestral. Retomaremos agora a trajetória de Mãe Cecília, para melhor apreender como se constitui uma comunidade de terreiro de matriz bantu.

Após alguns anos atendendo no terreiro de sua própria casa, incorporada com os seus guias espirituais da Umbanda, Cecília e as pessoas que passam a frequentar o terreiro de sua casa fortificam seus laços enquanto uma comunidade de terreiro, pautada na caridade, no acolhimento e na cura (princípios esses centrais entre os adeptos da Umbanda). Durante entrevista realizada em março de 2016, Elenir, médium do CESS, definiu a incorporação como um tipo de mediunidade por psicofonia, em que o espírito “fala através de seu médium”, utilizando o seu aparelho (ou corpo espiritual). O médium, segundo Elenir, é “aquele que vai além”, o “medianeiro”. Ao realizar uma analogia entre o médium e a ferramenta, Elenir explica que o aparelho, o médium, deve estar funcionando bem, “a ferramenta deve estar boa”, para que este possa receber as instruções espirituais e se conectar com os “guias de luz”.

Portanto, em um momento de crescimento urbano da cidade de Belo Horizonte, no qual migrantes do campo chegavam à ainda incipiente capital em busca de novas formas de vida e trabalho, o terreiro de Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília) se fortalece como um espaço de segurança e amparo, como uma família espiritual constituída pelos vínculos entre essas pessoas ao longo do tempo sob a orientação de Mãe Cecília e de seus guias espirituais, dentre os quais Pai Cipriano é o seu principal mentor.

Com o tempo, Pai Cipriano orienta Cecília e os adeptos do terreiro para que buscassem um novo espaço religioso que comportasse o crescente número de filiados. Auxiliada por seus guias espirituais, pelos integrantes de sua então incipiente comunidade de terreiro e pelos moradores de seu bairro, Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília) constrói um novo terreiro (o atual Centro Espírita São Sebastião) no bairro Sagrada Família, passando a realizar os trabalhos e atendimentos da Umbanda nesse novo espaço religioso.

A adoção do termo “espírita”, mesmo se tratando de um terreiro de Umbanda, deu-se, conforme Pai Guaraci, por conta da forte perseguição policial que se exercia à época (década de 1940) contra os centros de “macumba”, orientada pela discriminação

racial e pela intolerância religiosa. Como forma de preservar os seus cultos umbandistas e dar continuidade à sua prática religiosa, Cecília adota esta e outras estratégias, o que era comum entre comunidades religiosas afro-brasileiras diante da discriminação que as identificava como seitas inferiores em relação aos cultos católicos e espíritas, por exemplo.

A partir deste caso, podemos perceber como o sincretismo, tão atribuído ao universo da Umbanda e das religiões afro-brasileiras de forma geral, trata-se muitas vezes de uma estratégia particular a esses coletivos para a preservação de seus cultos e tradições religiosas. Dessa forma, podemos sugerir que as comunidades de terreiro tiveram, ao longo da história, de manejar símbolos de outras tradições religiosas e integrá-los a seus cultos como forma de resistência numa sociedade discriminatória e violenta:

O sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. No Continente Africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, era comum a prática de adotar divindades entre conquistados e conquistadores (FERRETTI, 1998, p.188-189).

Cecília entra em contato com o Reinado após vários anos de trabalho na Umbanda, com seus princípios de caridade e cura. Como parte de uma promessa feita a Nossa Senhora do Rosário que envolve a cura da doença de sua mãe (Mãe Felicidade Divina do Espírito Santo), Cecília se inicia no Reinado e funda, mais tarde, a Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, tornando-se, com o tempo, a sua Rainha Perpétua. Cecília passa a realizar as louvações e cortejos do Reinado, constituindo, com o apoio de sua comunidade, a sua própria guarda de Moçambique e consolidando ao longo do tempo.

Na década de 1970, Cecília inicia-se no Candomblé de Angola após conhecer o senhor Otávio, conhecido como Camarão, da Raiz da Gomeia¹⁷, para tratar suas recorrentes “crises de ausência” (espécies de desmaios recorrentes). Otávio havia conhecido o Candomblé Angola em Salvador com Joãozinho da Gomeia, tornando-se, com o tempo, pai de santo e abrindo seu próprio terreiro em Montes Claros, no norte de Minas Gerais. No fim da década de 1960, Camarão (seu Otávio) realiza uma viagem à

¹⁷ Conforme Almeida (2016, p. 50), “Guaraci se utiliza do termo ‘Raiz da Gomeia’ para se referir a uma tradição religiosa do Candomblé de Angola, fundada por Joãozinho da Gomeia, pai-de-santo baiano que migrou para o Rio de Janeiro em 1946 e abriu um terreiro nesta cidade. João Alves de Torres Filho (o Joãozinho da Gomeia) se tornou bastante conhecido no Brasil inteiro, considerado como um grande difusor do Candomblé no Brasil para além da região do nordeste brasileiro, principalmente para a região sudeste (Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo), influenciando, assim, por meio do sincretismo vários outros cultos afro-brasileiros, como o caso de Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília)”.

Belo Horizonte, juntamente com sua irmã, Kilondirá (ambos filhos de Joãozinho da Gomeia).

Cecília inicia-se no Candomblé de Angola da tradição da Gomeia com Kilondirá – filha de santo de Joãozinho da Gomeia, o pai de santo fundador da Raiz da Gomeia, e considerado o grande difusor do Candomblé de Angola pelo Brasil, em especial na região Sudeste. Com o tempo e o cumprimento das obrigações necessárias, Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília) torna-se *Mam'etu de n'kise* (mãe de santo) na religião e passa a iniciar os adeptos, que se tornam seus filhos de santo. Em sua trajetória religiosa, Mãe Cecília integra os cultos dessa tradição bantu àqueles já praticados no CESS, como a Umbanda e o Reinado.

Este breve relato da trajetória de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília) é significativo para compreender um pouco da dinâmica de uma comunidade de terreiro, os agentes envolvidos e as tradições afro-religiosas cultuadas. Nesse sentido, deve-se lançar mão de uma abordagem que seja sensível e atenta à dinâmica própria dessas comunidades religiosas e à sua capacidade para fazer confluir distintas tradições, engendrando formas singulares de associação. Ao contrário da ideia de uma mistura indistinta de elementos diversos, essas três manifestações religiosas (Reinado, Candomblé, Umbanda) possuem seus próprios fundamentos, assim como seu próprio calendário litúrgico. De acordo com Santos:

Esta confluência das práticas religiosas no C.E.S.S. se faz possível na medida em que as características espirituais de cada manifestação religiosa são preservadas, bem como as bases ritualísticas. É importante observar que elas possuem um eixo comum, que é a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital. Fato que leva seus seguidores à necessidade constante da vida comunitária e interação com o mundo. Um princípio da tradição Bantu que reforça o compromisso, a interlocução e a construção de saberes comum a estes, viabilizando a continuidade de suas práticas religiosas (SANTOS, 2015, p.61).

Acrescenta Pai Guaraci:

As religiões afro-brasileiras trabalham por esse equilíbrio, vem trazer um ponto de equalização, ela te dá uma identidade, elas te acolhem na sua diferença, na sua dificuldade, não segregam, são inclusivas. As religiões afro-brasileiras sempre foram inclusivas: é o marginal, é a empregada, é o pedreiro, é o aleijado, é a prostituta, é o homossexual (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio de 2016).

Considerações finais

As religiões de matriz bantu apresentam uma capacidade singular em lidar e trabalhar com a diversidade, com a multiplicidade, de maneira inclusiva e diversa. Uma abordagem que privilegie as relações entre os seres que compõem a malha de uma comunidade de terreiro, o contato entre eles, além dos cuidados prestados mediante o acolhimento em prol da cura, poderia refletir sobre esses cultos e tradições enfocando em seu movimento constante, entre transformações e permanências, continuidades e fluxos. De acordo com Ferretti (1998), antropólogo que estudou a Casa das Minas, de nação Jeje, no Maranhão, todas as religiões são sincréticas, mesmo as religiões ocidentais e/ou mais institucionalizadas (como o cristianismo e o islamismo, por exemplo). Neste sentido, o autor sustenta que o sincretismo é um atributo próprio do “fenômeno religioso” de uma maneira geral, o qual,

[...] como toda cultura constitui um fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificadora e empobrecedora da realidade (FERRETTI, 1998, p.188).

Mesmo se estudado a partir de sua dinâmica sociocosmológica, o CESS aqui descrito apresenta uma realidade composta de modo múltiplo, não encerrada. Os diversos seres e as divindades que compõem o universo sociocosmológico do CESS atestam uma composição afro-religiosa impossível de ser analisada a partir de esquemas classificatórios puristas e/ou generalistas. A multiplicidade religiosa, além de ser uma forma estratégica de resistência criativa à imposição externa da cultura dominante possui também um viés interno aos próprios cultos, que revelam uma forma de organização própria, numa dinâmica que não obedece a códigos religiosos fixos e rigorosos. Trata-se de um saber criativo, no qual confluem distintos agenciamentos e tradições culturais, sem a perda do senso de pertença a uma ancestralidade.

O Centro Espírita São Sebastião apresenta uma dinâmica de confluência de distintas tradições religiosas afro-brasileiras, as quais, no entanto, pertencem a uma mesma matriz étnico-cultural bantu. A trajetória da matriarca da casa, Mãe Cecília, é bastante emblemática para se refletir sobre os argumentos dos autores nos quais este texto está baseado. O sincretismo e a multiplicidade podem ser duplamente entendidos: como estratégia de resistência e como capacidade interna, uma flexibilidade estrutural (GOLDMAN, 2005), de manejo e incorporação das diferenças, que fazem desse universo

religioso um rico campo de convívio, de abertura e de acolhimento ao diverso e ao outro, princípios esses constituintes dessa matriz religiosa bantu. Sincretizar-se é propor-se à abertura em prol do estabelecimento de novas relações para com o outro em sua potencial diversidade, é construir uma forma não-dogmática de se fazer a religião, como contrapartida ao pretendido pelas instituições cristãs em seu empreendimento de homogeneização cultural e religiosa:

O que se justifica pela permanente possibilidade de interação com o mundo circundante que está na matriz Bantu, possibilitando a confluência das manifestações religiosas que dela descendem. Manifestações religiosas híbridas e sustentadas por valores e crenças que propiciam a aproximação entre pessoas e grupos afins, por meio da religiosidade cotidiana de seus seguidores. Religiosidade que se orienta pelo compromisso devocional, de forma flexível e inclusiva, no que diz respeito à adaptação, sincretismos e abertura ao outro em sua humanidade (SANTOS, 2015, p.13).

Ao congregar práticas do Candomblé de Angola, do Reinado e da Umbanda, o CESS se vale dessa habilidade criativa de confluência de manifestações religiosas afro-brasileiras, engendrada de maneira singular a partir de Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília) e seus guias espirituais. Os princípios religiosos bantu de acolhimento ao outro e abertura ao diverso atestam essa habilidade de confluência e contribuem para a sustentação de sua dinâmica comunitária, expressa nas relações entre os agentes que compõem a malha sociocosmológica do terreiro – guias espirituais, *minkisi*, filhos e pais ou mães de santo, adeptos de outras casas e linhas religiosas, dentre outros. É neste sentido que o CESS faz confluir essas três manifestações religiosas no espaço de seu terreiro, cada qual, porém, com seus rituais e agentes particulares.

A vida em comunidade é um atributo central dessa matriz religiosa inclusiva e diversa. As trajetórias dos integrantes do CESS, desde Mam'etu Tabaladê Ria N'Kosi (Mãe Cecília), Pai Guaraci e os filhos de santo do terreiro, revelam histórias de cura, a partir de inter-relações entre os seres do mundo invisível e visível, nas quais se preza por um contato mais aproximado com o humano em suas dificuldades, no acolhimento das diferenças, na fortificação dos laços entre aqueles que constituem esta comunidade, de maneira coletiva:

E isso é o terreiro. E essa função do tratar no terreiro não está só no banho, no acender vela, no benzer, ela está primeiro na condição humana: de acolhida ao outro, na sua condição humana, entendendo que essa condição do sujeito a ser acolhido é uma condição que está desorganizada (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio de 2016).

O terreiro é um espaço de confluência de diversas tradições, nações e linhas religiosas, em diálogo constante com o múltiplo. Da mesma forma, no âmbito do acolhimento humano, essa habilidade de convívio e manejo das diferenças se desdobra de maneira a abarcar, de forma inclusiva e sob a orientação dos princípios de vida comunitária, a todos aqueles que o procuram em busca de orientação e cura para suas dores e sofrimento. Esta orientação pautada no múltiplo revela uma notável riqueza de alianças, diálogos e trocas entre os seres que compõem o universo do terreiro. Em meio a uma sociedade pautada sobre valores individualistas, sobre a competição e o consumo capitalista, onde a discriminação racial e a intolerância religiosa são elementos quase que rotineiros, a comunidade de terreiro propõe formas outras de sociabilidade, baseadas em princípios de uma matriz cultural e religiosa que se destaca pelo cuidado prestado ao ‘outro’, assim como pela constituição de uma família (a família de santo), de maneira coletiva e plural.

Por tudo exposto, e sem a pretensão de esgotar o tema, concluímos que uma comunidade de terreiro de matriz bantu se orienta de acordo com a sua ancestralidade, sempre apostando na capacidade de interlocução entre os diferentes elementos, divindades e pessoas, na perspectiva de eleger saídas possíveis para os impasses colocados pela vida cotidiana de seus adeptos, em suas relações com os mundos visível e invisível, a fim de garantir a existência não só da religião e suas práticas, mas sim, e para além disto, dos seus próprios valores e princípios coletivos, pautados em relações comunitárias a partir de propostas de relações inclusivas, que se mostram abertas ao diálogo com a diversidade.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Arthur H. Nogueira. *Preto e Velho: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz bantu*. Monografia de graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões brasileiras*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2008.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

_____. *O Candomblé em seus próprios termos*. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 195-205, jul./dez. 2012.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*; trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

CARNEIRO, Édison. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

DANTAS, Beatriz Góis. “Repensando a pureza nagô”. *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 15-20, 1982.

EMIRBAYER, Mustafa & MISCHÉ, Ann. “What is Agency”. *The American Journal of Sociology*. Vol. 103, No. 4 (Jan., 1998), pp. 962-1023.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. 2 ed. São Paulo: Edusp. Arché Editora. 2013.

_____. “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.

GOLDMAN, Márcio. “Formas do Saber e Modos do Ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé”. *Religião e Sociedade*. 25 (2): 102-120, 2005.

_____. “Observações Sobre o ‘Sincretismo Afro-Brasileiro’”. *Kàwé Pesquisa. Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC I*. (1): 132-137, 2003.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1973.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade bantu na promoção da vida responsável*. Belo Horizonte, PUC –MINAS, 2015.

_____. “Religiosidades de matriz africana tradição bantu: a composição de uma tríade possível”. *Trabalho apresentado durante o II Simpósio Nordeste da ABHR* (Associação Brasileira de História das Religiões), 2015.

SANTOS & KAITEL. “Conhecendo a Umbanda: Uma Tipologia sob o Prisma Bantu”. *Revista Diversidade Religiosa*. João Pessoa, v. 7, n. 1, pp. 60-87, 2017.

Recebido em: 31/01/2018

Aceito em: 25/04/2018