

REVISTA

Calundu

PLURALIDADE AFRORELIGIOSA



VOL. 2, NÚM. 2
JUL-DEZ 2018
ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

Pluralidade Afrorreligiosa

Volume 2, Número 2, Jul-Dez 2018

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pelas doutoras Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe) e Gerlaine Martini (editora adjunta), que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão.

COMISSÃO EDITORIAL

Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe)

Gerlaine Martini (editora chefe adjunta)

Gabriel da Silva Vidal Sid

Hans Carrillo Guach

Wanderson Flor do Nascimento

EQUIPE EDITORIAL

Adélia Mathias

Aisha – Angéle Leandro Diéne

Andréa Carvalho Guimarães

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Beatriz Martins Moura

Clara Jane Costa Adad

Danielle de Cássia Afonso Ramos

Guilherme Dantas Nogueira

Iyaromi Feitosa Ahualli

Luís Augusto Ferreira Saraiva

Nathália Vince Esgalha Fernandes

Francisco Phelipe Cunha Paz

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras.
Departamento de Sociologia da UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro – Instituto de
Ciências Sociais – CEP: 70910-900

<http://calundu.org>

Créditos da capa: Danielle de Cássia Afonso Ramos

Direitos de Imagem: Copyright 2017-2018 ©kisspng.com

Diagramação: Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Revisão ortográfica dos textos: Gerlaine Martini (Português), Hans Carrillo Guach
(Espanhol).

Gestão Editorial: Gerlaine Martini, Guilherme Dantas Nogueira.

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (públicos há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-brasileiras, cujo fenômeno social hodierno se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado no Brasil. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Grupo Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. Segato, 1986, Silveira, 2005, Santos, 2006), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

Há espaço, contudo, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de

africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afroreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Grupo Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (apoiador do Grupo Calundu), em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afroreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

Pluralidade Afrorreligiosa

Volume 2, Número 2, Jul-Dez 2018

SUMÁRIO

Apresentação	1
<i>Adélia Mathias</i>	

Artigos

Confluências Bantu: multiplicidade, resistência e cura	6
<i>Guaraci Maximiano dos Santos e Arthur Henrique Nogueira Almeida</i>	

Religiones de Matriz Africana en la Resistencia: el caso de Ifá – Orisá	30
<i>Hans Carrillo Guach e Angélica María Rivera López</i>	

Elementos para um Debate sobre os Brancos e a Branquitude no Candomblé	55
identidades, espaços e responsabilidades	
<i>Jonas França</i>	

Pesquisas e Relatos das Culturas Infantis na Umbanda e Candomblé: 2011	82
a 2016	
<i>Cátia Regina Gutman</i>	

Textos livres

Às Mais Velhas	108
<i>Ana Clara Damásio e Iyaromi Ahualli</i>	

Laroyê Pombagira Cigana: ela parou e leu a minha mão e me disse a mais	114
pura verdade	
<i>Cláudia Mirella Pereira Ramos</i>	

Novos Encontros Indígena-africanos no Candomblé: entrevista com Airy Gavião e Marcelo Krahô <i>Gerlaine Martini</i>	122
Canção da Diáspora <i>Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino</i>	129

PLURALISMO RELIGIOSO

APRESENTAÇÃO

Adélia Mathias¹

DOI: [https://doi.org/ 10.26512/revistacalundu.v2i2.20620](https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.20620)

Fazer parte de um grupo de estudos, no qual a motivação coletiva primeira era reler as principais bibliografias a respeito das religiões afro-brasileiras publicadas e possíveis de serem acessadas, foi o que me atraiu para o grupo de estudos Calundu. Entretanto, como qualquer outra estudante/pesquisadora de pós-graduação, sei que é preciso muito mais do que isso para que a frequência e o interesse no tema de estudo se mantenham, uma vez que muitas vezes nossas expectativas acabam se frustrando em determinado momento: diante do objeto, de nossos próprios estudos e/ou da maneira como as revisões bibliográficas podem ser feitas.

Nem sempre é fácil continuar como parte de um grupo de estudos, entretanto, eu continuo no projeto por acreditar, de fato, que algo se formou entre as/os integrantes da equipe, que temos importantes contribuições para o ambiente acadêmico brasileiro, que temos muito a aprender e a trocar entre os participantes das reuniões presenciais quinzenais, e que esse tipo de formação de equipe horizontal em torno de um tema de pesquisa é a base para estudos interessados em compreender processos e, de fato, produzir saber, não em simplesmente atingir metas e ganhar prestígio como seria a concepção bancária do ensino e da aprendizagem, segundo Paulo Freire, e que tanto tem se espalhado pelo Brasil.

A cumplicidade no combate às discriminações e racismos constantemente enfrentados pelas religiões afro-brasileiras; a consciência de que a diversidade em todas as esferas precisa ser respeitada e cultivada quando se deseja um país menos desigual e menos violento com determinados grupos sociais apenas por quem são ou pelos direitos que aspiram ter, segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual o Brasil se comprometeu a utilizar como norte para se tornar uma nação com qualidade de vida para suas cidadãs e seus cidadãos, e tantas outras motivações, nos juntaram e têm nos

¹ Doutoranda de literatura no Romanisches Seminar da Universidade de Mannheim, Alemanha, e integrante do grupo de estudos sobre religiões afro-brasileiras Calundu.

mantido coesas/os diante de nossa proposta inicial enquanto grupo de estudos, ainda que sejamos indivíduos completamente diversos quando olhadas/os pelas categorias sociais contemporaneamente mais evidentes: raça, gênero, classe social, idade, etc. Acredito que especialmente porque o exercício da fé de cada uma/um é vivido de acordo com as religiões que escolhemos ou fomos escolhidas/os para praticar.

Em contrapartida, cada uma/um de nós tem a plena consciência de transitar por sistemas completamente diferentes de funcionamento, e que ao mesmo tempo precisam dialogar para que o exercício de viver com a plenitude desejada por cada uma/um de nós seja contemplado.

O olhar de pesquisadoras/es treinadas/os pela instituição universidade pública no Brasil, faz parte de cada integrante do grupo Calundu, temos nos munido diuturnamente com as ferramentas que o mundo acadêmico nos oferece para darmos conta de uma atividade de extrema importância: um olhar desde dentro das comunidades de terreiro, das casas de axé, dos calundus, dos centros espíritas, dos cultos domésticos, para as áreas nas quais atuamos.

Obviamente, trabalhar com a releitura de clássicos, propor atividades de debate sobre questões como racismo religioso dentro e fora da universidade, nos lançar ao projeto de administrarmos um periódico acadêmico, não faz de nós mais importantes do que quem nos antecedeu ou quem nos sucederá, faz de nós apenas mais uma parte do grande processo pelo qual nos responsabilizamos neste momento de darmos continuidade, tanto com o senso de responsabilidade a quem nos antecedeu quanto com a esperança de que quem virá depois fará mais do que hoje estamos habilitados a fazer.

Com o olhar de doutoranda de literatura brasileira e integrante desse grupo de estudos ímpar, nessa apresentação trago a perspectiva do exercício de pensar nas pluralidades e nos múltiplos fatores que me fazem estar aqui para dar corpo ao presente dossiê, intitulado: Pluralismo religioso.

Se no nível pessoal eu me propus a lidar com elementos multifatoriais que fazem de nós um grupo, segundo minha perspectiva, no nível de produção intelectual ao qual esse volume da Revista Calundu se propõe, o exercício foi o mesmo, agora na escala dos textos e suas possibilidades: de acréscimo de conteúdo para cada leitor/a, de desafio à compreensão de uma opinião contrária, ou ainda, de respeito à alteridade, algo muito dito e nem tanto praticado.

Enquanto leitora privilegiada, por ser convidada pelos meus colegas para escrever essa apresentação, fui desafiada constantemente. Desejo muito poder escutá-las/os e

também falar sobre questões nos textos que me inquietaram ou me fizeram reforçar a crença em algumas afirmações íntimas, e isso me fez enxergar a importância da revista. Precisamos fomentar debates. E como leitora, a cada página finalizada fui mais convencida de que estamos cumprindo essa meta.

Não desejamos ser unanimidade, foi nas diferenças e no respeito a elas que nosso grupo se fundou e tem se mantido, queremos em vozes plurais poder dialogar e sermos respeitados por nossos posicionamentos, ainda que eles nem sempre ressoem em consonância. E eu desconfio que você, leitor/a, será arrebatado pelas mesmas sensações e pelos pensamentos contraditórios que tive ao ler cada texto. Eu o/a desafio mais ainda a terminar essa leitura e conseguir compreender que idiosincrasias e dissonâncias são partes da interação entre falar e ouvir, e que é possível respeitá-las e viver bem, mesmo diante do que pode nos causar discordância feroz ou aceitação sem dúvida.

A seguir, o mapa do caminho a ser percorrido nesse volume.

O artigo “Confluências Bantu” abre o dossiê *Pluralismo Religioso* com os autores Guaraci dos Santos e Arthur Almeida abordando parte da história de Mam’etu Tabaladê Ria N’Kosi (Mãe Cecília) e narrando os diferentes caminhos espirituais percorridos por ela, inclusive por motivos diversos como tradição, promessa e saúde, num modelo muito caro para a proposta do grupo Calundu, uma vez que essas retomadas de histórias não registradas em espaços oficiais com a devida importância para as comunidades de terreiro são umas das nossas grandes contribuições enquanto publicação de alcance nacional, sobretudo para que a ancestralidade, conceito central em religiões afro-brasileiras, seja contemplada. Esse artigo também traz uma grande colaboração sobre a ancestralidade Bantu e sua maneira de interação com outras culturas.

Em “Religiones de matriz africana en la resistência”, a ética própria das religiões de matriz africana nas Américas ganha espaço na abordagem, nos ensinando mais uma vez sobre resistência.

É ao falar sobre especificidades do culto IFÁ-Òrìsà – inclusive quando compartilha com o/a leitor/a um pouco sobre os Odus de Ifá – enquanto expressão da civilização da costa do Benin, Nigéria, Togo, e Costa do Marfim que, nas Américas, os pesquisadores Hans Guach (integrante do grupo Calundu) e Angélica López nos evidenciam por quais motivos o culto IFÁ-Òrìsà é uma religião, inclusive reconhecida por órgãos internacionais, ainda que por tanto tempo sofra constantes tentativas de deslegitimação e depreciação.

Em “Elementos para um debate sobre brancos e a branquitude no candomblé”, Jonas França colabora para o debate sobre a questão racial no candomblé, para além de uma questão de interação racial, de contato entre diferentes etnias e diferentes tonalidades de pele apenas pela convivência em um espaço chamado de família, a família de santo, o autor traz o conceito de branquitude e seus privilégios para refletir sobre questões que atravessam a existência dos terreiros, figuram o imaginário coletivo e as práticas individuais e dos praticantes da religião. Seu recorte e caminho percorrido deixa evidente sua postura de colaborar pontualmente para um debate que reconhece ser mais amplo e precisar de diferentes perspectivas para além de sua própria.

“Pesquisas e relatos das culturas infantis na umbanda e no candomblé” de Cátia Gutman questiona a escassez de pesquisas sobre crianças e infância nas religiões afro-brasileiras. Para tal, a autora faz uma revisão bibliográfica de teses, dissertações e artigos no período entre 2011 e 2016 com foco em infância, crianças e religiões afro-brasileiras; utiliza aportes teóricos da sociologia da infância; e duas experiências em espaços diferentes, a saber, umbanda e candomblé, para defender um campo de estudos que compreenda as crianças e a infância por outra perspectiva.

Na seção de textos livres, iniciada por “Às mais velhas” de Ana Clara Damásio e Iyaromi Ahualli (integrante do grupo Calundu), há uma entrevista seguida de reflexões sobre o que significa de fato ser mais velha, ou mais nova, no candomblé, um conceito que não converge em princípio com a idade em si, categoria etária utilizada pela sociedade como um todo. As reflexões mostram o quanto ser mais velha no candomblé é relativo uma vez que a mais velha da autora principal do texto é uma criança, o que nos faz refletir sobre o último artigo do dossiê temático da revista sobre infância, ora com aproximações, ora com distanciamentos.

“Laroyê Pombagira Cigana” é o relato da experiência de Cláudia Ramos com a pomba-gira cigana Hila. As dificuldades, curiosidades, inquietudes, dúvidas e certezas da autora estão no texto detalhado sobre algumas consultas e seu casamento cigano, uma forma de resistência, segundo a cigana Hila. A narrativa nos mostra um pouco sobre o compartilhar histórias com quem idealmente as entenderá, segundo a autoria, quando no exercício da escrita.

O terceiro texto é a entrevista de Gerlaine Martini (integrante do grupo Calundu) a Airy Gavião e Marcelo Krahô, sobre encontros indígena-africanos, um modo de não se deixar apagar a maneira como as interações entre esses povos se relacionaram no Brasil, sob o mito de uma mestiçagem que sob a alcunha de afro-brasileiro, muitas vezes apaga,

silencia a participação indígena, tanto na população quanto nas religiões chamadas contemporaneamente de afro-brasileiras. Entre conexões ancestrais indígenas e do candomblé tanto Airy Gavião quanto Marcelo Krahô concedem uma bela entrevista à nossa colega da antropologia.

Para encerrar esse número a poesia “Canção da diáspora” de Thiago Hoshino é uma paródia da clássica *Canção do exílio* de Gonçalves Dias e traz uma exaltação à cultura afrodiaspórica, com a evocação de um léxico e uma semântica que dialoga com as questões de religiões afro-brasileiras propostas pelo grupo Calundu.

Uma edição com contribuições tão variadas traz informações caras, apresenta perspectivas ora próximas, ora distantes de nós e desafia o público leitor a entender a proposta de *Pluralismo Religioso* e aplicá-la em sua própria leitura, quando percorrerá um caminho nem sempre cômodo ou tranquilo, mas certamente responsável por uma grande mudança de percepção sobre as diferenças e sobre o quanto somos, a todo o momento, chamadas/os a praticar a *com-vivência*.

Mannheim, 12 de dezembro de 2018

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 consequente 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 sociocsmológica, o CESS aqui descrito apresenta uma realidade composta de modo múltiplo, não encerrada. Os diversos seres e as divindades que compõem o universo sociocsmológico 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

RELIGIONES DE MATRIZ AFRICANA EN LA RESISTENCIA: EL CASO DE IFÁ-ORISA

Hans Carrillo Guach¹

Angélica María Rivera López²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v%vi%i.20580>

Resumen:

Las religiones de matriz africana, recurrentemente han sido albos de discriminaciones y prejuicios. Este escenario, consecuencia de relaciones de poder y dominación, ha constituido una tentativa de imponer formas universales de religiosidad. Conjuntamente, ha contribuido no solo para ignorar la naturaleza de IFÁ-Òrìsà como religión en sí misma, sino además para desconocer los aportes de esta tradición para la configuración harmónica de las relaciones sociales, conforme ocurriría con religiones de origen católico. Delante de este contexto, el presente artículo pretende describir algunas lógicas del culto IFÁ-Òrìsà, como práctica inmersa en un proceso de resistencia, contra denominaciones ajenas a su propia esencia. Para ello, metodológicamente se acude al análisis de bibliografías de diversa índole (científica y textos litúrgicos de IFÁ), que posibilitaron demostrar que dicha tradición se constituye como una religión, contrariamente a las asignaciones peyorativas de las cuales han sido objeto: fetiche, brujería, cosas de personas atrasadas.

Palabras claves: IFÁ-Òrìsà; Religión; Brujería; Diáspora; Tradiciones Africanas.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA RESISTÊNCIA: O CASO DE IFÁ-ÒRÌSÀ

Resumo:

As religiões de matriz africana, recorrentemente têm sido alvos de discriminações e preconceitos. Este cenário, consequência de relações de poder e dominação, tem constituído uma tentativa de impor formas universais de religiosidade. Conjuntamente, tem colaborado não só para ignorar a natureza de IFÁ-Òrìsà como religião em si mesma, além para desconhecer os aportes desta tradição para a configuração harmônica das relações sociais, conforme ocorreria com religiões de origem católica. Diante deste contexto, o presente artigo pretende descrever algumas logicas do culto IFÁ-Òrìsà, como prática imersa num processo de resistência contra denominações alheias a sua própria essência. Para isso tudo, metodologicamente se utiliza a análise de bibliografias de

¹ Profesor en Departamento de Sociología, Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: hanscarrilloguach@gmail.com

² Investigadora independiente sobre religiones de matriz africana en Cuba. E-mail: angemaria.rl@gmail.com

diversa índole (científica e textos litúrgicos de IFÁ), que possibilitaram demonstrar que dita tradição se constitui como uma religião, contrariamente às designações pejorativas das quais têm sido objeto: fetiche, bruxaria, coisas de pessoas atrasadas.

Palavras chaves: IFÁ-Òrìsà; Religião; Bruxaria; Diáspora; Tradições Africanas.

Introducción

Disímiles tradiciones religiosas de matriz africana, como la que aquí se analiza, han sido objeto de discriminaciones y tergiversaciones. Las bases explicativas de este fenómeno no solo pueden ser encontradas en un desconocimiento sobre el tema. También se pueden entender como resultado de relaciones de poder, en las que determinadas religiones intentan imponerse desde una falsa superioridad, “normalidad”.

Tales discriminaciones, inclusive, han negado a estas prácticas el debido reconocimiento como religiones, siendo etiquetadas, entre algunos grupos sociales, como: simples fetichismos, hechicerías, brujerías (macumba en Brasil), cosas del diablo, prácticas de personas atrasadas, entre otras denominaciones peyorativas. Semejantes rotulaciones, que niegan y desconocen la religiosidad de este tipo de tradiciones, solo han servido para, entre otras cuestiones, alimentar el desconocimiento sobre las lógicas internas de este tipo de religiones y sus aportes para las sociedades contemporáneas.

Debido a la mencionada negación, una de las principales formas desde las cuales las religiones de matriz africana (IFÁ-Òrìsà, en este caso) se configuran como resistencia, se encuentra precisamente en el ámbito ontológico (HEIDEGGER, 1997). Es decir, en la definición de su propia esencia como religión, y no como aquellas otras “cosas” a partir de las cuales se les han intentado definir.

¿Por qué llamar a este tipo de tradiciones con términos y expresiones peyorativas, cuando conceptualmente se ajustan a lo que actualmente entendemos por religión? Las respuestas pueden ser disímiles. No obstante, aquí solo nos interesa demostrar los motivos por los cuales consideramos que la tradición en cuestión se configura como una forma de resistencia, frente a esas denominaciones despectivas de las cuales han sido objeto.

Para desarrollar tal cometido, a continuación, se ofrece una breve reflexión teórica-conceptual sobre la “resistencia”, que culmina con la definición de lo que aquí entendemos por ese término. Posteriormente, se describen algunas lógicas de

funcionamiento de la tradición IFÁ-Òrìsà, que permiten entenderla desde posiciones de resistencia en el orden ontológico, puesto que demuestran su concordancia con elementos teóricos referentes al concepto de religión. Estas descripciones se desarrollan a partir de tres dimensiones esenciales, a través de las cuales esperamos un mayor esclarecimiento sobre lo certero de asumir IFÁ-Òrìsà (y patrimonio espiritual Yorùbá), como religión y no como fetiche, brujería, etc.

Tales dimensiones se desenvuelven de la siguiente manera. En primer lugar, reflexionamos sobre la manera en que IFÁ se desarrolla con base en un elemento básico en las concepciones sociológicas sobre religión: la acción colectiva. En segundo lugar, analizamos sucintamente el conjunto de deidades y la estructura jerárquica en la tradición en cuestión, representando esto un punto de contacto con otras religiones de origen católico. Por último, abordamos la manera en que, similar al catolicismo, IFÁ-Òrìsà representa el mejoramiento de la condición humana, insistiendo en la construcción de valores fundamentales para la vida social y espiritual, tanto individual cuanto colectiva.

¿Que entendemos por resistencia?

Las nociones sobre la resistencia han sido disímiles, no solo como resultado de los diversos autores que las han trabajado y sus respectivas bases teóricas y disciplinarias, sino también en correspondencia con los ámbitos donde se han pretendido entenderlas, aplicarlas. Entre esos ámbitos, destacan, por ejemplo, el ámbito político (SHARP, 2005/2011; RANGEL, 2002; ARENDT, 1996/1999; OSTERGAARD, 1987; RANDLE, 1988) y el educacional (BOURDIEU y PASSERON, 2001; WILLIS, 1998 y GIROUX, 1981/1985). Ambos escenarios arrojan posibilidades de contribuir para el análisis de la resistencia en otros ámbitos, como el que se pretende en este escrito: el socio-religioso.

Desde el punto de vista político, la resistencia ha sido discutida desde diversas perspectivas y vinculadas a otros conceptos como violencia y poder. Sharp (2005/2011), por ejemplo, considerando la resistencia como una acción política no violenta y propone algunos métodos interesantes para el ejercicio de la misma. El primero de ellos es a través de la propuesta y la persuasión, que incluye manifestaciones, huelgas de hambre y organización de peticiones. El segundo es la no cooperación, que alude al ejercicio de la huelga, las jornadas de trabajo lento, los boicots y la desobediencia civil. Por último, el autor alude a la intervención, que consiste en acciones de sentadas, ocupaciones y de creación de instituciones paralelas de gobierno.

Sin embargo, otros autores, como Hannah Arendt, desarrollan una noción muy particular, a pesar de coincidir en lo que respecta a la resistencia como forma de acción alejada de cualquier forma de coacción violenta. En este sentido, la filósofa de origen judío asume la resistencia como forma de acción política, que tiene lugar solo en la colectividad.

Igualmente, cuestionando las nociones sobre el poder comúnmente asociadas a la dominación, potencia, fuerza, autoridad, violencia, Arendt (1999) asume tal concepto como la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar y dialogar concertadamente, sin que eso implique la dominación absoluta de algunos sujetos sobre otros. Es en este marco teórico sobre el poder como acción concertada y no violenta, donde se desarrollan las principales nociones de esta autora sobre la resistencia.

Para Arendt (1996), la resistencia se constituye entonces como una acción no violenta contra la obediencia o al asentimiento delante de un cierto orden establecido o que pretende establecerse. Es una acción orientada a retirar el apoyo al mencionado asentimiento. Aunque esta idea arendtiana refleja una limitación para entender la compleja relación entre poder y resistencia en otros escenarios como el que aquí se pretende (para más allá de la relación entre mando, apoyo y obediencia voluntaria), sus sentidos constituyen una importante propuesta a ser considerada.

A partir de las nociones de los autores citados (Sharp y Arendt), puede asumirse la resistencia como una forma de acción (política) consistente en la ejecución de estrategias no violentas contra el adversario con el que se sostiene algún tipo de conflicto. Esas estrategias simultáneamente se orientan a concientizar a la opinión pública, para que voluntariamente se niegue a ceder ante las expresiones de la dominación y desista de la obediencia y la cooperación respecto al poder ejercido por dicho adversario.

Sin embargo, con la intención de ampliar las nociones sobre este concepto, de manera que permita un mejor acercamiento a las formas de poder y dominación presentes en el ámbito socio-religioso, es oportuno hacer referencia a otros teóricos. En este caso, teóricos que han estado relacionados con el ámbito de la educación, como son: Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Paul Willis y Henry Giroux.

Bourdieu e Passeron, al hablar sobre la violencia simbólica, colocan una perspectiva sobre la resistencia que no debe ser desconsiderada para los fines aquí propuestos. La violencia simbólica, como reflejo de una manifestación cultural del poder,

es entendida como la imposición de significaciones o formas de construcción social en ciertos espacios colectivos (campos sociales), pretendiendo que estas sean legítimas (BOURDIEU y PASSERON, 2001). La misma, también constituye para estos autores una forma de control de las clases dominantes, que se ejerce tanto a través de las significaciones, como mediante el lenguaje, las posturas corporales y las formas de relaciones sociales en general. Todo esto, en campos como el educacional, entre otros.

La anterior concepción, sugiere que las formas de resistencias serían acciones no violentas de desobediencia frente a la dominación y el poder ejercido por una especie de adversario. Asimismo, indica que dichas formas de desobediencia y de no asentimiento a determinadas ordenes, se constituye en el plano de lo simbólico, de las significaciones; en fin, en el ámbito de las construcciones sociales sobre realidades y objetos.

La importancia de las significaciones y la cultura en general, como campo donde se desarrollan los procesos de resistencias, también han formado parte de las propuestas teóricas de Paul Willis y Henry Giroux. Asumiendo las instituciones escolares como principales objetos de estudio, Willis (1998) asume que la resistencia constituye un conjunto de prácticas culturales e ideologías que entran en contradicción en ciertas condiciones de existencia social, pretendiendo neutralizar imposiciones sociales y culturales. De este modo, la cultura en general y las prácticas que de ella derivan, se configuran a partir de la participación de las clases dominantes y dominadas, en la autoproducción y reproducción de la propia cultura.

Sobre pilares relativamente comunes en lo que respecta al papel de la cultura en las prácticas de resistencia, Giroux (1981/1985) reconoce la importancia de producir prácticas alternativas dentro de las nuevas esferas públicas. Entre estas esferas destacan, por ejemplo, las escuelas. No obstante, considerando que, para este crítico cultural, las instituciones escolares no están desvinculadas del resto de la sociedad, sino que, contrariamente, estas resultan un espacio de reproducción de las contradicciones más generales, es viable entender sus postulados más allá del simple campo educativo.

A razón de que cada clase social se produce y reproduce con base en formas culturales específicas, Giroux (1985) reconoce que desde esta realidad emanan los principales mecanismos de resistencia, en un contexto de relaciones de poder asimétricas. Sin embargo, esa asimetría no niega el desarrollo de campos de resistencia complejos y creativos a través de los cuales las prácticas mediadas por la clase, la raza y el sexo a menudo niegan, rechazan y descartan los mensajes centrales que se les intentan imponer

en diferentes escenarios (el autor destaca la escuela). De esta manera, el autor en cuestión reconoce la naturaleza activa tanto de la dominación como de la resistencia.

Considerando las nociones colocadas relativas a la resistencia, es oportuno definir la concepción sobre la cual se desarrollarán las reflexiones en el presente trabajo. En este sentido, la resistencia es entendida aquí como el conjunto de prácticas culturales y discursos no violentos (escritos, verbales) que, produciéndose y reproduciéndose colectivamente y en ciertas condiciones de relaciones de poder y dominación, se orientan a descartar y neutralizar imposiciones sociales y culturales relacionadas con ciertas prácticas religiosas y sus respectivas formas de ser construidas socialmente.

Con base en la anterior definición, a continuación, se examina el modo en que determinadas prácticas religiosas de matriz africana se constituyen como expresión de resistencia, en un contexto de discriminación y subvaloración. Específicamente, se hace referencia a la tradición que es conocida como IFÁ-Òrìsà, cuyas prácticas se han extendido no solo por las Américas y el Caribe, sino también por algunos países de Europa. Sin embargo, antes de pasar para el análisis que se pretende, es pertinente describir, al menos sucintamente: ¿Qué es IFÁ-Òrìsà?

¿Qué es IFÁ-Òrìsà?

IFÁ³ constituye una de las tradiciones de matriz africana que llegaron y se enraizaron en las Américas, a raíz del tráfico de esclavos provenientes de varias regiones de África (suroeste de Nigeria y del este de Benín, en la África occidental). Varias etnias africanas conformaron la población de esclavos llegados al continente americano, implicando una diversidad de prácticas y culturas. A pesar de ello, el termino Yorùbá (una de las etnias presentes en las Américas), en la diáspora (principalmente cubana), ha sido utilizado para identificar a todas las etnias que hablaban la misma lengua, a pesar de que no estuvieran unidas ni centralizadas políticamente (BOLIVAR, 1990).

Esta manifestación religiosa, actualmente se profesa en varios países del mundo, pudiendo mencionarse: Cuba, Puerto Rico, Brasil, México, Colombia, Venezuela, Uruguay, Ecuador, Argentina, Estados Unidos, entre otros. Además de estos países,

³ Se conoce como IFÁ-Òrìsà, por el hecho de que IFÁ, como sistema de adivinación y de prácticas religiosas, no está desvinculada de prácticas referentes a otras deidades (Òrìsàs, Irúnmólès, etc.). Para saber más sobre el significado etimológico de IFÁ y otros asuntos relacionados, ver Hernández (2003/2005).

también se practica en comunidades Yorùbá, las cuales han tenido un alto desarrollo urbano en la África tropical. La influencia de esta cultura ha sido significativa en diversas expresiones (cantos, bailes, mitos religiosos y costumbres), abriendo cauces para una particular creatividad.

Un ejemplo claro de esa creatividad, es precisamente el sistema religioso llamado IFÁ-Òrìsà. IFÁ es un sistema de adivinación y de prácticas religiosas que recurre a un gran corpus de textos y de fórmulas matemáticas, que se basan en la historia para explicar el presente y el futuro. En contraste con otras formas de adivinación que recurren a un médium, la adivinación a través IFÁ no depende de una persona que tiene poderes de alteración de la consciencia asociadas a la incorporación de entidades. Mas bien, depende de un sistema de signos que son interpretados por un adivino, conocido como sacerdote de IFÁ o Bábáláwo (significa padre de los secretos).

Tales signos, que son objetos de interpretación por el sacerdote de IFÁ para realizar la adivinación, son conocidos como Odù y constituyen el cuerpo literario de IFÁ. Los Odù de IFÁ hacen un total de 256, los cuales al mismo están compuestos por diversos versos llamados “Ese de IFÁ”. El número exacto de Eses de IFÁ es desconocido, por cuanto que se reconfiguran y aumentan constantemente, según las experiencias e investigaciones de sus principales figuras mundiales y sus respectivos niveles de desarrollo espiritual. Se estima que actualmente existen alrededor de 800 Ese por cada Odù de IFÁ.

Cada uno de los 256 Odù tiene su firma adivinatoria, que es identificada por el bábáláwo, utilizando nueces de palma consagradas (Ìkín) o una cadena de adivinación (Òpèlè). Los Ese de IFÁ, considerados como eje central de la adivinación a través de IFÁ, son cantados por los sacerdotes en un lenguaje poético. Estos versos reflejan la historia, la lengua, las creencias, la cosmovisión de los yorubas y también las cuestiones sociales contemporáneas. Esas cuestiones contemporáneas van desde posibles problemáticas (enfermedades, conflictos, etc.) hasta actitudes y acciones para resolverlas y/o evitarlas⁴.

Habiendo descrito las principales características que definen la tradición de IFÁ-Òrìsà, se está en condiciones de emprender los análisis propuestos. Para ello, iniciamos

⁴ Para más información sobre: ¿qué es IFÁ?, pueden ser consultadas varias fuentes. Entre ellas, la propia página de la UNESCO (<https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-de-adivnacion-ifa-00146>), así como los textos de Fasina Falade: “IFÁ la llave para su entendimiento” y de Epega, Afolabi A. y Neimark, Philip John. “El oráculo sagrado de IFÁ”.

con algunas reflexiones relativas al papel de las acciones colectivas en dicha tradición, como uno de los elementos comunes a otro tipo de religiones, por ejemplo, de origen católico.

IFÁ-Òrìsà como religión: la centralidad de la acción colectiva

Uno de los principales rasgos que definen las religiones⁵ es la manera en que se configuran sus prácticas desde la acción colectiva. Esta noción, que incluso ha estado presente en las definiciones de religión dadas por algunos clásicos de la Sociología (por ejemplo, Durkheim, Weber), constituye una realidad no solo en el catolicismo y demás, sino también en las religiones de matriz africana como IFÁ-Òrìsà. Una realidad que no solo involucra a los seres humanos, sino también a la propia naturaleza como un todo.

El panteón yoruba constituye un espacio donde coexiste una infinidad de dioses, viviéndose el ecumenismo sin que sea llamado como tal. En este sentido, ninguna divinidad es adorada de manera exclusiva y ningún culto es solitario. Todo lo contrario, las invocaciones, cultos, rituales, tienen un carácter colectivo (sea presencial o no), basado en la circulación y en el compartir de las energías y las fuerzas, llamadas Asé. Dicho carácter colectivo de los cultos y rituales, también involucran a la naturaleza⁶ como campo de sustentación de los cultos de los mismos.

Para los devotos de las tradiciones Yorùbá, como IFÁ-Òrìsà, el concepto naturaleza resulta clave en las visiones construidas sobre el mundo, siendo este último percibido como una realidad dinámica y globalizante en la cual el criterio fundamental es la vida, la fuerza vital. Además, en ellos se percibe un cierto cuestionamiento a la

⁵ El concepto de religión ha sido abordado desde diferentes perspectivas. Considerando algunos de esos enfoques (DURKHEIM, 1965; WEBER, 1979/2003; HOUTART, 1992) no podemos dejar de reconocer varios aspectos fundamentales para la definición de este concepto y que son comunes entre los autores señalados. El primero, es concebirla como un sistema de creencias, motivaciones e interpretaciones de carácter colectivo. La segunda, es asumirla como fenómeno que orienta conductas humanas en relación con los otros y la realidad en general, al tiempo en que deriva de las mismas. Y tercero, sería reconocer que, como forma de representación colectiva, implica la adquisición de saberes que derivan de lo sobrenatural y que están orientados a facilitar la comprensión de la realidad. Por tanto, a grandes rasgos, la religión es entendida en este trabajo como: *un sistema solidario y compartido de creencias, saberes, entendimientos, motivaciones y de prácticas colectivas relativas a las cosas sagradas y al mundo objetivo que, uniendo en una misma comunidad a todos aquellos que las profesan, resultan constitutivas y constituyentes de las praxis y relaciones sociales.*

⁶ La palabra naturaleza proviene del griego *physis* y del latín *natura*. En ambas lenguas tienen varios significados: puede designar el principio que se encuentra en la base del ser o remitir a la idea de esencia; es decir, al conjunto de propiedades que permiten definir una idea, una problemática o una ciencia; alude también a lo innato, aquello que una especie —eventualmente el ser humano— tiene de instintivo. Sin embargo, en los marcos de las tradiciones africanas objeto de discusión, la naturaleza adquiere algunos sentidos específicos.

dicotomía moderna entre espíritu y materia, sujeto y mundo, que deja entrever la posibilidad de reivindicar la totalidad del mundo. De este modo, dicha reivindicación resalta la referencia a la vida como fundamento ético y como forma de certificar lo que es la religión: relación entre humanos y naturaleza como dos partes de una vida terrenal.

Siendo así, la acción colectiva se manifiesta, desde el momento en que los practicantes desarrollan sus prácticas civiles y religiosas, no solo con referencia a los otros (en el plano terrenal y espiritual), sino, además, basados en los sentidos y significados construidos históricamente sobre la existencia cotidiana, transversalizados también por las orientaciones que provienen de lo sobrenatural. Eso todo, dependiendo de los contextos y de las herramientas que cada persona o grupo social pueda tener.

En el Odù Ìrosún Awòyè, se puede estimar la importancia de potenciar las capacidades de apreciación no solo terrenal, sino, además, espiritual, con base en vínculos colectivos tanto espirituales como sociales. La manera en que se concibe esta apreciación, señala una visión dialéctica de la misma, cuando se analiza la lógica que este propio Odù revela: plantearse la necesidad de satisfacer el potencial (espiritual y social) para llegar a la transformación general (FATUNMBI, 2014). Todo ello, a partir de acciones colectivas concretas:

Si uno se despierta. Uno estimaría la apreciación. La apreciación es lo que las personas mayores hacen. Adivinación lanzada para Orúnmìlà. Baba se despertó, él estaba estimando a su padre; ¿Todas mis cosas serán en absoluto buenas? Él le pregunto a su Bàbáláwo. Ellos le dijeron que estimara a su padre. Mientras nosotros meditamos profundamente en nuestros corazones. Aproximadamente un padre o la madre de uno. Todo se lograría, porque ellos son los dioses de uno. Ellos le dijeron que estimara a su padre durante siete días. Después de siete días, muchas fortunas vinieron. ¿Así es que el padre de uno, que enriquece a uno? Si uno se despierta, uno debe estimar. La apreciación es lo que las personas mayores hacen (CASTILLO, 2013, p.137).

Por otro lado, debe destacarse que, a partir de la idea de la *no neutralidad* de la mirada del hombre sobre la naturaleza (poeta descubre en ella fuente de inspiración, el *homo economicus* una fuente de beneficio) (KASANDA, 2002), los devotos de las tradiciones africanas de IFÁ, por ejemplo, asumen la naturaleza como un espacio de revelación de lo divino y lo sagrado. Según Eliade:

(...) para el hombre religioso, la Naturaleza no es nunca algo puramente natural. Siempre está impregnada de valor religioso, lo cual resulta explicable; ya que —a los ojos del creyente—, el Cosmos es una creación divina, el mundo permanece impregnado de sacralidad. Este

mundo se presenta de tal forma que el hombre religioso, al contemplarlo, descubre las múltiples modalidades de lo sagrado y por ende del Ser (ELIADE, 1997:101).

En relación con ese vínculo, que en los practicantes de IFÁ se revela entre humanos y naturaleza, no debe realizarse una lectura apresurada y minimalista de dicha práctica, caracterizándola como una “idolatría de la naturaleza”. Y cuando se habla de idolatrar la naturaleza, por ejemplo, se refiere al hecho de ofrecer cultos a determinados elementos naturales (sol, luna, estrella, rayo), por considerarlos dotados de voluntad y/o personificarlos.

Para entender más claramente el culto que desde determinadas tradiciones se le hace a la naturaleza, es imprescindible comprender la percepción africana de la naturaleza, examinando la construcción simbólica en relación con la pertenencia del Ser africano al mundo. Esa es una construcción que, como fue dicho antes, trasciende la idea de la separación, la ruptura entre el YO y el NO YO, entre el individuo y el medioambiente, entre el hombre y la naturaleza.

El culto a la naturaleza solo es comprendido cuando se reconoce que, para los africanos (y por extensión para los practicantes de IFÁ-Òrìsà), la relación con el marco geográfico y biológico no es antagónica u opuesta, Más bien, es globalizante y unificadora. El mundo es una unidad, una totalidad de la cual el hombre no puede sustraerse pues pertenece a aquél para siempre. Por tanto, solo tiene la tarea de decodificar los signos y crear las formas verbales de comunicación (THOMAS y LUNEAU, 1969).

No obstante, delante de esa visión globalizante de la naturaleza y del mundo, debe destacarse que, en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, esta última no es objeto de culto particular entre los devotos de IFÁ. Sólo se realizan invocaciones con base en ciertos elementos, a través de los cuales se revelan la potencia de lo divino y la fuerza de lo sagrado. Y esto no es precisamente por sus virtudes intrínsecas, sino por la potencia, energía o por la fuerza simbólica que encarnan. Es en este sentido que puede comprenderse el culto al sol, al viento, al agua, a los árboles y a ciertos vegetales o semillas, entre otros (Ídem).

Otro aspecto característico de esa visión globalizante de la naturaleza y del mundo, que sustentan las tradiciones de IFÁ-Òrìsà, también refleja otras realidades que merecen ser destacadas, con el objetivo de esclarecer mejor sus lógicas. La citada visión

globalizante y unificadora del mundo, encierra en sí misma una noción de armonía, como principio ontológico por excelencia. Esta idea, inclusive ha sido reconocida por MULAGO (1978), para quien el mundo está “divido” en dos partes (visible e invisible), regidas por un Ser Supremo al que se le subordinan ciertos seres intermediarios (òrìsàs, espíritus, ancestros fundadores) y los hombres. Por tanto, en este sentido, la naturaleza es considerada como prolongación y reserva de medios de vida para el hombre, que merece una especial atención y un cierto tratamiento en aras de una armonía:

[las] fuerzas telúricas son lugares determinados, minerales, fenómenos cósmicos que pueden ser objeto de culto. De hecho, la naturaleza o el fenómeno natural se definen sea como lugar donde reside un genio, sea como centro de comunicación de fuerzas vitales o como realidad viviente con la que hay que congraciarse, sea como símbolo de la trascendencia divina (MULAGO, 1978:47).

Esa armonía, que debería resultar de las correctas relaciones entre los seres humanos y la naturaleza (a través de invocaciones, rituales, buenas prácticas y actitudes, etc.), también engloba una perspectiva imperfecta de la naturaleza y del mundo como un todo articulado y plural, al tiempo que pone de relieve el dinamismo interno de las religiones africanas, como es el caso de IFÁ-Òrìsà. En esta cuestión de la armonía y del equilibrio en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, se observa otro ejemplo de acción colectiva, que tiene como unos de sus componentes básicos la referencias al medio exterior y a los/as “otros/as”, basada en el respeto y temor a la hora de abordarlos/as. El respeto está dado por el hecho de que se supone que sean los seres vivientes portadores de energía y fuerzas vitales, como reflejo de la voluntad divina. Por tanto, el respeto está basado en el temor por perturbar, así sea de forma involuntaria, el orden en vigor.

A partir de esas últimas ideas sobre la naturaleza, la acción colectiva igualmente se aprecia en el hecho de que la naturaleza, como soporte de la vida, es también el lugar de participación de los individuos en la manutención y el desarrollo de la fuerza vital, la armonía. Por tanto, los seres humanos (religiosos en particular) participan mancomunadamente por coordinar y unificar las diferentes fuerzas que obran en el mundo, suponiendo proximidad en el espacio (alcanzar a Dios, a los ancestros⁷, etc.) y en el tiempo (continuidad entre generaciones para cohesión del clan) (KASANDA, 2002).

⁷ Los ancestros son atendidos mediante rituales e invocaciones. Estos son considerados como seres que, al morir, hicieron retroceder los límites de la ignorancia sobre los fenómenos visibles e invisibles que afectan la vida de los hombres. Supuestamente más cercanos a la energía vital original que el común de los mortales, tienen por misión regenerar, desde el punto de vista biológico, el linaje, al intervenir en los

Esa forma de participación se establece mediante dos formas diferenciadas: vertical y horizontal. La primera, que demuestra otro aspecto común en las religiones, se establece mediante los vínculos con el Ser Supremo a través de las jerarquías de los genios, los ancestros, los muertos y los vivos; estos últimos también organizados de forma jerárquica que suponen mayor fuerza vital para la comunicación, similar a las religiones de origen cristiana. En el caso particular de IFÁ-Òrìsà, esa jerarquía en los vivos está constituida por los Sacerdotes de IFÁ (bàbáláwos), que deberán tener comportamientos ejemplares que harán aumentar o no sus fuerzas vitales, su asé. Por otro lado, la segunda forma de participación implica las relaciones del hombre con sus semejantes y la naturaleza circundante. Con todo, el ser humano y, a través de él, la naturaleza permanece como centro de articulación de la pirámide de fuerzas (KASANDA, 2002).

Otro aspecto que merece ser retomado en relación con la acción colectiva, son los significados y los símbolos, como elementos fundamentales de las prácticas de IFÁ. En el ámbito de la Sociología, actualmente es imposible pensar acciones colectivas sin reconocer el papel de los símbolos y significados construidos. De hecho, el propio Weber (1979) insistía en reconocer las acciones sociales como todo tipo de conducta orientadas por sentidos, que implican una perspectiva de reacción con referencia en los otros.

Las acciones colectivas (ritos, cultos, invocaciones), unidas a los significados y símbolos que resultan componentes constitutivos y constituyentes de las mismas, son vividas como medios fundamentales de los miembros de la comunidad para no solo entrar en contacto con lo “sobrenatural”, sino además para entrar en contacto unos con otros y reforzar la unión, la circulación de las energías desde sus diferentes dimensiones (MULAGO, 1978). En este sentido, cuando se habla de diferentes dimensiones, se refiere a los planos animal, vegetal y celeste, involucrados en la naturaleza, entendida esta como el vínculo entre el mundo visible y el invisible, como un espacio de comunión entre los vivos y, sobre todo, como vía de transmisión y de afianzamiento de la fuerza vital:

(...) la repetición de los ritos y el mantenimiento de los cultos donde intervienen los símbolos expresan la profunda convicción de que la realidad entera es fuerza, acción de la fuerza, interacción de fuerzas y

nacimientos y por una acción sobre la fertilidad del suelo. Asimismo, son los garantes del orden moral y social, de las tradiciones, costumbres y los valores que ellos mismos conocieron cuando vivían, cuya violación sancionan luego de haber desaparecido. Son, por decirlo de algún modo, los protectores de sus descendientes, a quienes prodigan paz, salud y bienestar; en suma, la vida en el sentido de la expresión, que significa fuerza vital: bienestar físico y material, pero también moral y ontológico. En sentido general, la referencia a los ancestros a menudo es en función de las circunstancias importantes: el nacimiento, la siembra, la cosecha, la enfermedad, las catástrofes naturales, la muerte, etc. (KASANDA, 2002).

experiencia de fuerza, que el universo nació de una Fuerza primera que desparramó un poco de ella misma sobre todo lo que ha generado, en el espacio y en el tiempo que cada criatura que se despliega en este tiempo y en este espacio, habiendo recibido parte de esta fuerza, habiendo devenido ella misma una fuerza, puede servirle de intermediario (FAÏK-NZUJI, 1993:89)

IFÁ-Òrìsà como religión: deidades y estructura jerárquica

Además de la acción colectiva, como elemento común entre las religiones “tradicionales” e IFÁ-Òrìsà, es posible abordar otro elemento. La referencia a los dioses (deidades) y el sistema de jerarquías constituye otro aspecto que destaca la viabilidad de entender IFÁ-Òrìsà como religión, en lugar de asentir en la equivocada y/o malintencionada perspectiva de asumirlas como fetiche o brujerías.

Para los adeptos al sistema espiritual IFÁ-Òrìsà, existe una jerarquía divina de seres y entidades espirituales (BRANDON, 1993, p. 12-18). El ser supremo en esa jerarquía se denomina Olódùmarè, quien es el creador y único Dios y a quien no se le representa pictóricamente ni se le atribuyen atributos humanos (al menos en la tradición nigeriana). De Olódùmarè proviene el Asé que, como bien fue dicho antes, es la energía que sostiene el universo.

Además de Olódùmarè, se pueden mencionar en esa jerarquía a otras entidades de forma sucinta. Uno de ellos es, por ejemplo, Ori. Este Òrìsà adquiere extrema relevancia para la vida de cualquier devoto, al representar nuestro Òrìsà individual que, entre otras cuestiones, contiene una porción de la esencia de Olódùmarè en cada ser humano (ADEMULEYA, 2007).

Los Irúnmólès y Òrìsàs son otras entidades (o divinidades) concebidas en el orden jerárquico Yorùbá. Los Irúnmólès son directamente emanados de Olódùmarè, descendieron desde el “cielo” a la tierra para cumplir ciertas tareas y, de alguna forma u otra, constituyen los guardianes e intérpretes del destino universal, junto con los Òrìsàs. Se describen a menudo como intermediarios entre la humanidad y el sobrenatural. En relación con los Òrìsàs, estos fueron humanos en tiempos remotos y por su vida extraordinaria llegaron a la dignidad espiritual de ser Òrìsàs. De esa forma, ambas tipologías de entidades poseen la capacidad de reflejar algunas de las manifestaciones de Olódùmarè. Son venerados con rituales, música, comidas especiales y oraciones y se manifiestan a través de sacerdotes y/o sacerdotisas iniciados(as) en sus respectivos cultos. De ese modo, ofrecen ayuda y consejos en todos los campos de la vida.

Entre los Irúnmólès, se encuentra precisamente Òrúnmìlá, quien representa la divinidad de la sabiduría y del desarrollo intelectual. Es la divinidad responsable por la interpretación de IFÁ, como sistema de adivinación.

También se pueden mencionar los Egúngún, que son los ancestros o antepasados directos de cada familia, venerados en sus propios altares familiareso comunitarios. Su misión es asegurar la continuación de las sociedades (Yorùbá, etc.) y la justicia social. Son, en general, los espíritus de personas fallecidas.

Le sigue en esa jerarquía los seres humanos, que incluye tanto a las personas nacidas en el plano terrenal como a quienes están por nacer⁸. Su poder es fundamental, porque sólo los seres humanos pueden potencializar la materialización de las intenciones y los deseos de los Òrìsàs. Sin embargo, son libres de hacer el bien o el mal.

Similar a las religiones de origen católico, en IFÁ también existen sacerdotes (como bien se explicó inicialmente), que son llamados de bàbáláwos, como bien se expresó anteriormente. Estos sacerdotes, además de tener que desarrollar comportamientos ejemplares que harán aumentar o no sus respectivos asé, gozan de status como líderes del culto que concentran especiales capacidades espirituales y cognitivas.

Por último, se consideran también a las plantas, animales y otros elementos, que hacen parte de la naturaleza como un todo. Las plantas y los animales, en alguna medida son dependientes de los humanos, al tiempo en que estos últimos se valen de los primeros para la supervivencia y alimentación. Son fuente de curación y alimento y, principalmente las plantas, constituyen fuentes de ofrendas a través de sus frutos. Plantas, animales y humanos dependen todos de la tierra, divinizada como Onílé (espíritu o dueño de la tierra). Por su lado, los otros elementos se refieren a las piedras, algunas semillas (Ìkín), nubes, ríos y metales, que se consideran entidades con poder e intención.

Como se puede apreciar, las entidades que conforman lo que se conoce como el panteón Yorùbá, permite asumir un cierto carácter politeísta de la tradición que aquí se analiza. A pesar de que estas tradiciones tienen como base la existencia de un ser supremo, creador del universo (Olódùmarè), también existen un sin número de intermediarios (òrìsàs, ancestros, otras espiritualidades), en los cuales los seres humanos se apoyan para

⁸ Esta idea está basada en el concepto nigeriano de Egbé, que constituye una especie de doble espiritual de cada persona en otras dimensiones de existencia (o “cielo”). Es el grupo de pares celestiales de un ser humano, que habitan en el cielo y asisten a los seres humanos en lo concerniente a los diferentes comportamientos, entre otras cuestiones. Para más información al respecto, ver Salami (2014).

resolver sus problemas en determinado momento (THOMAS y LUNEAU, 1969). Sin embargo, también se aprecia un cierto carácter monoteísta, por el papel que se le otorga precisamente a Olódùmarè, como Ser Supremo y Creador, con pocas relaciones con los humanos, a no ser a través de esas otras entidades. Cuestiones todas que implicarían, según THOMAS y LUNEAU (1969:10), asumir IFÁ-Òrìsà como una religión caracterizada por una doble fase de “politeísmo litúrgico y monoteísmo ontológico”.

Mas allá de la anterior controversia (politeísmo litúrgico - monoteísmo ontológico), para los practicantes de IFÁ-Òrìsà existe un elemento que define las lógicas de la religiosidad y, al mismo tiempo, demuestra un ejemplo de resistencia al lugar de “inframundo” al que simbólicamente se le ha pretendido reducir. Entre los devotos de esta religión adquiere centralidad la idea de fuerza, de vida que anima y vincula. El Ser Supremo sólo tiene razón de ser en la medida en que es una fuente de fuerza, de vida. Esta última se transmite a los vivos a través de una cadena jerárquica en la cual todo el mundo colabora para un mismo fin, según sus funciones y capacidades. Y ese fin, fundamental para la vida, es la vida misma, es contribuir para su armonioso desarrollo a partir de las funciones orientadas para cada cual por Olódùmarè y transmitidas para los devotos a través de Òrúnmilá e IFÁ (KASANDA (2002).

El papel central que adquieren no solo la idea de vida, fuerza, sino además algunas de las funciones de una de las deidades (Òrúnmilá) que configuran la jerarquía espiritual antes descrita, podrá apreciarse en el siguiente poema de IFÁ:

Espíritu del Destino, rocío eterno y fuente de vida, palabra y fuerza exultante, situado al lado del Creador. Testigo de la Creación, descendencia del eterno árbol de palma que chispea fuerza. Nativo de Ado, nativo de Ewi, nativo de Igbajo, nativo de Iresi, nativo de Ikole, nativo de Igeti, nativo de la colina de Itase, nativo del Este, generador del mar, místico puro. Es el más poderoso quien da la vitalidad juvenil, quien rescata a los niños de la ira de la muerte. El Gran Salvador que salva a la juventud, él salva al perdido. Òrúnmilá es digno de las súplicas de la mañana, Òrúnmilá es digno de la alabanza de la mañana, Òrúnmilá es digno de las oraciones para recibir las cosas buenas en la vida⁹.

IFÁ como religión: aportes para la construcción de valores

Además de las formas de resistencias antes descritas, que se constituyen desde las propias lógicas de IFÁ-Òrìsà como religión y no como un fetiche o una brujería, pueden

⁹ Una de las alabanzas a Òrúnmilá (testigo de la creación), mas socializadas entre los devotos de IFÁ-Òrìsà.

ser descritas otras expresiones que instituyen modos colectivos de indocilidad contra atribuciones externas de orden cultural (simbólicos, imaginarios, ideologías). La esencia de estas expresiones, como ejemplos de resistencia frente a tales estigmatizaciones, es la idea del mejoramiento de calidad humana, como piedra angular para los devotos de esta tradición de matriz africana.

La principal herramienta para identificar las señaladas manifestaciones son los discursos y las prácticas que emanan desde los Odù de IFÁ. Estos Odù, que conforman el cuerpo literario de IFÁ como bien fue mencionado anteriormente, contienen todo el necesario aprendizaje que los devotos deberían adquirir e implementar, en aras de desarrollar correctamente sus respectivas vidas sociales y espirituales.

No obstante, en lo que más se pretende insistir en este aspecto, es en la manera en que estos Odù reflejan formas de resistencias no violentas contra determinadas actitudes, incitando el mejoramiento de la calidad humana. Por tanto, podrá observarse que, en común con las religiones de origen católico, la tradición de matriz africana que se analiza también se centra en el mejoramiento humano. Para ello, promueve determinados valores y dogmas que deberán ser implementados por sus seguidores(as) para, además de impulsar el mejoramiento humano, incitar la armonía, la paz y el equilibrio de las energías positivas en las relaciones humanas.

El Odù de IFÁ, Ìkà Òfún, es uno de los ejemplos que pueden ser citados, en relación con lo antes abordado. En este Odù, se hace referencia a determinados mandamientos que deberían constituir las acciones de los devotos en relación con los otros, sean estos religiosos o no. A su vez, el cumplimiento de los mismos, resulta un aspecto fundamental para contribuir con el normal desarrollo de la naturaleza y el mundo, evitando quebrantar el orden. Por solo citar algunos, entre esos mandamientos destacan:

- No desorientar a los demás, ni conducirlos por falsos caminos. No engañar jamás a tus semejantes. No tener malas intenciones con tus semejantes.
- Respetar y tratar bien a las personas mayores y semejantes.
- No romper tabúes, entre esos la honestidad al pensar, al hablar y al actuar, que implican justicia, acciones libres de tentaciones, sinceridad, racionalidad, entre otros aspectos.

Específicamente sobre la honestidad, como valor exigido para los practicantes de IFÁ-Òrìsà, aún se puede ser más explícito. Cuando se habla de honestidad al pensar, hablar y obrar, se encierra mucho valor (y temor) en relación con lo divino, especialmente

en relación con el Ser Supremo: Olódùmarè. Desde la perspectiva de IFÁ, los seres vivos tenemos nuestras misiones en el plano terrenal, siendo que a los seres humanos les corresponde hacer exclusivamente el bien y de forma consciente. Como creación que somos a semejanza de Olódùmarè, nuestra esencia y nuestro designio deberán ser contribuir para la realización del bien, aunque tengamos la capacidad para elegir otros caminos. En Èjì Ogbèse puede constatar esta idea referente a hacer el bien:

Yo me comporto como mi Dios me creó. Siempre hago el bien y también soy honesto. Yo no hago el mal. Tampoco albergo malos pensamientos. No sea que muera muy infeliz. Esto es porque cualquier cosa que iniciemos en nuestra juventud persistirá hasta nuestra vejez. Estas son las declaraciones del oráculo a Òrúnmìlá y los 401 Irúnmólès. Cuando venían del cielo al mundo. Olódùmarè los instruyó para hacer el bien siempre. Sólo Òrúnmìlá aplicó la honestidad del pensamiento para combatir todas las malas maquinaciones (FALADE, citado por HERNÁNDEZ, 2003, p. 74).

A partir del anterior poema, nos interesa resaltar algunas ideas. El hecho de que Òrúnmìlá haya sido el único en aplicar la honestidad del pensamiento para combatir las malas maquinaciones (ver final del poema), tiene varias implicaciones. La primera de ellas, es que las maquinaciones y demás actitudes negativas no son ni serán ajenas a nuestra existencia. La segunda implicación, es que las reacciones y formas de resistencia contra las mismas siempre serán un elección individual y social (Òrúnmìlá decidió aplicar la honestidad contra el mal, mientras que el resto no). El hecho de decidir combatir la maldad en sus diversas formas (envidia, desprecio injusto, egoísmo, deshonestidad, etc.) a través de la honestidad, no solo constituye un modo de resistencia práctico orientado desde IFÁ para sus devotos. También, significa una forma de resistencia frente a las maquinaciones de ciertos grupos sociales, que tildan esta tradición como algo desprovisto de valores importantes y propios de nuestra contemporaneidad.

Igualmente, en consonancia con el anterior poema de IFÁ, podemos asumir que nuestras disposiciones y capacidades para enfrentar el mal con el bien, serán la base para el juzgamiento de nuestras acciones, determinando así nuestra estabilidad emocional y espiritual, así como nuestros éxitos de forma general. Haciendo el bien, sea a través del pensamiento, de la palabra o de las acciones y actitudes, IFÁ advierte que se encontrará la satisfacción de vivir alineado con nuestras esencias más próximas de Olódùmarè. El bien por los “otros” se constituye en el bien por nosotros mismos, sea como espiritualidad o ser social, pues, todo que lo que seamos capaces de hacer, tendrá un retroceso en diversas maneras: buenas compañías, aceptación social, alegrías, éxitos, salud,

vencimientos de negatividades, etc. En caso contrario, IFÁ advierte el seguro castigo, también de formas disímiles.

Sin embargo, no se trata de hacer el bien de forma interesada, maniqueísta. Se trata de orientarse en ese sentido desde nuestras consciencias, propiciando el buen entendimiento, el buen obrar y el buen decir. Esencialmente, con base en pensamientos racionales, positivos y constructivos, independientemente de las circunstancias, las tentaciones y/o la persistencia de otras personas.

El Odù de IFÁ, Ìwòrì Méjì, puede ser citado para mostrar la manera en que se revela el resultado de obrar de manera negativa y actuar ilícita e indecentemente, perjudicando al resto de la sociedad. En este caso, la enseñanza viene a través de dos personajes, Ògún y Òrìsà Oko, quienes fueron al pueblo desnudos. También se hace referencia al nacimiento de un hijo ladrón. La referencia al hecho de ir desnudos no tiene por qué referirse expresamente a eso, pues su sentido es interpretativo y trasciende esa simple colocación. De alguna manera, también hace alusión al hecho de quebrantar las normas sociales, o a exponer las interioridades negativas que puedan hacer sentir mal al resto de la comunidad, sin el necesario análisis racional de dicha actitud:

Es Ògúndála deidad que fue al pueblo. El que es como el viento, es Òrìsà Oko. Ellos fueron al pueblo desnudos. Hicieron adivinación para Omodele, que estaba preñada e iba a dar a luz un hijo ladrón. Le dijeron que hiciera sacrificio. Obedeció IFÁ dijo que los ladrones son despreciados como las alfombras son botadas. Todo el que robe o se meta en los asuntos de los otros, será despreciado. Ìwòrì Méjì, porfavor, no nos dejes pasar por este bochorno (CASTILLO, 2012, p.23).

Sumado a la relevancia de la honestidad, en otros Odù como Ogbè Ògúndá e Ìrètè Òdí, por ejemplo, también se constata la importancia del buen carácter, los buenos comportamientos, la paciencia, a través de concepto de Iwá Pélé (FATUNMBI, 2015). Este concepto (buen carácter, como un estado de gracia y de conciencia), constituye la base del desarrollo espiritual en IFÁ-Òrìsà.

Según el Odù de IFÁ, Ogbè Ògúndá:

La furia no tiene ningún fruto. La paciencia es el padre de un buencarácter. Un mayor que tiene paciencia, durará mucho, crecerá mucho. Disfrutará de la vida como alguien lamiendo miel pura (HERNÁNDEZ, 2003, p.23).

Por otro lado, en el Odù Ìrètè Òdí, IFÁ advierte que:

El carácter suave es el que permite a la soga de la vida. Permanecer irrompible en la mano de uno. Así lo declara el oráculo de Òrúnmílá. Quien a través del carácter suave iba a ganar la soga de la vida, de las cuatrocientas deidades (FATUNMBI, 2015).

De igual modo, en el Odù sagrado de Ìrosún Ìwòrì (también en Òfún Méjì), se advierte la importancia de hacer el bien a los otros, ayudarlos, con humildad y sencillez. Solo así, la persona podrá cumplir con sus propósitos en el plano terrenal, pues aquellas personas que están recibiendo ayuda o apoyo son en realidad las que ayudan a quien está apoyando, con el cumplimiento de su destino, en conformidad con los designios de Olódùmarè: mejorar el mundo. En este sentido, deberá ser un honor para quien ayuda, tener a la posibilidad de orientar y ayudar a los otros. Sobre esto, dice IFÁ:

Aquel quien suspende sus problemas para otra persona. Es dios quien se encargará de los problemas de las personas. Adivinaron IFÁ para Eminlenge, en el día que iba a una misión al pueblo de Awòyé. Él fue aconsejado ofrecer sacrificio. El cumplió. Eminlenje ha llegado, el del pueblo de Awòyé. Nos encontraremos con bendiciones en la casa (CASTILLO, 2010, p. 138).

En otro Ese IFÁ del Odù Èjì Ogbè, se puede percibir no solo la clara sugerencia de ser honesto, sino también la disyuntiva que vive la sociedad en relación con la honestidad y la mentira. En este sentido, el bàbáláwo Ìgbín (llamado así por su lentitud al hablar y al caminar) era perseguido en determinados pueblos (Okun, Osa e Ileyo) por decir la verdad, durante varias consultas de adivinación para sus devotos. Estos no supieron apreciar la buena voluntad de Ìgbín detrás de la honestidad. Por tal motivo, le hicieron la vida difícil, siendo forzado a dejar los mencionados pueblos.

Como consecuencia de las acciones mencionadas, Ìgbín fue a la ciudad de ILÉ IFÉ (ciudad sagrada de IFÁ), donde su sinceridad fue bienvenida y respetada. Viendo que era aceptado rompió en llanto de felicidad y proclamó: *“Los humanos sinceros son pocos. Para ver a un bàbáláwo sincero, debemos viajar lejos”*:

Deberíamos viajar de océano en océano, antes de poder ver ala pequeña especie del Pavo Real Azul. Deberíamos ir de río en río. Antes de que podamos ver a la especie de Pavo Real Marrón conhi nchazón en su cuello. Si viajáramos de océano en océano. Y si fuéramos de río en río. Antes de encontrar al verdadero bàbáláwo. Deberíamos alcanzar el Ilé Ifé Akelubebe. Esas son las declaraciones del Oráculo de Ìgbín, cuando fueron al pueblo de “Ileyo” a practicar IFÁ. Él se lamentó, un lamento silencioso. Hizo de su canción un lamento directo. Él dijo: los seres

humanos están asustados. Los seres humanos son difíciles. Antes de que podamos encontrar al verdadero bàbáláwo debemos de viajar lejos¹⁰.

A partir de la disyuntiva que presenta la anterior fábula, se pueden extraer varias ideas. La primera es el carácter dinámico e imperfecto que desde IFÁ se reconoce en relación con el mundo. Y la segunda, es el componente coercitivo que, como fenómeno social, implica IFÁ al dictar pautas de comportamiento que suponen una punición por parte de lo divino en caso de un incumplimiento. Para aquellos que se comprometen con la mentira, IFÁ les advierte que sus acciones serán juzgadas por el Ser Supremo (Olódùmarè), implicando un cierto grado de “destrucción” de sus vidas. El mentiroso, falso y destructor encontrará su propia destrucción y pérdida como ser social.

En otra de las estancias del Odù Iká Ìwòrì, IFÁ dice:

Serare, serare (el que se daña a sí mismo). El que tira siempre cenizas es seguido por cenizas. Serare, serare. El que hace el mal se arruina a sí mismo por la mitad en su travesura. Se consultó el IFÁ para Inúkogún quien sufría los estragos. Regresará a él y lo dañará. Se le aconsejó ofrecer ofrendas y abandonar la maldad (HERNÁNDEZ, 2003, p. 79).

La anterior estancia agrega otro aspecto a favor de la necesidad de ser puros en nuestros pensamientos, pues delante de cualquier mal realizado, alguna parte de dicho mal regresará a su emisor. Ninguna cantidad de ofrendas puede cambiar esto. La manera en la que se piense, se hable y actúe, determinará el tipo de espíritus y energías que rodearán a esa persona. Si se piensa mal o de forma negativa, los espíritus y las energías desfavorables estarán siempre en compañía de la persona que actué de tal manera. En cambio, si la persona es buena y pura en sus pensamientos y acciones, los espíritus benévolos estarán siempre a su lado para favorecerlo.

Similar a algunos Odù previamente analizados, en el último Odù referido, también se advierte que para los seguidores de IFÁ la Honestidad y Paciencia son valores imprescindibles, independientemente de la situación por la que el devoto esté transitando. Y aunque se vea a otros que parecen ser prósperos con deshonestidad, no es recomendable unirse a ellos en tales acciones. Cualquier cosa que sea amasada por medios fraudulentos de alguna manera desaparecerá.

¹⁰ Este es un Ese IFÁ bastante socializado entre los practicantes de la tradición en cuestión, por vía oral y escrita. Sin embargo, no encontramos un texto oficial, con datos editoriales para citarlo correctamente.

Conclusiones

Las reflexiones expuestas permiten entender que el culto IFÁ-Òrìsà contiene un conjunto de componentes y/o características que demuestran la viabilidad de asumirlas como religiones y no simplemente como magia o brujerías. Para demostrar tal analogía, fueron discutidos un conjunto de aspectos que históricamente han sido reconocidos no como componentes de la magia y la brujería y sí de las religiones. Ellos son: la dimensión colectiva de rituales y prácticas, el reconocimiento de un Dios y de un conjunto de entidades que conforman el panteón Yorùbá, la existencia del sacerdocio, así como de rituales y dogmas constructivos que guían el buen obrar de los devotos.

Partiendo de las ideas que definen el concepto de religión adoptado por destacados autores como Durkheim, Marx, Weber e Houtart, es apreciable la analogía de las mismas con IFÁ. En cuanto la magia ha sido definida por pensadores como el mismo Durkheim (1965) como prácticas independientes que trabajan a petición de clientelas, IFÁ se practica desde Templos (similares a iglesias), guiados por sacerdotes, que tienen la función de guiar a sus devotos por el buen camino dictado por Olódùmarè.

También, atendiendo a que la magia o brujería generalmente persigue fines concretos delante de situaciones de incertidumbre o peligro, que llevan a prácticas irregulares (MAUSS e HUBERT, 2003:59-60), la religión e IFÁ abarcan propósitos más amplios. Entre estos, contribuir para la armonía de la naturaleza y del mundo a través de prácticas positivas y regulares, guiar a los devotos por caminos que lleven a bendiciones de hijos, paz, tranquilidad, prosperidad, tanto individual como colectiva (familia, comunidad, región, país).

Otro aspecto que se ha podido percibir en las anteriores reflexiones, es como el culto IFÁ-Òrìsà procura establecer una especie de comunicación con seres espirituales, que ayudarían a mejorar las energías personales, colectivas y del mundo en general. Sin embargo, más allá de las diferentes posturas que pudieran ser analizadas (NASH, 1973), en la magia y la brujería, esa comunicación adquiere otras aspiraciones: manipulación de fuerzas desde una instancia sobrenatural, que implica una declaración de poder sobre las instancias del mal (GAREIS, 1992).

De igual forma, la cuestión de la colectividad, presente en las prácticas de IFÁ, es otro elemento que ha caracterizado a las religiones y no tanto a la magia y la brujería. Sin

olvidar la presencia de rituales que, si bien hacen parte de la naturaleza de las religiones, el punto de distinción en la magia y la brujería se encuentra en las formas de ejecución.

Para Mauss e Hubert (2003), los rituales religiosos necesariamente involucran sentidos de obligación moral, aunque sean voluntarios y pueden desarrollarse de forma pública y colectiva. En cuanto que los ritos mágicos o brujerías tienden a priorizar la necesidad como fundamento y no específicamente de forma colectiva ni pública, conforme acontece en el culto analizado.

Al considerar los argumentos expuestos, se sobreentiende que practicas espirituales de origen africano, como IFÁ, constituyen una religión en sí misma, cuyos beneficios para la humanidad son fácilmente apreciables, a través de sus fundamentos filosóficos. Inclusive, hoy en día cuenta con reconocimiento de organismos internacionales como la UNESCO, quien en el 2008 inscribió IFÁ en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, con un previo reconocimiento desde el año 2005.

Por tanto, el reconocimiento de IFÁ, como una religión más entre las existentes en el mundo y en América Latina, constituye hoy una acción necesaria como ejemplo de defensa y aceptación de un mundo plural, que debe desarrollarse bajo principios de respeto, armonía y reconocimiento del “otro”. Eso todo, como genuino reflejo de la importancia que hoy requiere contribuir para la paz y la justicia en el mundo, conforme propósito manifiesto del encuentro de Oración Interreligioso convocado por el Papa Benedicto XVI en octubre del 2011 que, titulado “Peregrinos de la verdad, peregrinos de la paz”, reunió a casi 300 líderes de diferentes religiones.

Referencias bibliográficas

ADEMULEYA, Babasehinde A. “The Concept of Ori in the Traditional Yoruba Visual Representation of Human Figures”. *Nordic Journal of African Studies*, 16(2): 212–220, 2007.

ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.
_____. “Sobre la violencia”. En *Crisis de la república*. Madrid: Tauros, 1999.

BOLIVAR, Natalia. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, 1990.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular, 2001.

BRANDON, George. *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

CASTILLO, J. Luis. *Enciclopedia de IFÀ. Apola Ìwòrì*. Asociación Ela ola lleTuntun USA / ElaOlaUeOsogbo en USA, 2012.

_____. *Enciclopedia de IFÀ. Volumen XII - Apola Ìrosún*. Asociación Ela ola lleTuntun USA / ElaOlaUeOsogbo en USA, 2013.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 1965.

ELIADE, Mircea. *Le sacrifice et le profane*. París: Gallimard (colección Folio/essais), [1965]: 1997.

EPEGA, Afolabi A. y NEIMARK, Philip John. *El oráculo sagrado de IFÁ*. San Francisco: Division of Harper Collins Publishers, 1995.

FAÏK-NZUJI, Clémentine. *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*. Bruselas : La renaissance du libre, 1993.

FALADE, Fasina. IFÁ. *La llave para su entendimiento*. (s.a).

FATUNMBI, Falokun. *Dafa: The Ifá Concept of Divination and The Process of Interpreting Odu (The Metaphysical Foundations of Ifa) (Volume 6)*. CreateSpaceIndependent Publishing Platform; Edición2: 2014.

_____. *Iwa Pele: El Concepto IFÁ del buen carácter*. CreateSpaceIndependent Publishing Platform: 2015

GAREIS, Iris. *Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación*. Ciudad de México: IV Congreso de Religión y Etnicidad, 1992.

GIROUX, Henry A. *Ideology, Culture and the Process of Schooling*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1981.

_____. *Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico*. CUADERNOS POLITICOS. Número 44, México, D.F., editorial Era, julio-diciembre de 1985.

HEIDEGGER, E. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997.

HERNÁNDEZ, Adrián de Souza. *IFÁ. Santa palabra. La ética del corazón*. Unión - Editorial Nomos, 2003.

_____. *Los orichas en África. Una aproximación a nuestra identidad*. La Habana: Editorial De Ciencias Sociales, 2005.

HOUTART, François. *Sociología de la religión*. La Habana: Ediciones Nicarao, 1992.

KASANDA, Albert. “Las religiones africanas”. In HOUTART, François (org): *Religiones: sus conceptos fundamentales*. México DF: SXXI, Editores S.A, 2002.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MULAGO, Vincent. “Eléments fondamentaux de la religion africaine”. *Religions et Christianisme, Colloque International de Kinshasa*. Faculté de théologie catholique, 1978.

NASH, June. *Época para cazarbrujo*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Estudios de Cultura Maya. Vol. IX, 1973.

OSTERGAARD, Geoffrey. “La resistencia al Estado nación: tradición pacifista y tradición anarquista”. In TIVEY, Leonard: *El Estado nación*. Barcelona: Península, 1987.

RANDLE, Michael. *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona: Paidós, 1998.

RANGEL, Alfredo. “Los límites de la resistencia civil”. *El Tiempo*. Bogotá, julio 19de2002, p. 1-17.

SALAMI, Ayò. *Egbé. The heavenly mates of every human*. Lagos: Fagbenga Ventures, 2014.

SHARP, Gene, *De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*. The Albert Einstein Institution (2003), segunda impresión, 2011.

_____. “Desarrollo de una alternativa realista contra la guerra y otras expresiones deviolencia”. In CANTE, Freddy y ORTÍZ, Luisa (Comp.). *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*. Bogotá: Cepi-Universidad del Rosario, 2005.

THOMAS, Louis-Vincent y LUNEAU, René. *Les religions d’Afrique noire, textes et traditions sacrés*. París: Fayard, 1969.

WEBER, M. *Economía y Sociedad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1979.
_____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D/F: FCE, 2003.

WILLIS, P. *Aprendiendo a trabajar*. Madrid: Akal, 1998.

Recibido em: 29/10/2018

Aceito em: 01/11/2018

ELEMENTOS PARA UM DEBATE SOBRE OS BRANCOS E A BRANQUITUDE NO CANDOMBLÉ: IDENTIDADES, ESPAÇOS E RESPONSABILIDADES

Jonas França¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.15706>

Resumo:

O presente trabalho busca trazer à luz da discussão acadêmica alguns dos desdobramentos do fenômeno conhecido como embranquecimento do candomblé. Compreendido como um complexo cultural de resistência religiosa afro-ameríndia brasileira numa sociedade historicamente racista, o terreiro é um espaço demarcado por experiências de acolhimento e compartilhamento de vivências. Mas até que ponto a correspondência essencialista entre raça e cultura é saudável para a manutenção destes espaços sagrados? O embranquecimento dos terreiros é um fenômeno intrinsecamente ligado à operação da branquitude? Como se dá, nestas redomas, a perpetuação de estruturas discriminatórias quando se tornam colonizadas pela branquitude? E, por fim, quais as responsabilidades da comunidade para evitar a perpetuação de vícios da branquitude nas casas de axé? São algumas das provocações que se pretende esmiuçar e agitar neste breve e inquietante artigo.

Palavras-chave: Candomblé; Branquitude; Racismo; Identidade.

ELEMENTOS PARA UN DEBATE SOBRE LOS BLANCOS Y LA BLANQUITUD EN EL CANDOMBLÉ: IDENTIDADES, ESPACIOS Y RESPONSABILIDADES

Resumen:

El presente trabajo busca traer a la discusión académica algunos de los desarrollos del fenómeno conocido como El blanqueamiento del candomblé. Entendido como un complejo cultural de resistencia religiosa afro-amerindia brasileña en una sociedad históricamente racista, las casas de candomblé son espacios marcados por la recepción y el compartir de experiencias. ¿Hasta que punto la correspondencia esencialista de raza y cultura es saludable para la mantención de los espacios religiosos afro-brasileños? ¿El blanqueamiento de las casas de candomblé es un fenómeno inseparable de la presencia de la blanquitud en estos espacios? ¿Cómo se practica la perpetuación de estructuras discriminatórias cuando estas casas son colonizadas por la blanquitud? Y, por fin, ¿cuáles son las responsabilidades de la comunidad religiosa para evitar la perpetuación de las adicciones de la blanquitud? Son algunas de las provocaciones que este corto y inquieto artículo pretende trabajar.

¹ Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania - Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - Universidade de Brasília - UnB. tavares.jonas1@gmail.com

Palabras-clave: Candomblé; Blanquitud; Racismo; Identidad.

“Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas como os gregos reconheceram, é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente” (Martin Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking”, 1971).

Fechando o corpo: uma introdução

“Como você enxerga o fenômeno cada vez mais expressivo de igrejas pretas e terreiros brancos”? – Indagou-me, na II Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília, um colega que acompanhava a mesa de debate sobre Povos e Comunidades Tradicionais, após minha apresentação sobre intolerância religiosa nas periferias cariocas. Esta indagação se transmuta em muitas outras imprescindíveis para o debate contemporâneo sobre a resistência dos cultos afro-ameríndios brasileiros, sobre o racismo religioso e sobre a cidadania no Brasil, e os esforços que farei aqui serão de tecer alguns dos diversos fios que se entrelaçam nesta discussão para, assim, propor elementos úteis a estas reflexões que surgem.

Segundo o Censo do IBGE de 2010, pretos e pardos constituem 54% dos evangélicos no país. De acordo com os mesmos dados, dos 167.363 praticantes declarados do candomblé, 30,2% são brancos, 29,1% são pretos e 39,3%, pardos. Na capital do estado de São Paulo, por exemplo, uma pesquisa da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial apontou que 60,6% dos seguidores das religiões afro-ameríndias brasileiras são brancos, enquanto os pretos representam 13,1% e os pardos, 25,5%². Diante destes dados, meu ponto central é admitir ser mais frutífero para a análise histórico-sociológica deste fenômeno evitar estudar *por que razões* indivíduos brancos ingressam no candomblé, e ao invés disso compreender *como* eles se comportam nestes caminhos e *de que forma* se relacionam com as comunidades religiosas que os acolhem.

De fato, como demonstram as pesquisas, a indagação feita por meu colega possui fundamento. O cenário desenhado por estas estatísticas infere que o fenômeno de embranquecimento do candomblé é amplamente verificado; e *embranquecimento*, aqui, significa tão somente a presença crescente de indivíduos de pele branca dentro dos

² Os dados foram reunidos pelo Relatório de Diversidade Étnico-racial e Pluralismo Religioso no Município de São Paulo sob autoria do ex-Secretário de Justiça do Estado, Hédio Silva Júnior, e publicados em matéria da Revista Exame em 23 de dezembro de 2016, disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/brancos-sao-maioria-nas-religoes-afro-em-sao-paulo/>>.

terreiros. Veremos que este fenômeno se diferencia em algumas medidas dos processos pelos quais a *branquitude* invade estes espaços. Resta, agora, compreender de que forma estas questões se conectam ao suposto ingresso da branquitude nas religiões afro-ameríndias brasileiras. É uma opção lógica, portanto, iniciar esta análise pelo debate em torno deste conceito.

Ruth Frankenberg (1999) elabora a compreensão da branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo; uma posição confortável de poder a partir da qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo. A autora ainda compreende que se trata de um fenômeno histórico, interseccional e relacional que se desenvolve em sociedades marcadas pelas desigualdades advindas do colonialismo. O sufixo nominal do termo *branquitude* designa a ideia de que é um estado, uma qualidade ou uma instância do ser.

É, nesta leitura, um lugar estrutural de vantagem e de *privilégios raciais*³ baseado em práticas e identidades culturalmente estabelecidas e cambiantes, gerando valores simbólicos e materiais. Assim, a branquitude age “através e nas relações de poder, produzindo violências sociais e epistemológicas” (CARDOSO, 2017, p.24). Estas contribuições somam-se aos estudos de Seyferth (2005) e de Guimarães (1995; 2004), que abordam o conceito de superioridade racial como construído socialmente e sedimentado por mecanismos de legitimação que trabalham para justificar as desigualdades que marginalizam os indivíduos não-brancos.

Autores como Lourenço Cardoso (1998; 2011) e Willian da Conceição (2017) destacam que a branquitude permanece significando *poder*⁴. A identidade racial branca é “um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e materiais palpáveis que colaboram para reprodução do preconceito racial” (CARDOSO, 2011, p.81). Neste sentido, Cardoso completa: “considerar o branco como único grupo sinônimo do ser humano, ou ser humano ‘ideal’, é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras” (p.82). Robert Young acrescenta a este debate quando, em

³ Estes privilégios que se desenvolvem a partir de construções raciais que despontam de um longo processo em que as hipóteses discriminatórias de diferenças entre categorias humanas e da suposta superioridade do homem branco são fundamentadas por uma falsa ciência produzida internacionalmente. Neste aspecto, o racismo travestido de conhecimento científico advoga a superioridade de categorias humanas em detrimento de outras em um sistema que utiliza diferenças fenotípicas para justificar processos de dominação colonial e de divisão do trabalho e do espaço social (SCHWARCZ, 1993; CONCEIÇÃO, 2017).

⁴ Aqui proponho um acesso amplo à teoria weberiana, que postula o poder como a possibilidade de impor a própria vontade sobre a conduta alheia dentro de uma relação social (WEBER, 1991).

Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça, postula que a raça foi sempre uma elaboração cultural, bem como política, científica e social. A imbricação entre estas levou-as a se tornarem interdependentes e inseparáveis (2005).

Neste trabalho, vale dizer, a *branquitude* significa um conjunto de práticas e pensamentos estruturantes que traduzem vícios segregacionistas, mercantilistas e racistas da sociedade racializada desviantes do pensamento religioso afro-ameríndio brasileiro e que podem se intrometer no contexto dos terreiros de formas diversas, sutis ou violentas. Se, a partir da bibliografia comentada, compreendermos a branquitude como um fenômeno mutável e percebido em diversas camadas sociais e relacionais, notamos que sua penetração nestes espaços religiosos pode se dar também – *mas não exclusivamente* – através da entrada de indivíduos brancos nestas comunidades. A branquitude precisa ser compreendida, dada a sua complexidade de formas, como uma força que pode instrumentalizar e operar por meio de corpos e consciências brancas e não-brancas.

É, como visto, uma ferramenta sofisticada por meio da qual as segregações produzidas pela cisão racial das sociedades se reproduzem, muitas vezes de forma silenciosa, embora também opere com lógicas explícitas. A prova disto é que, mesmo em terreiros totalmente ou predominantemente compostos por indivíduos negros também pode se verificar, em um momento ou em outro, a operação de mecanismos sutis da branquitude como força intrometida, ou seja, práticas e comportamentos moldados pelas estruturas históricas racistas da sociedade. Isto nos leva a reconsiderar e questionar a noção, que nos parece naturalizada e indiscutível, de que o fenômeno de entrada de brancos nos candomblés e o ingresso da branquitude nestas comunidades são sinônimos, movimentos intrínsecos e inseparáveis.

O debate acadêmico sobre a dualidade entre *embranquecimento* e *branquitude* no candomblé é um movimento em expansão nos paradigmas dos estudos afro-ameríndio-religiosos das ciências sociais brasileiras. Seus temas ganham força a partir da inaugural produção de Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral, *A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo* (1993)⁵, em que os autores investigaram como as pessoas classificadas como “negras” e “brancas” visualizam a associação da cor da pele com o axé, força mágico-religiosa.

⁵ Um dos entrevistados por Amaral e Silva em seu trabalho de campo chega a alegar, condensando as percepções que provocariam este debate, que o candomblé estaria perdendo adeptos negros que debandavam para religiões socialmente aceitas, escapando da discriminação, enquanto o branco acabaria por descaracterizar a religião, impondo a ela “sua maneira própria de ser” (1993, p.100).

Este movimento acadêmico permanece tímido durante a primeira década dos anos 2000, quando é publicado o trabalho de Robson Rogério da Cruz (2008). Mais recentemente tem-se observado algumas investidas neste campo, a exemplo do artigo de Vagner Gonçalves da Silva lançado em 2011, *Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais*, e do trabalho de Jocélio Teles dos Santos e Luiz Chateaubriand dos Santos (2013), que analisam o perfil dos pais e mães de santo de Salvador a partir de recortes de escolaridade, gênero e cor da pele.

Uma quantidade mais expressiva de trabalhos acadêmicos, no entanto, dedica-se a estudar a participação de expoentes brancos na representação do candomblé nas artes e nos estudos sociais, principalmente no que tange às produções de Vinicius de Moraes e Baden Powell na música popular (SILVA, 2013; CAMPOS, 2015), às do argentino Hector Bernabó – o Carybé – na pintura e na escultura (CHAVES, 2014; MACIEL, 2014; PIMENTEL, 2014; AMPARO, 2015) e às de autores ao exemplo de Jorge Amado e Nina Rodrigues⁶ na literatura, como os trabalhos de Ferretti (1999), Lima (2004), Araújo (2006; 2009), Castello (2009), Prandi, (2009), Azambuja (2010), Sobrinho e Magalhães (2010), Oliveira (2010), Carvalho (2012) e tantos outros. Mas, dentre estes exemplos, são escassas as discussões sobre as questões étnico-raciais.

Atualmente os diversos movimentos negros brasileiros têm se agitado no sentido de questionar o embranquecimento destes espaços ancestrais e têm trabalhado como uma força motriz no semear de inquietações em torno deste fenômeno. É importante notar, em alguns destes discursos, uma naturalização da correspondência entre o ingresso de brancos no candomblé e a contaminação dos terreiros pelos vícios da branquitude – como se, via de regra, os indivíduos brancos iniciados no candomblé traduzissem obrigatória e inerentemente uma intromissão das práticas colonizadoras e racistas nas redomas religiosas afro-ameríndias. São casos típicos de confundir o fenômeno do *embranquecimento* com a operação da *branquitude*, conceitos que devem permanecer

⁶ Como observa Robson Cruz, “Nina Rodrigues adotou as ideias do racismo científico vigente, aplicando-as à população da Bahia e encontrando no candomblé um traço de evidência ideal que denunciava o estágio evolutivo dos negros baianos. O candomblé seria um ‘animismo fetichista’, a crença possível de uma raça irredutivelmente limitada por sua biologia ao ‘estágio de barbárie’, de acordo com a combinação de autores como Spencer, Darwin, Morgan, Blanc, Lombroso, Ferri e Garofalo”. (2008, p.45). Uma corrente contraposta à de Nina Rodrigues seria compreendida nas contribuições de Roger Bastide, que ao afirmar *Africanus Sum* “franqueia a possibilidade de todos (incluindo ele mesmo) aderirem à crença no candomblé enquanto caminho para uma africanização pessoal. [...] Desta forma, o campo acadêmico interessado na afro-religiosidade oscilou entre essas posições que resultaram na versão de propostas bastidianas na produção mais recente expressada em autores de considerável influência no campo religioso e militante, formando legiões de seguidores, como Juana Elbein dos Santos, Muniz Sodré e, agora, Lorand Matory” (p.185).

distintos – de certa forma relacionados, mas não interdependentes. Veremos que estas percepções são alvo de contestações apresentadas pela literatura por mim estudada, sendo necessário desdobrá-las em fenômenos mais complexos e cujas nuances questionam as adversidades estabelecidas.

Paralelamente, estes temas são assuntos correntes em revistas e discussões online⁷. Estas publicações, embora contribuam de forma extremamente ingênua e tímida para o debate aqui proposto, atentam-se a estes fenômenos vinculando-os a um movimento de aproximação da classe média urbana dos terreiros de umbanda e candomblé.

A partir das discussões florescidas nos campos acadêmicos e midiáticos percebemos a insurgência destes temas como um prisma atravessado por um feixe de luz, refratando inúmeros pontos focais a serem desvendados. Para contribuir com elementos variados e inquietos neste acanhado e necessário debate, então, estruturei o artigo em três eixos seguintes a esta introdução: o primeiro destina-se a compreender o candomblé como uma dinâmica de resistência e estudar o histórico de envolvimento dos brancos com seus cultos, o segundo propõe uma avaliação dos espaços disputados e compartilhados neste debate e o terceiro eixo, por fim, aborda as responsabilidades inerentes a estes processos.

O candomblé como dinâmica de resistência

O candomblé é um sistema multifacetado de perpetuação prática e cotidiana de heranças ancestrais africanas, ameríndias e brasileiras que cultua a natureza e os antepassados e organiza a comunidade religiosa em uma hierarquia baseada no tempo de iniciação. Os terreiros de candomblé não são apenas espaços religiosos, mas representam um microcosmo de múltiplas referências culturais, pois na visão candomblecista a espiritualidade é inseparável das práticas comunitárias. Muito embora, como pontua

⁷ Os artigos mais compartilhados neste aspecto foram publicados pela Geledés (Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>) e pela revista Medium (Disponível em: <https://medium.com/revistaokoto/mas-branco-tem-orix%C3%A1-304cfdeaf234>). Houve também um problemático artigo publicado em 28 de agosto de 2015 pela Revista Marie Claire, intitulado *Umbanda e Candomblé conquistam jovens descolados no Brasil* (Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regrastradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>). O texto não reúne observações que permitam um estudo do fenômeno comprometido com a realidade estrutural destes cultos, não debate as questões raciais ou as tensões identitárias envolvidas neste processo e ainda reúne uma série de considerações racistas feitas pelos entrevistados. Outra reportagem publicada neste contexto foi veiculada pela Istoé em 21 de janeiro de 2016 (Disponível em: https://istoe.com.br/374654_AS+RELIGIOES+AFRO+CONQUISTAM+A+CLASSE+MEDIA/).

Wanderson Flor do Nascimento, haja uma falta de homogeneidade entre os cultos compreendidos nesta vertente religiosa que estabeleça a ausência de referenciais permanentes e gerais (2016, p.155), é imprescindível pontuar que as casas de axé são multiversos vivos em que se conservam e se compartilham formas ancestrais de conhecimento, históricos de lutas e filosofias vivenciais. Desenvolvidas a partir dos calundus (SILVEIRA, 2006) e mantidas em diferentes regiões brasileiras, estas comunidades reivindicam a ancestralidade em diversos povos africanos como bantos e iorubanos e se organizam em Nações, troncos e famílias.

O conjunto de cultos identificados como *candomblé* forma um complexo sistema social, filosófico, intelectual, medicinal, musical, ambiental e religioso de conhecimentos compartilhados em um processo de educação vivencial. Como observa Roberto Conduru, as comunidades de terreiro são amplos microcosmos dos universos culturais africanos “preservados e reestruturados no Brasil, espaços de resistência e atualização cotidiana da vida pretérita na África” (2010, p.195).

A dança, movida pela cadência dos couros, e os cantos, poesia entoada nas línguas africanas, são os meios de invocação das energias cultuadas. Neste processo, o corpo humano é um instrumento sagrado que também deve ser respeitado e cultuado junto às rezas e cânticos. E é importante notar que, nestas tradições, o protagonista é o corpo negro, de ascendência africana, revestido e inseparável de suas simbologias e ontologias. O centro da cosmogonia e da filosofia nestes espaços foi e continua sendo o corpo negro, responsável por resistir às perseguições políticas e religiosas para preservar e adaptar os cultos de suas terras originárias.

Mas é possível, a meu ver, advogar a centralidade do corpo e das referências negras e africanas sem cair no *essencialismo cultural e racial* apontado outrora por Robson Cruz. Nesta visão, segundo o autor, o candomblé seria uma “essência negra, deixando para trás toda a questão sobre o fundamento regionalista tanto brasileiro como africano do candomblé, como se tudo que importasse fosse a diferença racial” (2008, p.161). O risco desta perspectiva, para ele, é que as raças passam a ser enxergadas como sujeitos coletivos com atribuições individuais; e um risco que eu particularmente vejo é que admitir o candomblé como uma essência exclusivamente negra prejudica o reconhecimento das influências indígenas que estes cultos recebem em sua formação, como comprovam algumas coletas de depoimentos orais de Ruth Landes (1974) e os estudos de Emmanuelle Kall (2012). Na dinâmica de segregação promovida historicamente pelo projeto branco e eurocêntrico de uma nação brasileira os corpos

negros e indígenas viram-se forçados a encontrar seus *loci* de resistência e reelaboração cultural, dentre os quais, sem dúvida alguma, destacaram-se os terreiros de candomblé.

Soma-se a este cenário a visão bastidiana sobre a formação candomblecista, segundo a qual o culto é visto como um fragmento da África no Brasil, representando tanto a continuidade como a resistência de um suposto espírito africano e congregando, assim, indivíduos de diferentes origens étnicas, geográficas e financeiras em uma dinâmica cuja centralidade é africana. E a *centralidade*, aqui, deve ser lida em uma perspectiva tri ou tetradimensional, tal como é a cumeeira⁸ dos terreiros, que plantam a força dos deuses em diferentes camadas no centro espacial do culto.

Estas breves considerações permitem observar a religiosidade do candomblé como uma constelação de vivências e conhecimentos ancestrais que priorizam e praticam a sustentabilidade, o respeito mútuo, a cooperação social e uma vida saudável do indivíduo e sua comunidade. Vislumbrar os terreiros de candomblé como espaços de reprodução destas filosofias de vida permite concluir que a colonização por estruturas racistas nestes locais significa uma agressão à sua herança de saberes. A violação destes espaços não é produto exclusivo e inseparável da inserção de corpos brancos em suas práticas: o ataque às estruturas e valores do candomblé é, como veremos, consequência de um fenômeno muito mais amplo – a intromissão da *branquitude*.

Os valores ancestrais compartilhados nos terreiros não corroboram e não dialogam com as discriminações estabelecidas de forma opressora pelas artimanhas da branquitude e do sistema capitalista ocidental, como uma hierarquia social fundamentada na raça e nas condições econômicas ou uma divisão de trabalho herdeira do colonialismo e do escravagismo. Afinal, como postula Homi Bhaba em *O local da cultura*, as grandes narrativas conectivas do capitalismo “não fornecem, em si próprias, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, etc” (1998, p.25).

Mikelle Smith Omari-Tunkara, em um artigo publicado em 2008, observa que o candomblé enfatiza o bem-estar comunitário como um todo, traçando um código identitário que contrasta com a ênfase dada à propriedade privada, ao individualismo e ao consumo no domínio secular dos setores capitalistas europeizados da sociedade. Compartilho, aqui, uma indagação que atija minhas reflexões, deixada em aberto para os leitores: como é possível reivindicar a existência de uma *apropriação* dos espaços

⁸ A cumeeira é o axé plantado sob o chão do espaço de culto dos terreiros que, ligado ao justaposto no teto da construção, serve como ligação umbilical da comunidade com as forças divinas ali cultuadas.

candomblecistas – seja por parte dos indivíduos brancos ou quaisquer outros – se, na cosmovisão ancestral negra, os terreiros não são propriedades, mas constructos comunitários?

É indiscutível a obstinação das casas de candomblé para resistir à opressão do sistema, que por muitos anos permaneceu subjugado aos resquícios da intolerância colonial e do racismo estrutural⁹. Assim, os terreiros adquiriram uma postura estratégica para lutar contra a imposição da violência estatal e das dinâmicas segregacionistas da sociedade, tornando-se verdadeiros oásis de humanidade e cooperação em um deserto de discriminações.

O debate em torno da relação entre o candomblé e a identidade negra tem ocupado vias centrais nas produções sobre o campo religioso, como visto em trabalhos a exemplo de Mattos (1994), Freitas (1995) e Joaquim (2001); mas também nas publicações sobre a construção da militância negra, a exemplo de Santana e Wafer (1990), D’Adesky (2001), Goldman (2003) e Sansone (2004). É observável, neste campo, que raça e cultura parecem ter uma continuidade necessária – e esta é uma característica preponderante nos discursos que acusam o fenômeno do embranquecimento do candomblé como algo a ser combatido com todas as armas à disposição de Ogum, o deus da guerra e das ferramentas. Neste sentido, como alguns observam, o candomblé se converteria em um modo de viver exclusivo do negro. Mas estas versões racializadas do candomblé, como a defendida em outros momentos por Nina Rodrigues (2006), têm encontrado obstáculos em termos de credibilidade (Maggie, 2005; 2001; Cruz, 2008).

Um outro aspecto importante deve ser debatido ao observar as consequências da constituição de um *sujeito negro* por meio do amálgama entre raça e cultura, instrumentalizado pelo candomblé. Quem contribui de forma exemplar para esta reflexão é Robson Rogério Cruz em sua tese apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2008, intitulada *Branco não tem santo: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*.

⁹ Ao me referir a um racismo estrutural faço coro a algumas considerações de Eduardo Bonilla-Silva (1997), muito embora reconheça as fragilidades de sua tese. Ao abordar o conceito de racismo estrutural deste autor acrescento as contribuições de sua crítica voraz, Mara Loveman (1999), e de Rogers Brubaker (2003), também com ressalvas. Trata-se, aqui, de um conceito que traduz a noção de um sistema complexo em que categorias raciais são condenadas à inferioridade simbólica. Assim, o racismo não pode ser compreendido como algo externo à fundação da estrutura do sistema social ou como um fenômeno individualizado, estático ou irracional. Em seu estudo, como postula Brubaker, é mais produtivo “focar em categorias práticas, idiomas culturais, esquemas cognitivos, senso comum, fontes e rotinas organizacionais, quadros discursivos, formas institucionalizadas e projetos políticos” (2003, p.186).

O autor pontua que, se na política e na academia a junção de raça e cultura sob a chancela da religiosidade demonstrou ser um campo de batalha, na imaginação de vários autores ficcionais “ela se converte em uma espécie de reflexo do próprio imaginário brasileiro, e a tendência à naturalização destes pressupostos parece vigorar com maior intensidade” (p.185).

Como postula Roger Bastide, “examinando o mundo dos candomblés unicamente por intermédio dos candomblés, corre-se, com efeito, o risco de deixar escapar o que é para nós essencial: a estrutura da civilização africana” (BASTIDE 2001, p.70). Como acrescenta Robson Cruz (2008), essa estrutura, onde a instituição religiosa constituiria a cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás, pode ser encarada em termos de civilização e metafísica africanas – ideia que extrapola e vai além dos horizontes oferecidos por paradigmas de categorias raciais ou de cor da pele.

Os brancos do candomblé e o candomblé dos brancos

Faz-se necessário, neste momento da reflexão, pontuar que a intromissão de corpos brancos no candomblé não significa, diretamente, a intromissão da branquitude. Muito embora os corpos brancos estejam sujeitos a constantes incentivos e pressões para perpetuar relações viciadas do contexto histórico e racial brasileiro, a branquitude é um fenômeno que transcende a cor da pele de quem a instrumentaliza e opera com mecanismos variados de comportamento, discurso, filosofia e prática.

Ao confundir estas noções corre-se o risco de cair na armadilha anunciada por Robson Cruz (2008), que observa e condena a postura incoerente e execrável de desqualificar indivíduos brancos como possíveis receptores e detentores de *axé/ngunzu/moyó*, a força vital do candomblé. Corre-se o risco de pretender definir por meio de parâmetros estéticos e cromáticos quem pode e quem não pode ser iniciado ou consagrado sacerdote em um terreiro.

Este movimento despontou, como visto nos próprios textos de Roger Bastide, em suposições de que a desagregação do culto entre os negros seria um fenômeno diretamente relacionado à intrusão dos brancos nestes espaços (CRUZ, 2008, p.61) quando, na verdade, o desmantelamento e os ataques às tradições religiosas afro-ameríndias são processos históricos e institucionais muito mais profundos que diferenças étnico-raciais operadoras de uma suposta apropriação dos terreiros por fiéis não-negros.

Tendo a acreditar que não geraria reflexões interessantes a este debate voltar a atenção para as razões pelas quais os indivíduos brancos decidem se iniciar no candomblé. Mais frutífero que isto, como já disse, é estudar o que fazem e como se comportam os brancos aos se iniciarem nestas religiões. A decisão de se aproximar de um terreiro envolve uma miríade de questões subjetivas e incomensuráveis, e creio não competir à academia científica refletir sobre a validade de um branco que adentra uma festa de candomblé e bola no santo¹⁰.

Isto posto, compreende-se que aos esforços deste trabalho torna-se mais interessante estudar não o *porquê*, mas *como* os brancos se inserem nos espaços religiosos de resistência ancestral afro-ameríndia¹¹. Trata-se, portanto, de analisar as questões que orbitam a colonização das casas de axé pela branquitude enquanto fenômeno complexo, e as tensões decorrentes da presença de corpos e privilégios brancos em meio às insígnias e representações culturais africanas. Afinal, como pontua brilhantemente Bhaba ao discutir *O local da cultura*, os termos do embate cultural são produzidos performaticamente e “a articulação social da diferença é uma negociação complexa e em andamento” (1998, p.21).

Algo imprescindível a esta análise é observar como o candomblé é tratado pelas manifestações artísticas concebidas por brancos, uma vez que a produção cultural foi um marco importante na relação entre o embranquecimento e a branquitude no candomblé.

A primeira geração de artistas brancos que se inseriu nos terreiros teve alguns pontos comuns em sua trajetória: foram consagrados Ogans¹² das casas de candomblé e, devido ao seu prestígio social, foram incumbidos de apresentar os cultos afro-ameríndios brasileiros como referências dignas da atenção das elites sociais, econômicas e culturais do país durante os anos 1950 e 1960, tidos por Roberto Conduru como os “Anos de Ouro do candomblé” (2010, p.184).

¹⁰ *Bolar no santo* é o termo utilizado para identificar as primeiras manifestações da deidade – *orixá, nkisi* ou *vodun* – na individualidade da pessoa a ser iniciada. É o fenômeno físico-corporal-sensorial que confere o acesso mediúnicos ao culto.

¹¹ E neste ponto retorno à indagação feita por meu colega na Jornada de Estudos Negros citada no início deste texto. Também creio ser mais interessante, na dinâmica inversa, não estudar *por qual motivo* os negros se aproximam dos cultos pentecostais e neopentecostais e questionar suas escolhas filosófico-religiosas, mas sim analisar *como* eles se comportam, ocupando estes espaços, em relação às suas identidades e heranças ancestrais.

¹² *Ogan* é o cargo dado a iniciados do sexo masculino que não entram em transe, desempenhando funções como o manejo dos atabaques e outros instrumentos ritualísticos, o canto, o corte dos animais sacralizados e outros papéis diplomáticos de representação de suas comunidades religiosas.

Assim como Mãe Aninha na década de 1930 utilizou a presença de políticos em seu culto para reivindicar e conquistar direitos para sua comunidade¹³, as lideranças do *Opó Afonjá* nas décadas de 1950 e 1960 souberam aproveitar a passagem de membros da elite branca por seus portões. Estes movimentos estratégicos desempenhados pelas matriarcas me fazem lembrar do ditado iorubano transcrito por Pierre Verger (1981): “Exu matou o pássaro ontem com a pedra que lançou hoje”. Assim como o orixá das artimanhas inverte o sentido dos fatos em seu favor, as líderes destes cultos receberam artistas, políticos e membros da elite branca em seu culto como forma de impor suas comunidades e objetivos frente à sociedade hegemônica.

Desta forma, Vinicius de Moraes e Carybé, por exemplo, viriam a iniciar-se na religião de matriz africana cumprindo todos os ritos necessários para sua confirmação enquanto detentores de cargos nestes terreiros. Ambos os artistas, assim como Jorge Amado, foram oficializados como Obás de Xangô do *Opó Afonjá*, títulos de conselheiros da corte decisória interna do terreiro que inferem um papel diplomático e simbólico aos que recebem sua honraria.

Ao nomear membros da elite branca política, intelectual, econômica e artística como detentores destes cargos estratégicos garantiu-se uma inédita representatividade ao culto que, historicamente, é perseguido e atirado à periferia dos direitos civis no Brasil. Não é surpreendente, portanto, que Vinicius de Moraes, Carybé e Jorge Amado passassem a utilizar seu alcance e seu arcabouço sociocultural em favor da celebração do candomblé enquanto culto a ser respeitado, valorizado e disseminado através de sua arte. A vivência nestes espaços religiosos foi, portanto, de extremo significado para o fornecimento de novas referências musicais, míticas e simbólicas na obra dos artistas que adentram seus cultos secretos. Não por acaso o candomblé passa a ganhar espaço de maior visibilidade nas obras destes autores, que publicam e expõem seus trabalhos em salas de arte e circuitos nacionais e internacionais.

Um problema que orbita estas considerações é a possibilidade de *folclorização* das tradições afro-ameríndias brasileiras, operada por mãos brancas. A folclorização do culto passa a ser uma denúncia da operação da branquitude neste contexto, e esta é uma

¹³ Foi Mãe Aninha, matriarca do *Ilê Axé Opó Afonjá* em Salvador, quem viajou ao Rio de Janeiro e graças à sua proximidade com Oswaldo Aranha, que frequentava sua casa, conseguiu uma audiência com Getúlio Vargas. Nesta ocasião a zeladora obteve do Chefe do Governo o comprometimento com a promulgação do Decreto-Lei 1.202/1939, que garantiria o livre exercício dos cultos de matriz africana no país. Quem relata este episódio é a atual dirigente do *Opó Afonjá*, Mãe Stella de Oxóssi, em seu livro *Meu Tempo é Agora* (Santos, 1993).

crítica válida aos trabalhos dos primeiros artistas brancos que adentraram os terreiros de candomblé, a exemplo da geração de Vinicius de Moraes.

Muito embora exista a convicção de que as contribuições dos *Afro-Sambas*¹⁴ (FORMA, 1966) permitiram a divulgação das referências do candomblé enquanto fontes artísticas válidas e reconhecidas, há de se observar que um de seus autores, Vinicius de Moraes – o soi-disant *branco mais preto do Brasil* – também operou, através de suas composições e discursos, uma folclorização dos símbolos afro-religiosos. Isto demonstra que os indivíduos brancos podem, ao mesmo tempo, promover positivamente as referências afro-ameríndias brasileiras e também servir de canal por meio do qual a branquitude, enquanto fenômeno perpetuador de estruturas segregacionistas, opera habilidosamente.

É o exemplo clássico do *Canto de Ossanha*, que envolve a figura da divindade das folhas com um exacerbado misticismo, ocultando a materialidade e a historicidade de seus significados. Como pontua brilhantemente Ilka Leite (1999), a folclorização opera por meio da “estereotipia, desqualificação e exotismo como uma eficiente manobra capaz de tirar de cena, de fazer desaparecer os sujeitos históricos de carne e osso” (p.126). E é a folclorização proporcionada por artistas brancos, e não apenas a entrada de seus corpos nos terreiros, que atua como invólucro da branquitude.

O compartilhamento dos espaços dos terreiros por artistas brancos prossegue seguindo uma lógica relacional¹⁵: é o próprio Vinicius de Moraes que, alguns anos após sua parceria com Baden Powell, apresenta Mãe Menininha do Gantois à sua amiga e intérprete Maria Bethânia. E é no terreiro do Gantois em Salvador que, anos depois, Bethânia, seu irmão Caetano Veloso e sua amiga Gal Costa iniciaram-se para os orixás Iansã, Oxóssi e Obaluaê, respectivamente. Os três músicos tornar-se-iam célebres no contexto nacional e internacional por suas composições que, atentas às diversas fontes culturais brasileiras, promoveriam releituras da fusão entre a Música Popular Brasileira e algumas referências afro-religiosas.

A relação entre a classe artística branca e os terreiros da Bahia pode ser vista, então, como uma cabeça de duas faces: se, por um lado, contribui para a difusão das

¹⁴ Os Afro-Sambas também foram de autoria de Baden Powell, músico carioca nascido em 1937 cuja produção desponta a partir de 1950. Expoente do choro, bossa-nova, jazz, samba e MPB, aproximou-se do culto candomblecista graças a sua parceria com Vinicius de Moraes. Ao final de sua vida, no entanto, recusou qualquer forma de religiosidade afro-brasileira e declarou-se crente em Jesus Cristo.

¹⁵ O próprio Vinicius conheceu o terreiro do *Opó Afonjá* de Salvador por intermédio de Jorge Amado, que também lhe apresentou Carybé, desenhista e escultor argentino.

referências afro-ameríndias no establishment cultural, por outro lado corre o risco de operar a folclorização de seus símbolos. Mas os artistas aqui citados, apesar de ganharem prestígio em seus terreiros e na cena cultural, não chegaram a assumir o posto de sacerdócio nos candomblés que integraram.

É fortuito, agora, dissertar brevemente sobre os pais e mães de santo de pele branca que foram consagrados na trajetória do candomblé, como aporte historiográfico para as reflexões que me proponho a fazer neste trabalho¹⁶.

Um ponto de partida para estudar os sacerdotes brancos do candomblé remonta ao saudoso Pai Agenor Miranda Rocha, nascido em Luanda e filho de portugueses. Em Salvador, foi iniciado para Oxalá ainda em 1912 por Mãe Aninha, matriarca do *Opó Afonjá*, após ser acometido por uma grave doença na infância. Tornou-se um grande estudioso das religiões brasileiras e um respeitado oráculo entre as lideranças de axé.

Outro ponto emblemático desta trajetória é o caso de Giselle Cossard, antropóloga e adida cultural, filha de franceses e nascida no Marrocos, em 1923. No início da década de 1960, quando conhecia as tradições do Rio de Janeiro junto a seu marido, iniciou-se no culto pela navalha de Joãozinho da Gomeia, tornando-se Omindarewa, filha de Iemanjá. Consagrou-se sacerdotisa e fundou o *Ile Axé Atara Magba*, em Duque de Caxias. Em 1960 também se iniciou o grande Tat'etu João Deloya, em São Miguel, e Èsú Akerekoro, Bàbá Gilberto de Èsú, que recebeu o título de *Asogba* do Omolu de Azoani Bissã, no Rio de Janeiro, e tornou-se conhecido por organizar conferências iorubas internacionais. A esta mesma geração pertence, iniciado em 1963, o Tat'etu Sajemi, filho de mãe portuguesa e pai sírio, raspado por Mam'etu Kisinabê da raiz Tumba Junsara. Sajemi fundou o terreiro *Inzo Lemba Bojinã Junsá*, também na capital carioca.

A geração seguinte de sacerdotes brancos se iniciou na década de 1970, com expoentes a exemplo de Mãe Elzira de Oxalá, que desde a década de 1940 trabalhava na linha de Umbanda, mas se tornou Iyá Kajaidé após ser iniciada em 1971 por Ruy de Oxalá no Rio de Janeiro, onde montou sua casa; e de Tat'etu Anjolesi, iniciado em 1972 no Axé da Gomeia. Contemporaneamente, em São Paulo, iniciou-se na tradição Angola o Tata Cajalacy, raspado por Oiá Icê da raiz Manadeuí. Em 1981, Cajalacy fundou seu terreiro *Ilê N'Zambi*, em Caraguatatuba, no litoral norte paulista. Também na década de 1970

¹⁶ Esta etapa da pesquisa utilizou os registros que constam na biografia dos sítios virtuais destes sacerdotes, bem como o arquivo de entrevistas brilhantemente compilado pelo Grupo de Estudos BráulioGoffman, reunido no canal do *Youtube* do Ogan Jaçanã Gonçalves, disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCtZmoJhP3FwO6fiLkkFbccw>>.

iniciaram-se Tat’etu Emiginã, pelas mãos de Isaura de Kafunge, filha do saudoso Rufino do Beiru, e Tat’etu Diangirê, descendente do tradicional terreiro Viva Deus em Salvador. Em 1979, iniciou-se o Tata Nkasumbiré, pelas mãos de Nganga Kandemina Kusuá em Nazaré – Bahia, posteriormente tomando obrigação na raiz Tumba Junsara com Lourinho de Ciríaco, filho carnal de Iyá Nanguê.

Uma outra geração se apresentou na década de 1980, com o exemplo de Tat’etu Otuajô, iniciado por Otomiobá, da raiz de Cruz das Almas, na cidade do Rio de Janeiro em 1984. José Beniste, renomado escritor e estudioso dos cultos afro-ameríndios brasileiros, embora não tenha recebido o título de sacerdote, também merece ser citado por sua brilhante colaboração à manutenção dos cultos no país. O Ogan foi iniciado em 1984, no *Ilê Axé Opó Afonjá*, por Mãe Cantu de Ayrá.

Feita esta resumida listagem, torna-se importante ressaltar que o ingresso de brancos no candomblé: **1)** não é um fenômeno recente, mas remonta aos primórdios da organização do culto¹⁷; **2)** ocorre nas mais variadas raízes e famílias religiosas; e **3)** por si só não traz problemas fundamentais à preservação do culto, inclusive proporciona figuras comprometidas com a perpetuação destas tradições. O que traz complicações para as religiosidades e espaços afro-ameríndios brasileiros é, portanto, a atuação de indivíduos – de pele branca ou negra – que fecham seus olhos para suas responsabilidades ao adentrarem os terreiros; indivíduos que, ao se iniciarem, trabalham em favor da colonização destes espaços com pressupostos segregacionistas e alienados em favor da branquitude.

As tensões decorrentes do embranquecimento do candomblé suscitam a partir de posturas que negam o antagonismo entre a branquitude e os valores religiosos afro-ameríndios. Esta conclusão nos leva de volta à necessidade de investigar *como* – e não *por quais razões* – os brancos se inserem nos terreiros.

Muniz Sodré, em *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil* (1983) e *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira* (1988), critica como engodo a noção de que existe, no Brasil, uma democracia racial. Sodré denuncia a suposição de um convívio democrático entre as categorias raciais como uma forma hipócrita de renegar as diferenciações operantes na sociedade. Na avaliação do autor,

¹⁷ Como observa Renato da Silveira em *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição dos primeiros terreiros de Keto* (2006), indivíduos de pele branca fizeram-se presentes desde os primeiros movimentos compreendidos na formação dos calundus, complexos religiosos que, com o passar do tempo, transmutar-se-iam na organização religiosa conhecida como o candomblé.

acreditar neste mito moderno é canonizar unicamente a versão de um Brasil branqueado e europeizado, impondo este modelo como uma verdade e condenando as demais vozes e identidades constituintes destes espaços ao silêncio. Daí retira-se, atualmente, a necessidade de reconhecer e demarcar o protagonismo das vozes e identidades negras nos espaços que serviram para sua resistência, como apontam obras como as de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) e de Djamila Ribeiro (2017).

As teses de superioridade do homem branco fundamentaram discursos pseudocientíficos e justificaram políticas institucionais de branqueamento da população brasileira (KOIFMAN, 2012; RENK, 2014). Estes movimentos integram uma complexa e difusa estrutura em que o racismo se dissipa na formação da realidade social e econômica e embora não sejam todos os indivíduos brancos responsáveis por estes processos eles são, em sua totalidade, beneficiários desta realidade que lhes oferece privilégios.

Assim, ao passo em que as identidades brancas sobrepõem-se às demais e são historicamente consagradas como detentoras de benesses no convívio civilizacional, as identidades negras são marginalizadas das mais diversas formas. E os calundus, quilombos e terreiros passam a ser, neste amplo contexto, sítios em que as identidades não-brancas resistem e perpetuam seus valores. Aí jaz uma conclusão importante para o debate em que nos encontramos: os deuses, entidades, símbolos, assentamentos, insígnias e todos os tipos de paramentas culturais que orbitam os cultos afro-ameríndios brasileiros só conseguiram resistir às políticas e estruturas segregacionistas de nossa história graças ao trabalho incansável destas comunidades.

Destas reflexões surge a noção indispensável de racismo religioso (OLIVEIRA, 2017), pois se o pensamento e a prática racistas fundamentaram perseguições e segregações no campo social, geográfico, econômico e político, também engendraram manifestações no campo da religiosidade. Neste processo histórico algumas referências de culturas cristãs intrometeram-se nas dinâmicas religiosas afro-ameríndias – é o exemplo fulcral da demonização de Exu (BIANCHETTI, 2011).

Mas quais são os problemas, do ponto de vista identitário, em embranquecer símbolos religiosos afro-ameríndios? E a resposta a esta pergunta, mais uma vez, suscita mais indagações do que fornece certezas. Um exemplo desta problemática é a imagem brasileira mais popular de Iemanjá, deidade africana que se origina dos *Egbade* Abeokutá (VERGER, 1995) e que se torna retratada como uma santa católica, de pele branca e longos cabelos lisos. Não me proporei a analisar as questões estratégicas ou a validade

dos sincretismos, que durante muito tempo serviram como modo de sobrevivência para a cosmologia afro-ameríndia religiosa (VALENTE, 1976; AZEVEDO, 1995; VERGER, 1997; AZEVEDO, 2001; POLI, 2011), mas atenho-me a interpretar esta apropriação de uma figura originalmente africana por uma estética europeia como um problema identitário a ser dissecado.

Embranquecer a poderosa divindade que vive nas águas doces e salgadas, assim como vestir um *orixá/nkisi/vodun* com roupas e paramentas ocidentalizados ou construir terreiros usando linguagens arquitetônicas não-africanas são práticas que podem ser vistas como formas de descaracterização dos elementos fundadores do culto e, portanto, dos próprios espaços e práticas religiosas afro-ameríndias. Para prosseguir com esta dimensão do debate confesso carecer de contribuições acadêmicas que aprofundem estas análises com referências históricas e etnográficas.

Os espaços

É um substrato interessante para o debate em torno da branquitude no candomblé observar, no cotidiano dos terreiros, a divisão de trabalho realizada entre os filhos de santo. Esta constatação vem da compreensão de que a organização da comunidade na roça é permeável às estruturas de funcionamento da sociedade que a circunda. Terreiros, por mais que sejam locais de resistência, não estão imunes à reprodução de fenômenos e comportamentos racistas perpetuados Brasil afora.

A divisão de trabalho entre os filhos e cargos de um terreiro pode, neste sentido, servir de reflexo para as desigualdades que assolam a história de um país em que se viu ser destruído, desde sua origem, o mito da democracia racial. A convivência de corpos negros e brancos é historicamente marcada por uma segregação nem um pouco pacífica ou democrática e, nos terreiros, estes moldes devem ser combatidos a todo custo.

As atividades de um terreiro envolvem a parte ritual, que deve ser mantida em segredo; mas também englobam funções que, na sociedade capitalista contemporânea, são lidas sob um status marginalizado graças à perpetuação da divisão racial do trabalho¹⁸, tais como a lavanderia, a limpeza dos espaços físicos, o cuidado dos animais da roça, a jardinagem, a cozinha, a arrumação, etc. Investigar de que forma essas tarefas são

¹⁸ Estudos interessantes sobre as dinâmicas de perpetuação da divisão racial do trabalho no Brasil, como os de Rafael Osório (2008) e Tereza Martins (2014), complementam uma leitura robusta sobre o tema.

divididas nos terreiros entre negros e brancos pode ser um elemento importante para o debate que venho esmiuçar neste artigo.

É fortuito, então, propor um exercício de análise: observar, no cotidiano dos trabalhos de um terreiro, *onde* se encontram os corpos negros e *onde* se encontram os corpos brancos, estabelecendo uma metodologia básica. Torna-se imprescindível analisar estas questões a partir da divisão hierárquica dos terreiros, ou seja, dividir sua comunidade nos graus de hierarquia – não iniciados (*abian/ndumbi*), filhos de santo (*iaôs, azenza, vodunsi*), *ogans/kambonos, ekedjis/makotas, egbomis/kotas*, etc – e observar, dentro de cada categoria, como se divide o trabalho entre negros e brancos. Assim, poder-se-ia indagar se os filhos de santo de pele negra desempenham funções braçais enquanto os de pele branca assumem tarefas mais brandas; ou se, entre os cargos, são as negras que permanecem na cozinha e servem a comunidade e as brancas se resguardam de funções que, na sociedade externa ao terreiro, correspondem a status sociais marginalizados.

A tradição religiosa afro-ameríndia não imputa diferentes status para as funções de manutenção dos terreiros. No pensamento candomblecista, por excelência, não existe desonra alguma em lavar os banheiros ou limpar galinhas. A valoração destas funções como indesejáveis ou evitáveis vem do pensamento externo à tradição afro-ameríndia brasileira; vem, indubitavelmente, de uma sociedade capitalista e racista que definiu estes trabalhos como inferiores na dinâmica social. Esta prática advém de uma tradição escravagista que, mesmo após a abolição, instituiu os trabalhadores do setor de serviços como os que possuem menor remuneração e menor prestígio social – dos quais a maioria é, até os dias atuais, negra e periférica.

O encargo negativo dado a funções de manutenção de um terreiro pode ser, neste sentido, um indicativo importante da colonização das casas de axé pelas lógicas e estruturas discriminatórias, segregacionistas e racistas da branquitude. Ele significa, na minha leitura, uma forma regenerada do pensamento fundante da divisão racial do trabalho e suas vertentes no Brasil contemporâneo.

Estes exercícios de observação podem, se aliados a metodologias científicas como abordagens etnográficas, estudos de caso, observações participantes e *surveys*, produzir novas conclusões importantes para o debate sobre a branquitude no candomblé. Com o devido aporte teórico e metodológico permitirão, assim, trazer novas dimensões provocativas em torno do fenômeno de embranquecimento das religiões afro-ameríndias brasileiras.

As responsabilidades

Sendo o terreiro de candomblé um espaço de acolhimento que remodela estruturas e desconstrói preconceitos¹⁹, há de se entender que brancos de todos os estratos sociais e origens poderão adentrar os seus portões guardados por Exu, o grande sentinela e mensageiro. Mas, ao se inserirem nestes espaços, os corpos brancos, revestidos dos privilégios que lhe concede uma realidade racista estrutural e institucional, devem ter pleno conhecimento de algumas questões. Muito embora eu argumente que o ingresso de corpos brancos não é sinônimo do ingresso da branquitude, estes indivíduos devem, dada à estrutura social brasileira, assumir algumas responsabilidades.

A primeira delas é, independente de perspectivas essencialistas de *raça-cultura-religiosidade*, ter consciência de que estes espaços de resistência se construíram pela discriminação sofrida por negros e cujas forças opressoras se traduzem no complexo fenômeno da branquitude. Assim, tem-se uma base para compreender que o terreiro não pode dar espaço à reprodução dessas opressões²⁰ e que o indivíduo branco não pode ser mais um veículo por meio do qual opera a transferência dos vícios segregacionistas externos para dinâmicas internas daquela comunidade.

A segunda responsabilidade neste processo é reconhecer que a sociedade em que vivemos nos molda, desde nossos primeiros momentos de aprendizado, a perpetuar as dinâmicas racistas de seu funcionamento. Desempenham este papel a mídia, a divisão do trabalho, a constituição espacial dos centros urbanos, os discursos conservadores e a própria estrutura social. Criado este entendimento, o branco que se propõe a percorrer os caminhos afro-ameríndios-religiosos deve constantemente avaliar suas posturas e as de seus pares, buscando combater e corrigir comportamentos que trazem para dentro da roça os vícios discriminatórios do sistema que na sociedade lhe garante privilégios, ou seja, da branquitude.

Outra responsabilidade basilar neste sentido é perceber que, enquanto indivíduo branco, *pertencer ao candomblé não enegrece sua identidade*. Ficam, aqui, abertos os

¹⁹A vivência compartilhada em um terreiro de candomblé produz um espaço de desenvolvimento da consciência ambiental, política, social e comportamental. Lúcio da Conceição (2006, p.14) observa em uma pesquisa de campo que os iniciados no candomblé elaboram vínculos com seus terreiros ao passo em que vão desfazendo estereótipos negativos que possuíam, sendo as relações cotidianas no espaço religioso a dinâmica responsável por mudanças comportamentais positivas e por uma maior capacidade de resolução de conflitos.

²⁰ Como atestam muitos sacerdotes e iniciados no candomblé durante os depoimentos recolhidos por Robson Cruz (2008).

questionamentos trazidos por Cruz (2008) sobre as diferenças entre *enegrecer-se* e *africanizar-se*. Independente deste debate, a vivência em um terreiro, por mais que seja diversa em experiências, não faz do indivíduo branco menos branco – ou seja, não reduz os privilégios que seu corpo possui na dinâmica social. O corpo branco permanece confortavelmente vestido com os privilégios que lhe são concedidos. Em meu entendimento, iniciar-se no culto, vestir seus fios de conta e manifestar seus santos não *enegrece* a pessoa branca pois o enegrecimento transcende a espiritualidade. Em tempo: uma pessoa de pele clara, usando sua roupa branca e suas insígnias na rua, não sofrerá uma parcela sequer dos ataques e ofensivas aos quais uma pessoa de pele escura estará exposta ao portar-se da mesma forma²¹.

Mais uma vez invoco as contribuições de Robson Cruz (2008). Ao analisar a obra de Bastide, ele percebe que o sociólogo francês reconhece o candomblé como fenômeno cultural onde todos podem participar “africanizando-se”, corroborando a ideia defendida em *O Candomblé da Bahia* (1958) de que o ingresso no candomblé representa o ingresso em uma “civilização africana”. Como Cruz (2008) coloca na epígrafe emblemática de sua tese: “*Africanus sum*” – e não “*Nigrus sum*”. É possível africanizar-se, mas não se enegrecer, sendo um indivíduo de pele branca que ingressa no candomblé.

Há de se pontuar que uma outra responsabilidade cara aos indivíduos brancos que adentram os terreiros de candomblé é reconhecer que aqueles espaços são onde os não-brancos podem resistir às opressões sociais e se libertar das correntes expostas pelo sistema discriminatório. O terreiro é o local onde os negros podem, sem embargos, colocar-se de maneira livre, construindo e reconstruindo laços afetivos, estabelecendo elos importantes com suas ancestralidades. E, portanto, mesmo que embranquecido, este espaço permanece tendo como função lapidar o enfrentamento às violências decorrentes do racismo em suas mais variadas manifestações.

²¹ Como pontua Danielle Sanchez, a Makota Roxi Mutaledi de meu terreiro *Nzo Jimonadiá NZambi*, em Águas Lindas de Goiás, “O candomblé e a umbanda se transformam em religiões socialmente aceitas para os não negros. [...] É importante ressaltar que ser ‘branco de alma negra’ ou um ‘ser enegrecido’ não te colocará em situações de risco eminente por professar sua fé, afinal de contas, tais características estão apenas internalizadas e, mesmo que sejam verbalizadas, a cor de sua pele não transmite ‘insegurança’” (Disponível em: <http://coletivoyaa.blogspot.com/2017/11/ser-de-candomble-nao-te-faz-negro.html>).

Considerações finais

Minhas intenções ao escrever este artigo não foram, como já coloquei, esgotar as fontes e desdobramentos deste debate. As motivações que me moveram a estas reflexões estão ligadas a uma vontade de contribuir com perspectivas diversas e inquietantes para que, na academia científica, os pesquisadores possam centralizar cada vez mais as discussões em torno do embranquecimento e da branquitude nas religiões e espaços afro-ameríndios brasileiros. Por estes motivos parece-me cabível compreender que estes são fenômenos distintos, com muitas tangências; mas que não são, obrigatoriamente, intrínsecos.

O embranquecimento dos cultos afro-ameríndios pode trazer opções estratégicas para a resistência destas comunidades e não oferecer risco à violação dos valores e saberes ancestrais, se acompanhado de esforços que combatam a perpetuação de dinâmicas racistas. A intromissão da branquitude nestes espaços, por outro lado, deve ser um fenômeno admitido como evitável e incoerente.

Faço questão de pontuar as responsabilidades dos indivíduos brancos nestes paradigmas pois, cegos a elas, tornam-se alienados e incrédulos nas dimensões segregacionistas que seus comportamentos podem gerar. Assim, o branco que adentra o terreiro deve evitar seguir um *complexo de Poliana* segundo o qual “tudo está bem, tudo vai ficar bem, não preciso me posicionar”. É necessário, para a sobrevivência do culto, posicionar-se na luta contra a invasão das casas de axé pelas estruturas e comportamentos viciosos e segregacionistas da branquitude.

Caso os elementos que trago para este debate sejam ignorados por aqueles que nele se inserem há um risco de que, se cada um pretende para sua categoria racial a hegemonia no candomblé, acabará havendo um candomblé só para brancos e outro candomblé só para negros. E, como me disse certa vez em uma conversa de orientação um Tata Nkisi²² e pesquisador do candomblé, o pensamento herdado das ancestralidades africanas não compreende as questões sociais e ontológicas a partir de um binarismo ou de uma dicotomia estético-cromática. Reduzir as tensões sociais a esta dicotomia *preto/branco* é uma característica da vivência ocidental capitalista moderna e pós-moderna (OMARI-TUNKARA, 2008).

²² Título de autoridade nos candomblés de origem Angola-Congo.

Muitas lacunas inerentes às reflexões que desenvolvi ficam em aberto, tais como feridas incômodas e expostas. É o exemplo da necessidade de discutir, futuramente, os entrelaces das questões de gênero com as problemáticas e fenômenos que aqui abordei. Uma outra ramificação ainda pouco explorada deste debate é, sem dúvida, a operação dos sincretismos e demais questões que orbitam a constituição dos cultos de Umbanda na contemporaneidade ou, ainda, a comercialização das práticas religiosas diante dos contextos urbanos. Mas estes tópicos, por serem dotados de naturezas complexas, merecem momentos exclusivos para sua discussão. Creio, assim, cumprir com meu papel de sinalizar elementos para o debate em torno dos brancos e da branquitude no candomblé sem ignorar ou esgotar outros temas que deles surgem.

Enfim, o que está em jogo é saber com qual candomblé se opera. Se, de um lado, é aquele fundamentado por suas regras de hierarquia, mas que funcionam pela admissão da similaridade identitária entre os elementos que compõem a cadeia de comando ou se, por outro lado, é aquele fundamentado por regras onde se **reforça a diferença entre os componentes**, conduzindo eventualmente a uma deslegitimação ou mesmo exclusão de elementos supostamente menos autorizados por estas regras (em outras palavras, os brancos). Parafraseando Anthony Appiah, [...] nota-se que esta segunda opinião está em muito má companhia (CRUZ, 2008, p.190, grifo meu).

Ainda é *Tempo* de analisar estes fenômenos e promover seus debates sem reduzir as práticas e espaços do candomblé a meras questões de dicotomias cromáticas, mas sempre atentando para a dinâmica de opressões racializadas que podem permear estas vivências, advogando ambientes religiosos múltiplos, diversos, cooperativos, criativos, autoconscientes e multidimensionais, tais como se apresentam a encruzilhada de Exu ou a gira em que dançam e festejam os nossos deuses.

Referências bibliográficas

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. “A cor do axé - negros e brancos no candomblé de São Paulo”. *Estudos Afro-Asiáticos*. N. 25. p.99-124. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 1993.

AMPARO, Rita. “Os desenhos de Carybé e a sua trajetória através da obra ‘As Sete Portas da Bahia’”. *XI Seminário da Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade*. Feira de Santana: UFES, 2015. Disponível em: <http://www2.uefs.br:8081/msdesenho/xiseminarioppgdc2015/artigos/SD012_os_desenhos_de%20carybe_.pdf>.

ARAÚJO, Felipe Neis. “As obras de Jorge Amado como fontes para o estudo da perseguição às religiões afro-brasileiras”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Vol.1, N.3, 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/as_obras_de_jorge_amado.pdf>.

AZAMBUJA, Márcio Passos de. *Uma visada sobre a presença dos Orixás em João do Rio, Mário de Andrade e Jorge Amado*. Monografia de Graduação apresentada ao Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2010. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/29193/000775745.pdf>>.

AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil: história e teologia*. São Paulo: Santuário, 2001.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

BHABA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. *Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2011.

BONILLA-SILVA, Eduardo. “Rethinking racism: toward a structural interpretation”. *American Sociological Review*, N.62, Vol.3, p.465-480, 1997.

BRUBAKER, Rogers. “Ethnicity without Groups”. *Archives Européennes de Sociologie*, N.43, Vol.2, pp.163-189, 2002.

CAMPOS, Miller Augusto de Souza. *Os Afro-Sambas de Vinícius de Moraes e Baden Powell – modernismo nacionalista na música popular brasileira (década de 1960)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei: UFSJ, 2015.

CARDOSO, Lourenço. *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil*. Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Coimbra. Coimbra: 1998. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/773/77315079028/>>.

_____. “O Branco-Objeto: O movimento negro situando a branquitude”. *Instrumento*, vol. 13, n. 1, jan./jun., 2011. Disponível em: <<https://instrumento.ufjf.emnuvens.com.br/revistainstrumento/article/view/1176/954>>.

_____. *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2017.

CARVALHO, Leonardo Dallacqua. “Entrelaçando história e literatura: uma análise da repressão ao candomblé através da obra Jubiabá de Jorge Amado na década de 1930”. *REVISTA CANTAREIRA* - Edição 17, Jul.-Dez., 2012. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e17a4.pdf>>.

CASTELLO, José. *Caderno de leituras – O universo de Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHAVES, Marcelo Mendes. “Carybé, o ilustrador”. *Revista USP*, n.103, 2014. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/cienciaemrevista/2015/06/26/novos-artigos-caribe-o-ilustrador/>>.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. *A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia/UNEB. Salvador, 2006.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180902>>.

CRUZ, Robson Rogério. “BRANCO NÃO TEM SANTO”: *Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp050833.pdf>>.

D’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FERRETTI, Sérgio. “Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras”. *Cad. Pesq.*, São Luís, v. 10, n. 1, jan/jun. 1999.

_____. “Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás”. *Gaz. méd. Bahia*, N.76, 2006. Disponível em: <<http://www.gmbahia.ufba.br/index.php/gmbahia/article/viewFile/307/298>>.

FRANKENBERG, Ruth. *White women, race masters: The social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. *O dia do nome: por um conceito de afro-brasilidade*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação/UFRJ, 1995.

GOLDMAN, Márcio. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, N.46 Vol.2, p. 445-476, 2003.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Antônio S. A. “Preconceito de cor e racismo no Brasil”. *Revista de Antropologia*, V. 47, Nº 1. São Paulo: USP, 2004.

_____. “Racismo e anti-racismo no Brasil”. *Novos Estudos*, N.º 43, Novembro de 1995.

JOAQUIM, Maria Salete. *O Papel da Liderança Religiosa na Construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas/EDUC/FAPESP, 2001.

KOIFMAN, Fabio. *Imigrante ideal*. São Paulo: Pesquisa Fapesp, 2012.

LANDES, Ruth. *Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1974.

LEITE, Ilka Boaventura. “Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?”. *Horizontes Antropológicos*, ano 5, n. 10, Porto Alegre, maio, 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n10/0104-7183-ha-5-10-0123.pdf>>.

LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de 1930”. *Estudos Avançados*, Vol.18, No.52, Set.-Dez., 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014>.

LOVEMANN, Mara. “Is ‘Race’ Essential?”. *American Sociological Review*, N. 64, Vol. 6, 1999.

MACIEL, Neila Dourado Gonçalves. “Os painéis e murais de Carybé e a valorização de uma memória cultural urbana de Salvador”. *IV Congresso Sergipano de História & IV Encontro Estadual de História da ANPUH/SE*. Sergipe, 2014. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/37/1424132445_ARQUIVO_NeilaDouradoGoncalvesMaciel.pdf>.

MARTINS, Tereza Cristina Santos. “Determinações do racismo no mercado de trabalho: implicações na ‘questão social’ brasileira”. *Revista Temporalis*, Brasília (DF), ano 14, n. 28, p. 113-132, jul./dez. 2014.

MATTOS, Wilson Roberto de. *Práticas culturais-religiosas negras em São Paulo: do território destruído ao território reconquistado*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História PUC-SP, 1994.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, Volume XIII, 2016.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2017.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. “Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues”. *Revista Nures*, No. 15 – Maio/agosto, 2010. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/revistanures/revista15/RoseniltonOliveira.pdf>>.

OMARI-TUNKARA, Mikelle Smith. *Manipulating the Sacred: Yoruba Art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomble*. Detroit: Wayne State University, 2005.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. “Desigualdade Racial e Mobilidade Social no Brasil: Um balanço das teorias”. In: THEODORO, Mário (org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008.

PERISSINOTTO, Renato Monseff. “O poder sem face: de volta à velha antinomia ‘estrutura’ e ‘prática’?”. *Revista de Sociologia e Política*, nº 20, 2003.

PIMENTEL, Bruno Rodrigues. “A contribuição de Carybé para a representação da cultura afro-brasileira”. *África e Africanidades*, Ano IV, n.13, fev., 2011. Disponível em: <<http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/13052011-01.pdf>>.

POLI, Ivan da Silva. *Antropologia dos Orixás: a civilização ioruba através de seus mitos, orikis e sua diáspora*. São Paulo: Terceira Margem, 2011.

RENK, Valquiria Elita. “O estado e as políticas de branqueamento da população nas escolas, nas primeiras décadas do século XX, no Paraná”. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 36, n. 2, p. 223-231, Jul-Dez., 2014.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e EDUFBA, 2004.

SANTANA, Hédimo; WAFER, James. "Africa in Brazil: Cultural Politics and the Candomblé Religion". *Folklore Forum*, N.23, p. 98-114, 1990.

SANTOS, Jocélio Teles dos; SANTOS, Luiz Chateaubriand dos. “Pai de santo doutor: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos”. *Afro-Ásia*, No.48, Jul-Dez., Salvador, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000200006>.

SEYFERTH, Giralda. *Formação de identidades culturais em contextos migratórios*. Grupo de trabalho: migrações internacionais: XXIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 25 a 29 de outubro de 2005.

SILVA, Isabela Martins de Moraes e. *É, NÃO SOU: ensaios sobre os afro-sambas no tempo e no espaço*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP. Araraquara: UNESP, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais”. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p.1-360, 2011.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOBRINHO, Antônio Carlos Monteiro Teixeira; MAGALHÃES, Carlos Augusto. “Jorge Amado e as identidades às margens”. *ANTARES*, n°4 – Jul/Dez., 2010.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.

_____. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TALL, Emmanuelle Kadya. “O papel do caboclo no candomblé baiano”. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-93.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VERGER, Pierre. *Dieux d’Afrique*. Paris: Paul Hartmann, 1995.

_____. *Orixás: Deuses iorubas na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1991.

YOUNG, Robert. *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

Recebido em: 01/10/2018

Aceito em: 22/11/2018

PESQUISAS E RELATOS DAS CULTURAS INFANTIS NA UMBANDA E CANDOMBLÉ: 2011 A 2016

Cátia Regina Gutman¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.12437>

Resumo:

Este artigo discute como a infância é vista, relatada e cuidada na Umbanda e no Candomblé, a partir da perspectiva da Sociologia da Infância. O objetivo é evidenciar a posição da infância como categoria geracional na Umbanda e no Candomblé, visando refletir sobre as culturas infantis, nesses contextos religiosos, abordados em pesquisas publicadas de 2011 a 2016. A categoria geracional dos adultos se constitui de olhares e cuidados diferenciados em relação à categoria infância. A infância se faz presente pela participação da família da criança e de sua iniciação na religião, no entanto, as culturas infantis não costumam ser tão discutidas quanto as culturas religiosas adultas. Devido ao número reduzido de pesquisas sobre estas culturas, há poucas evidências e pesquisas acerca da criança na Umbanda, enquanto no Candomblé ocorrem mais estudos sobre as crianças, porém relacionados à aprendizagem e à relação entre escola e religião. Deste modo, podemos concluir que existe uma lacuna quanto a pesquisas voltadas para a infância na Umbanda e no Candomblé, principalmente no que concerne à discussão de relatos das crianças.

Palavras-chave: Sociologia da Infância; Umbanda; Candomblé; Culturas Infantis.

INVESTIGACIONES Y RELATOS DE LAS CULTURAS INFANTILES EN LA UMBANDA Y EN EL CANDOMBLÉ: 2011 A 2016

Resumen:

Este artículo discute como es vista la infancia, relata y cuidada en la Umbanda y en el Candomblé, a partir de la perspectiva de la Sociología de la Infancia. El objetivo es evidenciar la posición de la infancia como categoría generacional en la Umbanda y en el Candomblé, buscando reflexionar sobre las culturas infantiles, en esos contextos religiosos, abordados en investigaciones publicadas entre 2011 y 2016. La categoría generacional de los adultos se constituye de miradas y cuidados diferenciados en relación a la categoría infancia. La infancia se hace presente por la participación de la familia de los(as) niños(as) y de sus iniciaciones en la religión, no obstante, las culturas infantiles no acostumbran ser tan discutidas como las culturas religiosas adultas. Debido al número reducido de investigaciones sobre las culturas, hay pocas evidencias e investigaciones acerca de los(as) infantes en la Umbanda, en cuanto que en el Candomblé ocurren mas estudios sobre los infantes, pero relacionados con el aprendizaje y la relación escuela y

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. catiagut@yahoo.com.br

religião. De este modo, podemos concluir que existe uma laguna em quanto a investigações giradas para os infantes em la Umbanda y en el Candomblé, principalmente en lo que concierne a la discusión de relatos de los(as) infantes.

Palabras claves: Sociología de la Infancia; Umbanda; Candomblé; Culturas Infantiles.

Introdução

O percurso de pesquisas voltadas para o Candomblé e a Umbanda tem evidenciado um recorte adultocêntrico, onde os adultos são os detentores dos fundamentos e saberes dessas religiões. Um lema cultivado na lei-do-santo é a de que o mais velho sabe mais e que sua verdade é incontestável (PRANDI, 2005, p.47).

Aqui não refuto essa sabedoria, mas destaco o esquecimento da criança como produtora de cultura desta religião. Se no Candomblé aprende-se à medida que se faz e que se vive no cotidiano do barracão (PRANDI, 2005, p.42), os velhos são os sábios e a vida comunitária depende primordialmente de seu saber e de seus mistérios, cabe perguntar então: qual o papel da criança nesta comunidade de matriz africana?

A criança já nasce com conhecimentos. Ela é a síntese de ancestrais, assim como mais tarde será, também, dos seus descendentes. A criança observa o mundo do adulto e gradualmente desenvolve uma consciência que não entende, mas aplica esse conhecimento através das brincadeiras (ITURRA, 2002, p.151).

Nas religiões de matriz africana como Umbanda e Candomblé, as crianças circulam nos terreiros e nas giras, mas de que forma essa circulação acontece e como se dá o contato entre adultos e crianças, bem como a troca de saberes entre eles e das crianças com seus pares, são ainda questões que devem ser campo de pesquisa.

O objetivo deste artigo é abordar as seguintes questões: qual a posição da infância nas Religiões Umbanda e Candomblé? Como se cuida da infância ou como se presta atenção nela nessas religiões? Procura-se evidenciar a posição da infância como categoria geracional nas Religiões da Umbanda e Candomblé e refletir sobre as culturas infantis nesses contextos religiosos, com base na nova Sociologia da Infância em que a categoria geracional infância tornou-se um marco referencial de pesquisas e as culturas infantis são estudadas em diversas instituições sociais.

Os aportes teóricos da Sociologia da Infância são apresentados de acordo com estudos realizados por teóricos como Mannheim (1993), Montadon (2001), Sirota (2001),

Alanen (2001), Rocha (2008), Sarmiento (2009), Qvortrup (2010), Corsaro (2011) e Arenhart (2016). Assim, este artigo se baseia em quatro pesquisas publicadas sobre Candomblé e Umbanda, nas quais aparecem questões sobre crianças que frequentam ou são iniciadas nestas religiões, em alguns artigos científicos, e nos meus próprios relatos de experiências tanto na Umbanda, em que fui médium no Templo a Caminho da Paz, e agora como iaô, iniciada no Candomblé, na casa KWE CEJÀ D' OYÀ.

Umbanda e Candomblé: caminhos percorridos

A Umbanda sempre esteve presente na minha vida. Nasci em Paraíba do Sul (RJ), onde meu avô paterno era médium e fundou em sua casa um terreiro, no qual realizava sessões com seus guias². Minha avó era rezadeira e parteira. Ela fez os dois partos da minha mãe. Minha mãe teve dificuldades no meu parto e minha avó conseguiu ajudá-la, pois nasci com o cordão umbilical enrolado no pescoço. Minha mãe decidiu que os dois seriam meus padrinhos de batismo na Igreja Católica, além de avós. Convivi com as rezas e os guias, durante toda minha vida, mas como consulente.

Iniciei minha trajetória como médium só em 2014, quando tinha 48 anos, e decidi fazer o curso obrigatório de iniciação na Umbanda e ingressar no Templo a Caminho da Paz, no Engenho Novo, cidade do Rio de Janeiro. Para ingressar, todos deveriam fazer um curso de iniciação aos sábados para conhecer a Umbanda e entender as normas da casa. O templo tinha cinco filiais, com cerca de 500 médiuns³ e à época nesse curso, podiam frequentar adultos e jovens de dezessete anos acompanhados de seus pais, já que as crianças não frequentavam o curso.

Entrei na casa em uma cerimônia de recebimento da conta de Oxalá⁴, que nós fazíamos a partir de um modelo ensinado neste curso. O uniforme era um jaleco comprido, branco, com bolsos grandes e um emblema da casa bordado. Havia também uma toalha, com nosso nome e o emblema de filial que tínhamos escolhido. Eu escolhi ficar na *Tsara* de Pablo Juan, no Engenho Novo.

² A Umbanda é uma religião na qual os chamados guias (espíritos de caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros e crianças) incorporam na pessoa que os recebe (PRANDI, 1990, p.61).

³ De acordo com o site do Templo a Caminho da Paz, atualmente, há apenas duas filiais e uma matriz. Fonte: <http://temploacaminhodapaz.com.br/> - Acesso em novembro de 2018.

⁴ São 76 contas brancas, que são colocadas num fio de nylon e unidas por uma conta maior branca chamada firma.

Havia na *Tsara* uma sala de atendimento para pessoas doentes, com médiuns que tinham cursos de *Reiki*⁵, oferecidos pelo próprio templo. Em outra sala, ficava o curso de evangelização para as crianças, com cadeiras e mesinhas como em uma sala de aula e tarefas de desenho, colagem, pintura, tudo voltado para a aprendizagem sobre a Umbanda.

A Umbanda, em 1847, foi relacionada com uma religião de um grupo de escravos que organizaram uma revolta contra seus senhores em Vassouras, Província do Rio de Janeiro, caracterizando-se como uma associação mística e secreta, devotada a Santo Antônio:

Na Umbanda de 1848 (a palavra existe em *kimbundu* e *umbuntu*, significando “a arte de curar, adivinhar e induzir os espíritos a agir para o bem ou para o mal”) a associação possivelmente era com certos espíritos locais ou espíritos maiores da natureza, das tradições da África Central (SLENES, 1992, p.53).

Como religião, a Umbanda é fundada em 1920, já com uma organização voltada mais para os espíritos dos mortos e sem os rituais de iniciação do Candomblé e de atos sacrificiais de animais. A Umbanda se formou de raízes negras e ocidentais:

A padronização inicial de seus ritos e seus preâmbulos de institucionalização datam da década de 1920, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança. (...). Imediatamente os adventícios passaram a moldá-la à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental. Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodiceia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (NEGRÃO, 1994, p.113).

Em 1941, aconteceu o Primeiro Congresso Nacional de Umbanda, na cidade do Rio de Janeiro, em que umbandistas dos principais estados do Sul e Sudeste participaram, sobretudo de São Paulo e Rio Grande do Sul. O nome do evento foi escolhido de modo a evitar a estigmatização atribuída ao termo macumba⁶ (NEGRÃO, 1994, p.113). As interpretações sociológicas sobre o nascimento da Umbanda assentam-se em sua tríplice condição de religião nacional, surgida e consolidada no momento da expansão do sistema

⁵ É uma terapia complementar, caracterizado pela imposição das mãos no ser humano com objetivo de reestabelecer o equilíbrio, físico, mental e espiritual.

⁶ Termo utilizado nos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo, em referência às religiões africanas ou cerimônias realizadas por elas (BASTIDE, 2001, p.311).

urbano industrial do segundo quartel do Século XX, justamente nos centros urbanos mais importantes das regiões mais desenvolvidas do país.

As federações são dirigidas, sobretudo, por pessoas de classe média e que moralizam e purificam a imagem que antes era a dos negros que faziam feitiços e matanças⁷, trazendo as roupas brancas para os médiuns, os quais refletem a boa apresentação e a limpeza. Acredita-se que é cuidando do corpo e da aparência que se evolui espiritualmente e ascende simbolicamente na estratificação social. A limpeza vem da retirada de rituais religiosos de origem africana, incongruente com os padrões da sociedade, onde os rituais da Quimbanda se transformaram em magia negra, magia de negros (ORTIZ, 1976, p.122).

Essa oposição cultural é transpassada ainda pelos valores de classe, a federações eram dirigidas pela classe média, que usou como modelo o Kardecismo⁸, expresso pela aprendizagem mediúnica pública e o desenvolvimento do médium (PRANDI, 1990, p.55). Na Umbanda, ocorreu a eliminação quase total do sacrifício de sangue, porém permanecem o rito cantado e dançado do Candomblé, bem como o panteão simplificado dos orixás. A presença das entidades no transe ritual se volta mais para a cura, limpeza e aconselhamento dos fiéis e clientes.

Mesmo participando como consultante na Umbanda, também frequentava o Candomblé, pois minha irmã era filha de santo de Mãe Geilsa de Oyá e, por isso, participei de vários rituais na casa, *KWE CEJÀ D`OYÁ*. Em 2008, ingressei no Mestrado em Educação e o concluí em 2010, com a dissertação “Oralidade e Escrita no Candomblé”⁹, sobre os cadernos iniciáticos de três filhos de santo, de três casas diferentes. Uma das casas pesquisadas foi a de Mãe Geilsa de Oyá, da qual agora sou filha de santo.

⁷ A doutrina kármica da evolução espiritual é um dos elementos mais importantes do sistema umbandista, ela fornece aos pensadores religiosos o argumento ideológico que delimita a fronteira entre a Umbanda e os cultos afro-brasileiros (ORTIZ, 1976, p.121).

⁸ Religião extremamente racionalizada desde a codificação espírita promovida por seu fundador francês na segunda metade do século XIX, inspirou-se na doutrina kármica hindu para explicitar o sentido da comunicação com os espíritos e no experimentalismo científico para captar suas mensagens (NEGRÃO, 1994, p.117).

⁹ Dissertação orientada em 2010 pela Prof^a Dr^a Adriana Hoffman, pelo Programa de Mestrado em Educação da Universidade Católica de Petrópolis. http://200.20.252.58/images/INSTITUCIONAL/MESTRADO_EDUC/DISSERTACOES/2010/catia_regina_gutman.pdf

Em 2017, fiz minha iniciação¹⁰ no Candomblé, na casa *KWE CEJÀ D' OYÀ*, em Brás de Pina, no Rio de Janeiro (GUTMAN, 2010, p.64). Na minha lista de feitura¹¹, Mãe Geilsa de Oyá pediu que eu levasse meu caderno para anotar as rezas e escrever o que aprenderia durante a iniciação. Percebi que muitas crianças vinham ao barracão e a primeira a falar comigo foi a menina de Oyá¹² de quatro anos, que sentou na *inin*¹³ e me ajudou a confeccionar meu fio de contas. Durante meu recolhimento, conheci o menino de Xangô de cinco anos e a pequena de dois anos, também de Oyá.

Na minha primeira matança¹⁴, já depois da minha feitura, observei que todas as crianças ficaram agitadas e gritavam competindo para saber que bicho desceria para o salão. Isso me chocou, como adulta fiquei nervosa de participar, mas me controlando, fingindo que estava tudo bem, percebi que, para aquelas crianças, o medo era revelado com os gritos ansiosos e a correria. Elas externavam o que eu não podia fazer. Comecei a me entrosar mais com as crianças e a brincar com elas. Minha Mãe Geilsa de Oyá me dizia rindo, quando nos observava juntos, que eu era mesmo de Yemanjá¹⁵.

O Candomblé é uma família mística que se superpõe às famílias carnavais (BASTIDE, 1983, p.253). Cada comunidade de Candomblé possui características próprias e sua organização segue uma hierarquia e seus fundamentos são passados e reafirmados, quase sempre através da iniciação religiosa e da vivência constante na casa de santo (BARROS, 2004, p.105).

A vivência no Candomblé é primordial para o aprendizado do iniciado e para todos que frequentam o barracão. As crianças participam desse aprendizado e ensinam adultos que como eu não conhecia diversos rituais e preceitos. O objetivo principal do Candomblé é o de trazer a presença dos orixás entre os mortais: acredita-se num ser superior chamado *Olorun*, abaixo encontram-se os espíritos ancestrais, os orixás (nagô), voduns (jeje), *inkices* (Angola e Congo), encantados (caboclos) ou simplesmente são chamados de santos (CARNEIRO, 2002, p.64).

¹⁰ Desde o dia 27 de janeiro fiquei recolhida na casa, e minha saída foi no dia 12 de fevereiro de 2017.

¹¹ Lista de objetos e comidas que devem ser compradas pela pessoa que vai fazer sua iniciação no Candomblé.

¹² Orixá Iansã. Aqui nomearei as crianças de acordo com seus orixás.

¹³ Esteira de palha

¹⁴ Ritual litúrgico no qual animais são sacrificados.

¹⁵ Yemanjá no Candomblé é a mãe de todas as cabeças, por isso é chamada de mãe dos orixás.

As pesquisas na Umbanda e no Candomblé: recortes e relatos

Utilizarei aqui relatos de duas pesquisas sobre Umbanda e Candomblé e quatro artigos científicos – Bergo (2010; 2011), Junior (2013), Cunha (2013), Oliveira (2014) e Monteiro (2017) – nos quais as falas das crianças estão presentes, assim como meus relatos como médium na Umbanda e iniciada no Candomblé, onde as crianças participam ativamente nas tarefas, principalmente em dias de festas no barracão.

O menino de Xangô canta diversas cantigas em *yoruba* e as meninas feitas entram na roda junto com as mulheres adultas. As crianças seguem os mesmos rituais que os adultos, como bater a cabeça¹⁶ para a mãe de santo, usar o colar de contas e usar as vestimentas de acordo com seu orixá. Farei um contraponto entre esses relatos das vozes das crianças nessas pesquisas e a nova Sociologia da Infância, com os autores Mannheim (1993), Montadon (2001), Sirota (2001), Alanen (2001), Iturra (2002), Rocha (2008), Sarmento (2009), Qvortrup (2010), Corsaro (2011) e Arenhart (2016), ampliando o campo de discussão sobre a temática da infância no Candomblé e Umbanda. Realizei uma busca no banco de teses da CAPES com as palavras-chaves candomblé, umbanda, educação, infância, entre 2011 e 2016. Os dados encontrados são apresentados nos quadros¹⁷ abaixo:

Quadro I- Número de dissertações e teses na área de Educação nos períodos de 2011 a 2016

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO	UMBANDA	CANDOMBLÉ
MESTRADO/DOCTORADO EM EDUCAÇÃO	11	40
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO/EDUCAÇÃO	6	31
INFÂNCIA	0	1

Fonte: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>

¹⁶ É um ritual, onde o filho de santo deve pedir a benção, ficando deitado, onde, de acordo com seu orixá de cabeça, deve executar movimentos específicos e, ao final, beijar a mão e falar: a benção.

¹⁷ Alguns trabalhos acadêmicos inseridos neste artigo não contêm as palavras-chaves, mas são citados, pois apresentam narrativas infantis.

Quadro II - Dissertações e Teses por instituição na área de Educação sobre Umbanda

Instituição	Teses	Dissertações
UFPI	0	1
UFMG	1	0
UFMT	0	1
UFPEl	0	1
FURG	0	1

Fonte: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>

Quadro III - Dissertações e Teses por instituição na área de Educação sobre Candomblé

Instituição	Teses	Dissertações
UERJ	0	3
UNICENTRO	1	0
UFMT	1	0
UFSCAR	0	1

Fonte: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>

Bergo (2011), em sua tese de doutorado em Educação, na Universidade de Minas Gerais, trata de um terreiro de Umbanda traçado com o Candomblé de Angola¹⁸ localizado em um bairro da periferia de Belo Horizonte (MG). A pesquisa foi elaborada a partir de uma incursão etnográfica no universo das práticas cotidianas da Umbanda e buscou identificar e descrever as produções umbandistas como aprendizagem situada, com o aporte teórico de Lave (1991) e Wenger (1991), e como educação da atenção e processo de habilitação a partir de Ingold (2000).

Por ter encontrado poucas dissertações e teses dentro do recorte temporal de 2011 a 2016, neste artigo serão estudados também quatro artigos devido à sua escuta das vozes das crianças. Cunha (2013), no seu artigo sobre o processo de ensino e aprendizagem das crianças que frequentam os terreiros de Umbanda, do Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira, teve como objetivo conhecer como se dá a transmissão de ensinamentos e como esses rituais são repassados a partir da linguagem utilizada para este fim. Monteiro (2017) trata da iniciação das crianças na Umbanda e sua mediunidade e Oliveira (2014) estuda o desenvolvimento de uma análise em torno da aprendizagem dos processos rituais no Candomblé, a partir da perspectiva das crianças e de uma perspectiva lúdica.

¹⁸ É o culto umbandista muito influenciado pelo Candomblé de rito angolano, que cultua os *inkisis* (ou *minkisi*, também chamados *jinkisi*), que são representantes das forças da natureza. Seus devotos rezam, cantam e se comunicam com palavras originárias das línguas *Kimbundo* e *Kikongo*.

Junior (2013) estudou, na sua dissertação de mestrado na UFB, a compreensão dos processos de aprendizagem, tendo como ponto de partida a observação e análise de como as crianças candomblecistas aprendem a lidar com as demandas implicadas no pertencimento religioso. Sousa (2016)¹⁹, em sua tese de doutorado no PPGE-UFSscar, pesquisou as práticas sociais de culturas infantis no *Ilê Axé Omo Oxé Ibá Latam* em São Paulo e fez uma análise dos dados estabelecendo diálogos entre os princípios de cosmologia de mundo iorubá, presentes no Candomblé, com as premissas legais dos pareceres CNE/CP/03/2004²⁰ e CNE/CB/20/2009²¹, pertinentes à Educação Infantil.

A escolha dessa bibliografia foi delimitada à valorização das falas e relatos das crianças, pois ao pesquisar sobre o assunto na base de dados da CAPES e do *Scielo*, foram encontradas poucas pesquisas entre 2011 e 2016. Esses relatos infantis são importantes nas pesquisas com crianças (ROCHA, 2008, p.48), pois nessa escuta procuramos conhecer e confrontar um ponto de vista diferente daquele que nós, adultos, somos capazes de ver e analisar. Essa escuta é justificada pelo reconhecimento das crianças como agentes sociais e protagonistas de trocas culturais. Nas pesquisas citadas, a Umbanda e o Candomblé são analisados pelo reconhecimento da criança e os elementos constitutivos do processo de recolha da sua voz (QUINTERO, 2009, p.21).

A pesquisa de Bergo (2011) traz um relato de três crianças, mas não se detém nelas, por isso não aparece no quadro I, sobre umbanda e infância. Decidi usá-la aqui exatamente pelas vozes das crianças, o mesmo se refere à dissertação de Junior (2013), que prioriza esses relatos infantis. Utilizarei o artigo de Bergo (2010) para ilustrar melhor sua perspectiva, dando continuidade em sua tese, defendida em 2011.

Infância na Modernidade

Na Idade Média, o adulto não tinha consciência da diferença essencial entre ele e uma criança. Assim que a criança tinha condições de viver sem os cuidados constantes da

¹⁹ Decidi não usar essa pesquisa, pois não apresenta as vozes das crianças e nem relatos sobre as culturas infantis.

²⁰ Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

²¹ Revisão das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil.

mãe, ou de qualquer outra pessoa ela, era introduzida à sociedade dos adultos (ARIÉS, 1982, p.158).

Essa passagem na Modernidade tem uma outra organização estrutural, em que a criança é inserida na categoria infância, compreendida como um espaço social criado para recebê-la desde o nascimento até se tornar adulta. Essa categoria infância não desaparece, ela continua a existir para receber novas gerações de crianças. Administrações simbólicas foram criadas pelos adultos, com instrumentos reguladores, de proteção e direitos: *a infância tanto se transforma de maneira constante assim como é uma categoria estrutural permanente pela qual todas as crianças passam* (QVORTRUP, 2010, p.637).

Quando nos referimos à infância como forma estrutural, queremos dizer que é uma categoria ou uma parte da sociedade, como grupos de idade (CORSARO, 2011, p.15). As crianças fazem parte da categoria infância e saem dela quando passam para a categoria dos adultos, só que nesse caminho há uma troca de conhecimentos tanto entre os adultos e as crianças, quanto com as crianças com seus pares. Essas trocas culturais se traduzem em uma cultura infantil, que tem pontos de vista diferentes dos adultos, mas não por isso são menos importantes.

A infância faz parte da sociedade, ela afeta e é afetada por tudo que acontece nela. Ela é um fenômeno social, que caminha junto e não separada da sociedade. A infância contribui ativamente para a cultura dos adultos e produzindo e criando sua própria cultura (CORSARO, op. cit., p.53). O quadro exposto é o de que a categoria geracional da infância interage com a categoria geracional dos adultos, como opostos e complementares nessa construção da sociedade.

Infância na Umbanda e no Candomblé, relatos de pesquisas

As crianças nas sociedades modernas começaram a interagir em vários locais institucionais, como os campos religiosos e outros também (CORSARO, op. cit., p.38). E cada vez mais elas chegam a esses campos em uma idade precoce e interagem com adultos e outras crianças, que não são membros da sua família. Dentro desses domínios institucionais as crianças começam a produzir e participar de uma série de cultura de pares.

Não há grupo social sem a interação entre adultos e crianças. O saber da criança passa pela forma de interagir com o mundo, em toda sua extensão, também fora do mundo

escolar. Os símbolos, palavras e hierarquias dentro de um meio que façam sentido para a criança são importantes para uma transferência de saberes (ITURRA, 2002, p.139).

A criança nas religiões de matriz africana conhece e se reconhece dentro desses símbolos, palavras e hierarquias da religião. A Umbanda e o Candomblé se baseiam nessa transmissão de saberes, mas poucas análises ou quase nenhuma são pela ótica da criança. Nos estudos sociológicos e antropológicos da Umbanda e do Candomblé, os adultos sempre foram o centro das pesquisas, seus saberes e sua passagem de conhecimentos rituais estão em livros editados e cadernos escritos por adultos.

A identidade das crianças umbandistas e das candomblecistas é também suas identidades culturais, da sua vivência no cotidiano dessas religiões. Esses saberes não teriam sentido fora desse contexto, pois a criança acessa a materialidade desses saberes no inconsciente e no consciente. A continuidade desses saberes é ponto primordial da continuidade desses e de outros grupos sociais (ITURRA, 2002, p.139).

É nesse contexto da Umbanda e do Candomblé que vamos observar e discutir sobre as pesquisas, priorizando os relatos infantis, utilizando a Sociologia da Infância e de acordo com os autores Mannheim (1993), Sirota (2001), Alanen (2001), Iturra (2002), Rocha (2008), Sarmiento (2009), Qvortrup (2010) e Corsaro (2011), com o objetivo de perceber as culturas infantis nestes espaços.

A modernidade europeia influenciou tanto a visão de infância quanto a estrutura familiar, trazendo diferentes formas de introduzir a criança no espaço religioso. Os espaços religiosos aqui apresentados, Umbanda e Candomblé, trazem maneiras diferentes de iniciar as crianças e de percepção de como as vozes infantis dos relatos são importantes para compreender as culturas infantis e a relação geracional entre adultos e infância, nestes contextos.

No Templo a Caminho da Paz, onde frequentei como médium, a categoria infância não participava de todos os espaços da casa, a categoria geracional dos adultos que é gira²². A infância precisava ainda ser preparada com a evangelização, que funcionava no horário da gira; os pais médiuns levavam seus filhos e a assistência também podia inscrever seus filhos. De acordo com o *site* do templo, a criança não tem poder de decisão de frequentar a evangelização, ela deve ser levada pelos pais sem consulta prévia aos

²² Culto ritualístico, onde os médiuns recebem suas entidades e dão consultas e passes na assistência.

filhos. A evangelização é tida como uma forma compulsória da criança de ser inserida na religião:

Evangelização

Aulas de Moral Cristã e iniciação a Umbanda todas as 3ª feiras, das 20h às 21:30h e Sábados, das 15h às 16:30h durante as sessões.

Criança evangelizada = Jovem Seguro = Adulto Equilibrado
Evangelização infantil. A orientação moral recebida por uma criança, principalmente nos sete primeiros anos de vida, quando ela está mais receptiva, pode nortear sua encarnação atual. Nas aulas de Evangelização Infantil são lembrados à criança – que é um espírito milenar – através de estórias e exemplos de seu dia-a-dia, os ensinamentos de Jesus, valorizando sentimentos como a fé, o perdão, a amizade, o respeito e o amor a Deus e ao próximo. Nenhum pai ou mãe pergunta ao filho se quer tomar banho, se deseja estudar ou o que acha de ingerir o remédio receitado pelo médico. Assim, também a frequência aos Grupos de Evangelização Infantil não deve ser decidida pela criança. Aos pais cabe, não apenas proporcionar a seus filhos uma orientação religiosa, mas acompanhar seu aprendizado, reforçar as lições, valorizando cada atividade desenvolvida pela criança, bem como o esforço dela em aprender e evoluir. A responsabilidade de cada pai, cada mãe é enorme. Um dia lhes será perguntado o que fizeram pelo crescimento intelectual, moral e espiritual do espírito que lhe foi confiado nesta encarnação como filho (TEMPLO A CAMINHO DA PAZ, 2018²³).

Observei que as crianças que não participavam da evangelização ficavam perto dos seus pais nas consultas com as entidades. E, diversas vezes, vi alguns médiuns tomando conta de crianças no momento da consulta dos pais com as entidades, na gira, tanto para que não escutassem o que era dito, como para que elas não entrassem em contato com as entidades. Esses pais tinham como deixar seus filhos na evangelização, pois era no mesmo horário da gira, mas optavam por não as levar.

A maioria das crianças da evangelização era de crianças filhas dos médiuns, do que da assistência. A evolução espiritual na Umbanda da criança está a cargo da família que deve levar seus filhos para a evangelização, (...) *a criança é a representação da continuidade, manutenção e perpetuação da família e, conseqüentemente, da própria Umbanda* (MONTEIRO, 2017, p.124).

A relação criança-adulto na Umbanda está encarcerada nas teorias desenvolvimentistas de aprendizagem, em que o adulto tem o dever de ensinar

²³ Publicado no site do templo, no periódico Seara Espírita <http://temploacaminhodapaz.com.br/evangelizacao-francisquinho-da-cachoeira> - Acesso em novembro de 2018.

gradualmente os fundamentos da religião, pois seguem um raciocínio binário de que a criança necessita do adulto para evoluir e tem como padrão de transformação ele próprio, o adulto:

Assim sendo, a criança é imaginada senão em relação a uma concepção de adulto, mas também é impossível criar uma noção possível de adultez e da sociedade adulta sem primeiro tomar em consideração a criança (JENKS, 2002, p.186).

Na Umbanda, de acordo com os relatos da pesquisa, a criança é um ser que se tem a obrigação de amparar e guiar:

Eles acreditam que a formação moral e religiosa desta criança é antes de tudo um dever, uma missão. Eles têm uma grande missão educacional que é a de formar indivíduos probos e moralmente perfeitos, que tenham uma conduta de vida dentro do que eles consideram adequado (MONTEIRO, 2017, p.120).

Percorrendo o universo da Umbanda na pesquisa, a ida das crianças às casas e sua iniciação se deve muito também à participação e sensibilidade de seus pais e parentes para com a religião e seus ensinamentos (CUNHA, 2013, p.10). Os adultos da família podem frequentar a Umbanda, mas isso não deixa claro que todos aceitem e sigam a mesma linha religiosa para os filhos. Outros trazem os filhos apenas por não ter onde deixá-los, não se preocupando em repassar os fundamentos. Numa entrevista sobre a participação das crianças nos preparativos das festas da Umbanda, a mãe responde:

G.: Uai, elas estão aí, né? Ficam de olho em tudo. Nem tem jeito de não estar. A casa toda fica envolvida. Tem hora que até perturba. A T., não, que ela sabe das coisas. Ela sabe o que tem que fazer. Mas os outros... Nossa Senhora! Ficam passando, brincando, correndo. Tem hora que... nossa! A gente procura dar ocupação pra eles. Dá umas tarefinhas. Mas, por exemplo, coisas mais complexas, quando a gente tem que ir pra natureza, preparar as coisas, ir nas encruzilhadas, aí não dá porque é muito sério o que a gente tem que fazer. Por exemplo, se alguém vê a gente preparando alguma coisa na encruzilhada vai pensar: “Ah, esse aí tá fazendo macumba, vai fazer mal para alguém”. E às vezes não sabe que aquilo ali é fundamental para dar tudo certinho na festa. Aí os meninos, numa situação dessas eles não vão saber responder, vão triste, com raiva. Então a gente prefere que eles não vão, porque é pesado. Tem que saber aguentar (BERGO, 2011, p.17).

No relato, aparece a preocupação de dar tarefas básicas para as crianças e ocupá-las e não de repassar os fundamentos religiosos. Há também uma preocupação em retirá-las de rituais mais complexos, principalmente nos chamados rituais pesados, como ir em

uma encruzilhada separando o mundo da aprendizagem adulta nos rituais e o da infância (BERGO, 2010, p.90).

A infância é atravessada por contradições e desigualdades, porque as imagens sociais construídas sobre os papéis que devem ser representados pelas crianças estão de acordo com cada período histórico (SARMENTO, 2009, p.8). Essa imagem construída é observada no relato de que eles poderiam não saber responder ou ficar com raiva, isolando-os de um ritual onde poderiam ser observados pela sociedade. O sentimento familiar moderno trouxe esse cuidado maior sobre a infância, pois a relação entre pais e filhos tornou-se mais íntima e igualitária (ARIÈS, 1986, p.236), mas ao mesmo tempo trouxe uma preocupação maior na sua proteção e cuidado. Já no Candomblé todos os membros participam das preparações de festas e rituais:

Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se no terreiro noites seguidas, e muitas mulheres se fazem acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente ocupada com isso (PRANDI, 2005, p.24).

A iniciação é uma porta de entrada para a religião? No Candomblé seria a porta de entrada para alguns rituais, pois as crianças circulam livremente pelo terreiro e tem a autonomia de participar ou não dos rituais. A pesquisa num terreiro, na cidade de Juazeiro, na Bahia observou que:

As crianças circulam livremente pelo terreiro enquanto as atividades rituais ainda não se iniciaram, e o que parece não ter muita relevância para os adultos, em verdade, do meu ponto de vista, é fundamental para a construção da pessoa, e para a aprendizagem das crianças, que no ato de circular pelo terreiro experimentam a multiplicidade simbólica existente naquele espaço (OLIVEIRA, 2014, p.6).

Diferente de outras religiões de matriz africana, as crianças umbandistas, que são levadas pelos pais para a gira, têm formas de iniciação na religião diferenciada:

Geralmente, na Umbanda, a criança que nasce em uma família umbandista recebe o nome do seu protetor ou protetora em uma cerimônia celebrada pela mãe ou pai de santo do terreiro, durante uma sessão ou gira para pretos-velhos ou caboclos. O responsável ou a entidade guia, chefe do terreiro batiza utilizando uma série de elementos tais como água da cachoeira, azeite e ervas. Ela abençoa a criança e oferece proteção. A iniciação de fato, geralmente, só vai acontecer na fase adolescente ou adulta, quando a pessoa manifesta a vontade de seguir a religião (MONTEIRO, 2017, p.110).

Na Umbanda, há rituais de batismo e proteção desde o nascimento, mas a iniciação só acontece quando se torna adolescente ou adulta; no Candomblé, as crianças são iniciadas (mesmo bebês) e passam por todos os rituais como os adultos. Na Umbanda, no Templo a Caminho da Paz, só vi o batismo de crianças e, apenas a partir de 17 anos, os jovens poderiam participar do curso de iniciação e da gira.

Esse lugar da infância, tanto na Umbanda quanto no Candomblé, é determinado pelos adultos e uma das teses de Qvortrup (2011, p.203) sobre a infância afirma que o lugar que a criança ocupa em determinada instituição social, e a religião é uma delas, corresponde ao lugar que é dado pelo grupo dominante, os adultos. A diferença está na participação da infância na Umbanda e no Candomblé. No Candomblé, em um dos relatos de pesquisa de Ticianá, *ekede* e mãe de Zaion (um ano e cinco meses) e de Yuri (sete anos), as crianças se tornam adeptas do Candomblé a partir de seu envolvimento diário nas tarefas do terreiro, mesmo antes da iniciação formal. A mãe ao ser questionada sobre onde as crianças aprendiam, responde:

Aqui mesmo é com a convivência, porque a gente já mora aqui dentro, tudo que tem eles tão junto. Se vai fazer uma matança tá colado comigo, e ele [Zaion] que é pequeno ele ainda participa de tudo, porque ele tá comigo desde a barriga praticamente. E o outro pela mesma forma, o mais velho [Yuri] desde criança, de bebê convive aqui com o Candomblé. Nunca faltou uma festa (TICIANA apud JUNIOR, 2013, p.54).

Outro relato reforça como é a iniciação na Umbanda. Numa entrevista realizada para a pesquisa feita por Cunha (2013) com Pai Auri, do Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira, que aceita crianças apenas cujos pais também frequentam o seu terreiro, pois acredita que o processo de aprendizado se dá de maneira mais fácil, ele faz a seguinte consideração:

Porém afirma que não há uma idade certa para começar, há crianças que começam desde o nascimento, outras com sete anos, porque para ele é daí que se começa. Segundo Pai Auri “não há um ritual específico para a iniciação das crianças. O que fazemos é um Batizado das águas, independente de ser criança ou não. É só levar água benta, vela e água mineral. O ritual é semelhante ao da igreja católica. Tem padrinho também.” (CUNHA, 2013, p.7).

Iniciar na Umbanda difere do Candomblé, principalmente na participação dos rituais, e observando um grupo umbandista no Rio de Janeiro, Monteiro (2017) percebeu que uma saída adotada nos últimos anos pela nova direção deste grupo de Umbanda é o

retardamento da iniciação até a criança atingir a maturidade, que possa compreender o que está acontecendo. Esse retardamento envolve rituais específicos chamados de *malembe*, que significam pedir perdão às entidades, e, ao mesmo tempo, um prazo através de um *bori*²⁴, um ritual de fortalecimento ou um presente ao orixá, dono da cabeça:

A própria sociedade fragiliza a criança como ser incapaz que só deve brincar e estudar para um futuro melhor: a criança não deve trabalhar. E à medida que ela é considerada um ser humano que não tem personalidade definida, não poderá imprimir sua marca pessoal na construção da identidade de suas entidades, isto é, não haverá uma interação entre as histórias de vida destes personagens e as experiências vivenciadas pela criança (MONTEIRO, 2017, p.120).

Como na Umbanda receber as entidades e dar consultas se chama trabalhar para a religião e de acordo com a modernidade, o trabalho não faz parte do ofício de ser criança. Para outro autor, a infância é parte integrante da sociedade e de sua divisão de trabalho:

Penso que se possa discutir, de modo convincente, que crianças são participantes ativas na sociedade não somente porque realmente influenciam e são influenciadas por pais, professores e por qualquer pessoa com quem estabeleçam contato, mas também por duas outras razões: primeiro, porque elas ocupam espaço na divisão de trabalho, principalmente em termos de trabalho escolar, o qual não pode ser separado do trabalho na sociedade em geral; na realidade, essas atividades são totalmente convergentes no mercado de trabalho (QVORTRUP, 2011, p.205).

Quando uma criança incorpora uma entidade e dá consultas na gira da Umbanda, pode reforçar o olhar adultocêntrico de proteção e cuidado, gerando conflitos, pois a Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 1988) e o Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990) proíbem a oferta de qualquer tipo de bebida alcoólica e fumo a menores de 18 anos de idade.

Para os fiéis, está claro que durante uma possessão não é o médium que fuma, bebe, dança, canta ou conversa com a assistência. Porém, segundo a pesquisadora, se ocorrer algum tipo de denúncia e durante um ritual o terreiro for visitado por conselheiros tutelares ou oficiais da Promotoria da Infância e Juventude e encontrarem crianças bebendo, mesmo incorporadas com o preto-velho, é possível que a casa venha a ter problema, podendo até mesmo ser interditada:

²⁴ A palavra designa o ato de dar comida à cabeça de alguém. O *bori* alimenta a cabeça, como parte do corpo especial, sagrada, com rituais de alimentos feitos específicos para esse fim (VOGUEL, 1998, p.32).

Como se sabe, na grande maioria dos terreiros de umbanda, as entidades que ali se apresentam consomem bebidas alcoólicas e fazem uso de fumo quando estão incorporadas nos médiuns. Sabemos também que há médiuns de todas as idades; não existem restrições neste sentido, havendo até mesmo pessoas que já nascem “viradas no santo”, como vimos. Sendo assim, foi muito frequente ver nas rotinas da “Casa do J.” as entidades espirituais bebendo e fumando quando “baixavam” nos corpos infantis de seus “filhos” (BERGO, 2011, p.172).

No Templo a Caminho da Paz, na gira, apenas jovens de mais de dezessete anos participavam e era avisado antes que não poderiam servir bebida às entidades incorporadas nesses jovens. No Candomblé, participei de uma festa de pombagira, mas ali não vi nenhuma criança incorporada. A questão central que se coloca aqui é a restrição por parte do adulto de controlar e regular por regimes de disciplina, aprendizagem, desenvolvimento e maturação sem considerar ou ouvir o que ela tem a dizer (JENKS, 2005, p.421). A Sociologia da Infância trouxe novos olhares sobre esse assunto:

A sociologia da infância propõe-se a constituir a infância como objecto sociológico, resgatando-a das perspectivas biológicas, que a reduzem a um estado intermédio de maturação e desenvolvimento humano, e psicologizantes, que tendem a interpretar as crianças como indivíduos que se desenvolvem independentemente da construção social das suas condições de existência e das representações e imagens historicamente construídas sobre e para elas. Porém, mais do que isso, a sociologia da infância propõe-se a interrogar a sociedade a partir de um ponto de vista que toma as crianças como objecto de investigação sociológica por direito próprio, fazendo acrescer o conhecimento, não apenas sobre infância, mas sobre o conjunto da sociedade globalmente considerada (SARMENTO, 2005, p.363).

Aqui não importa saber o que é certo ou errado, mas perceber o olhar e o lugar da infância nessas religiões de matriz africana. Essa perspectiva biológica, de maturação e desenvolvimento humano é um olhar adultocêntrico de avaliar a criança. O umbandista não questiona se uma criança pode ter mediunidade, pelo contrário, muitas vezes ela é celebrada e é desejado que as crianças de terreiro manifestem cedo seus dons. Porém, alguns adeptos têm dúvidas quanto à validade do seu transe, da forma como a entidade vai atuar no terreiro, principalmente quando a entidade fuma e bebe, e outros mesmo chegam a temer a rejeição futura da criança quando se tornar adulta:

O discurso a favor não vê nenhum problema, valoriza a continuidade do grupo e a certeza da ancestralidade. O discurso contra considera que o desenvolvimento espiritual pode prejudicar o seu desenvolvimento físico e intelectual. Para eles, a criança tem um organismo frágil e imaturo, que nem sempre acompanha o seu desenvolvimento intelectual e vice-versa. Chegam mesmo a afirmar que a criança tem muita

imaginação e iniciá-la poderia ocasionar consequências perigosas ao seu equilíbrio espiritual e mental (MONTEIRO, 2017, p.117).

O conceito de geração nos permite distinguir o que separa e o que une as crianças dos adultos, nos planos estruturais e simbólicos (SARMENTO, 2005, p.366). Na Umbanda o que separa no campo geracional a criança do adulto é a determinação da verdade mediúmica, porque como é possível dizer que um adulto está com aquela entidade e a criança não?

O adulto por conhecer determinadas características das entidades pode tornar mais fácil dissimular estar incorporado e a criança que não tem essa percepção de dissimular, enganar, pode estar mais incorporada que um adulto. Isso não significa que a criança não brinque de estar incorporada, isso é diferente do seu envolvimento espiritual na gira, na incorporação. Tanto o adulto como a criança podem ser afetados por imaginações psicológicas que podem influenciar na sua incorporação, mas o poder de decisão da participação das crianças nas giras está nas mãos dos adultos.

Assim sendo, a categoria geracional adulta impõe à categoria infância controles e regimes de disciplina, aprendizagem e desenvolvimento diferentes. Essas fronteiras são erguidas por uma hegemonia geracional adulta, legitimadas por meio da ideologia de cuidado, proteção e privacidade (JENKS, 2005, p.422). A infância como categoria geracional pressupõe pluralidades de infâncias, mas tem como contraponto a categoria adulta:

Em outras palavras, a infância como categoria não se dissolve porque existe uma pluralidade de infâncias; ao contrário, confirma-se por meio destas. Qualquer categoria é caracterizada ou parcialmente determinada pela categoria oposta ou complementar. É o que nos mostram as pesquisas sobre gênero (mulheres e homens), os estudos de classe (proletários e capitalistas), ou as investigações étnicas (indígenas e grupos de imigrantes) (QVORTRUP, 2010, p.1132).

Na Umbanda há o componente geracional que se revela no cotidiano das relações com as crianças. “Pensava que apenas o “tempo de santo”²⁵ tinha relevância. T., por exemplo, do alto de seus quatorze anos de “feitura” (e de idade) me parecia desfrutar de todos os privilégios e exigências que esta condição poderia lhe conferir” (BERGO, 2011, p.170). A intensificação do trabalho de campo, a coleta sistemática de dados e,

²⁵ Tempo hierárquico da religião começa com a feitura (iniciação) e a partir daí começa uma contagem de anos, renovando-se as obrigações com seu orixá na contagem de um ano, três anos, sete anos, quatorze anos e vinte e um anos.

principalmente, a possibilidade que a pesquisadora teve de participar em diversos momentos de situações cotidianas, rotineiras, revelaram o lugar que o componente geracional ocupava nesse cenário:

Mesmo os abicuns²⁶ e aquelas crianças mais avançadas em seu processo de desenvolvimento religioso têm sua condição infantil respeitada, e isto traz consequência para as formas de participação no terreiro. T., por exemplo, por ser abicum²⁷ possui uma grande responsabilidade na “Casa”, no entanto, ela não é obrigada a participar de todas as suas rotinas. Justamente pelo fato de ser criança, ela é respeitada em sua vontade (BERGO, 2011, p.171).

No Candomblé, de acordo com Mara, mãe de Taymara (cinco anos) e Mayara (nove anos), fazer ou não o santo é uma decisão que, em alguma medida, precisa levar em consideração a vontade de muitos, incluindo a das próprias. Contudo, e isto, segundo ela, a decisão final é dos pais:

Taymara (5 anos) é equede d’Ogum. Segundo Mara, antes de fazer o santo, a cabeça de Taymara “estourava toda de feridas”, uma dermatologista recomendou-lhe a aplicação de um antibiótico injetável, mas ela se recusou a fazê-lo e decidiu realizar o tratamento com pomadas, sem grande sucesso. Diante disto, o Tata Ricardo falou: “vamos fazer o santo dela que Ogum há de curar”, conta Mara. Segundo ela, após a feitura do santo, “não estoura mais um caroço” (JUNIOR, 2013, p.69).

A partir dos relatos, concordo com Sirota (2011, p.567) quando coloca que não podemos pensar a criança como um *devir*, é preciso pensá-la no presente, no que já é e não no que pode vir a ser: *a gente considera a criança em devir segundo a percepção durkmeniana, duma transmissão de geração para geração que fazia surgir o ser social, ser frágil, porque se precisava construir sua educação* (SIROTA, 2011, p.569).

Pensar o que é importante para essa criança tanto no Candomblé quanto na Umbanda, agora, no seu presente, ela precisa ser ouvida e conhecer suas culturas infantis, dentro desse contexto religioso. É necessário refletir sobre os novos modos de trajetórias de vida das crianças na modernidade (SARMENTO, 2005, p.363).

²⁶ Abicú é uma criança que necessitará de muitos cuidados espirituais para evitar sua morte prematura, necessitando de acompanhamento desde o nascimento.

Com a iniciação na religião elas começam a ter mais responsabilidades e contato com mais rituais, principalmente no Candomblé, onde diversas crianças crescem nos terreiros:

Penso que o processo de iniciação no Candomblé, considerando a realidade das crianças que “cresceram no terreiro”, depende de dois tipos diversos de aprendizagens, uma primeira oriunda da vivência na cultura dos pares, que envolve as danças, as brincadeiras de tocar atabaque, de cair no santo etc., que se mostra como um dispositivo fundamental para compreendermos a aprendizagem entre as crianças, desenvolvidas principalmente a partir de uma cultura corpórea; outra direcionada pelos adultos, que aciona os conhecimentos necessários para a realização da iniciação formal, o que inclui o recolhimento ritual (OLIVEIRA, 2014, p.12).

A infância é uma categoria social do tipo geracional e também um grupo social participante e ativo, que interpreta e age no mundo em que vive: *as culturas infantis constituem, com efeito, o mais importante aspecto na diferenciação da infância* (SARMENTO, 2005, p.25). As culturas infantis são produzidas pelas crianças, com seus pares e com os adultos. Essa produção de culturas infantis é transformada em práticas e gradualmente em conhecimentos. As crianças participam e contribuem ativamente no meio social. Se apropriando, reinventando e reproduzindo, nas atividades coletivas com os adultos e seus pares (CORSARO, 2011, p.31).

A participação da criança na Umbanda produz uma distinção entre o que é sério e o que é brincadeira, pois certamente uma das atividades mais trabalhosas dos pais durante as atividades era o controle sobre os filhos e a permanente repreensão sobre as brincadeiras:

O sinal do adjá demarca o início das atividades rituais, que implica na organização dos filhos e filhas-de-santo no espaço do terreiro, o que inclui as crianças tanto as que passaram, quanto as que não passaram pelo processo de iniciação. O olhar dos pais sobre os filhos é contínuo, pois os adultos temem que as crianças façam brincadeiras durante os trabalhos (OLIVEIRA, 2014, p.8).

As rotinas nas quais as crianças participam ativamente servem de âncoras para lidar com os imprevistos, com as ambiguidades e com sentimentos conflituosos e angústias (CORSARO, 2011, p.31). Participar das rotinas e do cotidiano, tanto no Candomblé quanto na Umbanda, traz para as crianças essas âncoras de conforto e naturalidade sobre os ritos religiosos. Participei da minha primeira matança no Candomblé e fiquei angústiada e assustada, mas percebi que as crianças estavam brincando e gritando, olhando para a escada e tentando adivinhar qual bicho seria

sacrificado no ritual. Os menores corriam e tapavam os olhos, os maiores, que na verdade têm entre cinco e seis anos, riam e corriam atrás dos menores no corredor.

No Candomblé, fingir que está raspando uma iaô ou fazer de conta que rodou no santo fazem parte das brincadeiras infantis. Embora o pai de santo da casa de sua pesquisa afirme que não é bom as crianças ficarem brincando disto, um autor percebeu que em algumas ocasiões certas transgressões são toleradas e até mesmo incentivadas entre elas, e afirma que:

Observe-se que para participar dessa dinâmica as crianças não precisariam necessariamente ter se submetido à iniciação no Candomblé, contudo estar familiarizado com a religião – em outros termos, habitar o terreiro – é condição de possibilidade para que essas brincadeiras possam surgir. Em sua cotidianidade, as crianças falam com os santos, cumprimentam-lhes, tomam-lhes a benção, envolvem-se nas conversas dos mais velhos, imitam os adultos e os orixás (JUNIOR, 2013, p. 54).

Ao participar das rotinas as crianças aprendem as regras e percebem que variações de regras são possíveis e até desejáveis. Essas transgressões são toleradas e incentivadas, porque o importante é que haja um entendimento na interação adulto-criança, pois nem tudo as crianças compreendem plenamente (CORSARO, 2011, p.33).

A criança pode ou não compreender que está transgredindo as regras dos rituais. Na pesquisa no terreiro de Juazeiro, as crianças participavam da roda, dançavam e também cantavam em iorubá, e quando uma delas errava, outras corrigiam ou simplesmente todas erravam juntas, havia uma troca e cumplicidade com seus pares (OLIVEIRA, 2014, p.10). A pesquisa sobre as crianças no Candomblé descreve uma conversa entre as crianças:

Yuri: [Para Zaion]. Como é que o Ogum de Zainho faz? Como é que o santo de Bira faz?

[Zaion encosta os punhos nas costas, na altura da cintura, fecha os olhos e começa a se balançar. Neste momento, todos nós rimos.]

Ticiania: Ele bota a mão pra trás e fica assim...

Yuri: O olho bem apertado... [Fala para Zaion, que cerra ainda mais os olhos] (JUNIOR, 2013, p. 55)

Na pesquisa sobre a Umbanda em que P., 10 anos, precisava de um banquinho para tocar o atabaque maior ou fica na ponta dos pés para alcançar o menor:

Não obstante, foi interessante observar que sua dedicação é vista por muitos da “Casa do J.” como bisbilhotice: “Esse menino se mete em tudo, fala demais, pergunta o que não deve. É um enxerido”. Por precaução, algumas vezes fica sob vigília dos ogãs mais experientes que dificilmente o elogiam e, ao contrário, sempre fazem zombarias ou

piadas: “Ele até melhorou as pancadas [no atabaque] só não pode inventar demais”; “Ê, P.! Quer furar o couro, rapaz?”; “Se deixar, ele sozinho toca, canta, defuma, reza, dá passe, acolhe os guias, atende a assistência... Pode até dispensar Pai J.” (BERGO, 2011, p.166)

E observando pela primeira vez o barracão de Candomblé, onde as crianças corriam e brincavam com os atabaques:

Eu, na minha condição adultocêntrica, pensei: eles vão levar uma bronca brincando com atabaque, mas ninguém falou nada. Não resisti, levantei e fui até as crianças, que me ignoravam, até que perguntei: “Vocês vêm sempre aqui?” O que estava correndo já disse: “Claro que sim, tia, eu moro aqui!” (SOUSA, 2013, p.87).

Souza (2013), no Candomblé, e Bergo (2011), na Umbanda, apresentam relatos sobre os meninos que tocam os atabaques nos rituais, e concluem que eles procuram participar além do que é esperado, praticam, olham e criam. Essa criação é uma produção de culturas infantis, que devem ser apontadas e estudadas.

Os adultos também foram crianças um dia e aprenderam com seus pares e essa troca continua na sua vida adulta com outras crianças. Há uma circularidade na aprendizagem e na troca de saberes nas religiões de matriz africana, que permeiam o conhecimento e a aprendizagem. Essa troca com seus pares e adultos nas culturas infantis são produções coletivas e criativas que se integram no modelo de teia global:

As crianças produzem e participam de suas culturas de pares, e essas produções são incorporadas nas teias de experiências que elas crianças tecem com outras pessoas por toda sua vida. Portanto, as experiências infantis nas culturas de pares não são abandonadas com a maturidade ou o desenvolvimento individual; em vez disso, elas permanecem parte de suas histórias vivas como membros ativos de uma determinada cultura (CORSARO, 2011, p.39).

Desse modo não são só os adultos que intervêm junto às crianças, mas as crianças também intervêm junto aos adultos. As duas culturas, dos adultos e das crianças, são interligadas.

Conclusão

O objetivo aqui foi trazer a partir de pesquisas e relatos como a infância é tratada nos contextos religiosos da Umbanda e do Candomblé, mas poucas pesquisas foram encontradas com o foco na infância. Pequenos recortes foram apresentados para elucidar um pouco como a categoria geracional da infância é vista nesses contextos. A Umbanda

por ter um número menor, tanto de artigos e pesquisas, reforça que há um campo enorme a ser explorado sobre a infância.

No Candomblé, há um número um pouco maior de pesquisas, mas com o foco voltado para as aprendizagens e a relação com a Escola. Mesmo quando há falas das crianças, as culturas infantis não são abordadas utilizando o campo teórico da Sociologia da Infância. A categoria geracional infância nos permitiu distinguir no artigo um pouco o que separa e o que une as crianças tanto da Umbanda como do Candomblé, usando como contraponto a categoria geracional dos adultos.

Percebemos que o ponto de entrada das crianças na Umbanda e no Candomblé é a família. Quando inseridas no contexto religioso, a visão moderna de infância, na qual há a proteção e o cuidado dado tanto pela família quanto pelas leis de proteção às crianças, produz um apagamento das culturas infantis, e talvez por isso haja tão poucas pesquisas voltadas para este tema.

Na Umbanda, a categoria infância é vista como um tempo de preparação para o médium adulto, onde a evangelização é importante, mas também compulsória, onde as crianças devam ser levadas, mesmo que elas não queiram participar. No Candomblé, as crianças também são levadas pelos pais, mas a liberdade de brincar e participar dos ritos produz uma troca maior entre as categorias: adultos/crianças e crianças/crianças.

Recomenda-se que se amplie o campo de pesquisas sobre a infância na Umbanda e no Candomblé, pois os estudos apontam que as crianças ainda sofrem um apagamento do olhar adultocêntrico, o qual nega que elas existam nessas religiões e que construam suas culturas nelas.

Deduzo pelo quadro aqui exposto que as pesquisas enfocam uma relação escola/religião, mas elas não são as únicas relações que existem no campo das culturas de pares, as crianças interagem e se comunicam nas religiões Umbanda e Candomblé. Apenas há que se observar mais a fundo e analisar a infância nessas religiões do ponto de vista da criança e ir além do campo de pesquisa Escola/Umbanda, Escola/Candomblé.

Referências Bibliográficas

ALANEN, Leena. *Teorizando a infância*. Zero- a- seis, Florianópolis, v. 10, n. 35, jan. / jun. 2017.

ALANEN, Leena; CASTRO, Luciana Rabello de. *Crianças e jovens na construção da cultura*. *Crianças e jovens na Construção da Cultura*, Rio de Janeiro, p.228, jan.2001.

ARENHART, Deise. *Culturas infantis e desigualdades sociais*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

ARIÈS, Phillipe. *História social da criança e da família*. 2 eds. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. 275 p.

BANCO DE TESES CAPES. Banco de teses CAPES. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/> - Acesso em: 02 ago. 2017.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “O Código do Corpo: Inscrições e Marcas de Orixás”. In: *Candomblé: Religiões do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos das religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de Civilizações*. Segundo Volume ed. São Paulo: Livraria Pioneira, Editora Da Universidade de São Paulo, 1960. 555 p.

_____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983. 384 p.

BERGO, Renata Silva. “Eu sou Muzenza: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática”. *Paidéia*, Belo Horizonte, n. 8, p. 81-101, jan. /jun.2010.

_____. Tese de doutorado: *Quando O SANTO chama: O terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. UFMG, Belo Horizonte, p.249, abr.2011.

CORSARO, William A. *Sociologia da infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011. 384 p.

CUNHA, Nayana de Castro; (ORIENTADORA), Maria De Lourdes Macena De Souza. *Brinquedo de tambor: Processo de Ensino e Aprendizagem na Umbanda*. Anais eletrônicos do XVI Congresso Brasileiro de Folclore, Florianópolis, out. 2013.

GUTMAN, Cátia Regina. Dissertação de Mestrado: *Oralidade e escrita no Candomblé*. Universidade Católica de Petrópolis. Mestrado em Educação, 2010, 139 p.

JENKS, Chris. “Constituindo a criança”. *Educação Sociedade e Culturas*, n. 17, p.185-216, jan. /abr. 2011.

_____. Editorial: journeys into space. *Childhood*, Trondheim, v. 12, n. 4, 2005. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0907568205058600>. Acesso em: 02 jul. 2017.

MANNHEIM, Karl. “El problema de las generaciones”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, [S.L], n. 62, p. 193-242, jan. 1.

MONTANDON, Cléopâtre. “Sociologia da infância: balanço dos trabalhos em língua

inglesa”. *Cadernos de Pesquisas*, São Paulo, n. 112, p. 33-60, mar. / jul. 2001.

MONTEIRO, Alef. CAMPELO, Marilu Marcia. “Mediunidade e Iniciação: notas sobre iniciação de crianças na Umbanda”. *Nufen: Phenom. Interd.*, Belém, v. 9, n. 1, p. 108-126, jan. / ago. 2017.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada”. *Sociologia/Tempo Social*, USP São Paulo, n. 5, p. 113-122, jun.1993.

OLIVEIRA, Amurabi. *Corpo, Brincadeira e Aprendizagem entre Crianças de Candomblé*. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia,[S.L],jan.2014. Disponível em:http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1398431711_ARQUIVO_RBA_MESA.pdf. Acesso em: 02 jul. 2017.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Cadernos nº 9. Centro de Estudos Rurais e Urbanos. 1976.

PRANDI, Reginaldo. *Os mortos e os vivos: Uma introdução ao espiritismo*. 1 ed. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 115 p.

_____. “Modernidade e feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX”. *Tempo Social*. Revista Sociol. USP, São Paulo, 2(1), pag. 49-74, 1º semestre, 1990.

QVORTRUP, Jens. “A tentação da diversidade e seus riscos”. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1121-1136, out. / dez. 2010.

_____. “A volta do papel das crianças no contrato geracional”. *Revista Brasileira de Educação*, [S.L], v. 16, n. 47, p. 323-511, set. / dez. 2011

_____. Apresentação “Nove teses sobre a ‘infância como um fenômeno social’”. *Pro-Posições*, Campinas, v. 21, n. 64, p. 199-211, jan. / abr. 2011.

SALES Jr., Dario Ribeiro. Dissertação de Mestrado: *Sobre olhar e aprender: um estudo sobre o processo de aprendizado religioso das crianças candomblecistas*. UFB, Salvador, p.85, abr.2011.

SARMENTO, Manuel Jacinto. “Gerações e Alteridade: Interrogações a partir da Sociologia da Infância”. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 91, p. 361-378, mai. / ago. 2005.

_____. “Crianças: educação, culturas e cidadania activa Refletindo em torno de uma proposta de trabalho”. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 23, n.01, p.1740, jan. / jul. 2005.

_____. *Sociologia da Infância: Correntes e Confluências*. UNESP, [S.L], p.1-31, jan.2009.

SIROTA, Régine. “Da Sociologia da Educação à Sociologia da Infância”. *Atos da Pesquisa em Educação*, PPGE/ME FURB, v. 6, n. 3, p.562-571, set. / dez. 2011.

SLENES, Robert W. “‘Malungu, Ngoma Vem’: África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*. São Paulo, n.12, p.48-67, 1992.

SOUZA, Ellen De Lima. Tese: *Experiências de infâncias como produções de culturas no Ilê Axé Omo Oxé Ibá Latam*. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, p.179,2016.

TEMPLO A CAMINHO DA PAZ. *Templo a caminho da paz*. Disponível em: <http://temploacaminhodapaz.com.br/>- Acesso em novembro de 2018.

VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da S.; BARROS, José Flávio P. de. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas/FLACSO; Niterói, EDUFF, 1993. 204p

Recebido em: 31/08/2018

Aceito em: 22/11/2018

ÀS MAIS VELHAS

Ana Clara Damásio¹

Iyaromi Ahualli / Mais Velha²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.15261>

Esse texto tem a intenção de fazer uma breve reflexão acerca do envelhecimento, da velhice ou do velho, enquanto categorias complexificadas a partir da minha vivência enquanto Iaô e enquanto estudante de antropologia. Por um lado eu poderia optar em trazer todas as teorias acerca do envelhecimento ocidentalmente construídas e me resguardar teoricamente com as mesmas nesse texto, é isso que constantemente a academia nos ensina a executar. Só que hoje, nesse texto, me resguardo teoricamente com minha Mais Velha com a teoria e epistemologia da oralidade da sua fala e dos seus conhecimentos. Então, organizo este texto inicialmente com sua fala em uma entrevista, em seguida faço uma breve reflexão acerca do envelhecimento e por último o epílogo (esse, nunca conclusivo).

Entrevista

Ana Clara: O que é ser uma “mais velha” no candomblé?

Iyaromi: Então, quando você é a Mais Velha no candomblé, pressupõe várias coisas. A primeira, é que pressupõe que existe alguém Mais Novo que você. Então para você ser a Mais Velha tem que ter alguém mais novo. Nós somos categorizados enquanto Mais Velhos e Mais Novos, pela idade. Inclusive da idade entre os mais próximos em questões de meses e dias. Mas a idade é contada basicamente por aquele que passou por ritos primeiro. Ganhou direitos primeiro, ganhou o conhecimento primeiro. Logo, ser uma Mais Velha é ter conhecimento, receber certos direitos, obrigações e passar isso para o Mais Novo. Ser uma Mais Velha diz respeito a você ter a obrigação, não só ritualística, mas num sentido bem amplo, ter a obrigação de não deixar com que os conhecimentos, com que a tradição não morra. Porque quando você é o Mais Velho de alguém, significa

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás – UFG.

² Antropóloga formada pela Universidade de Brasília – UnB. Graduanda em Direito pelo Centro Universitário de Brasília – UniCEUB.

que tem alguém Mais Novo e a obrigação do Mais Velho é passar conhecimento para os Mais Novos. É ter cuidado. Energeticamente falando, nós somos responsáveis por apanhar primeiro, por sustentar a demanda para proteger os nossos Mais Novos. E passar conhecimento também é uma forma de proteção, porque é uma forma de resistência. O candomblé é uma religião de oralidade. Então o Mais Velho, ele tem obrigação energética de proteger, mas ele também tem essa função social e comunitária de proteger a própria tradição e não deixar que ela morra à medida de que a sua função é ensinar os mais novos.

Ana Clara: O que é ser Mais Nova no candomblé?

Iyaromi: Ser uma Mais Nova no candomblé é ser a continuidade. Porque a lógica é você acumular conhecimento para passar para o seu Mais Novo e assim não deixar que sua ancestralidade morra. E tendo em vista que tudo que você tem no candomblé é ganhado, é um Mais Velho que te deu. Então ser uma Mais Nova é se dispor a aprender, a sentir, a estar ali da melhor maneira possível, para que você aprenda as coisas da melhor maneira possível, para que você possa ensinar aos seus Mais Novos da sua melhor maneira possível e possa perpetuar toda essa estrutura. A obrigação do Mais Novo é aprender para, quando ele for Mais Velho, assumir as outras obrigações.

Ana Clara: Qual o significado da velhice e do envelhecimento no candomblé?

Iyaromi: Acho que não tem como falar de envelhecimento e velhice sem falar de ancestralidade. Tem a questão de que enquanto zeladores e enquanto filhos de santo, zeladores do nosso axé são todos filhos de santo que têm a responsabilidade de zelar pela sua casa. Você está zelando por uma história, você está zelando por um passado, você está zelando pela sua ancestralidade. Ancestralidade então é o respeito aos que vieram primeiro, é um respeito àqueles que passaram conhecimento, respeito àqueles que nos deram direitos, nos deram obrigações. Ancestralidade são os caminhos que fizeram com que nós hoje, presente, chegássemos até aqui. E ele tem a obrigação de perpetuar aquela linhagem. Tendo em vista isso, o papel do Mais Velho, do velho, ele é a representatividade do fundamento. Porque o fundamento é oral e o Mais Velho é o guardião do fundamento. Ele é um guardião da oralidade. Ele é o responsável por passar e por permanecer.

Ana Clara: O que é ancestralidade?

Iyaromi: Ancestralidade é a raiz. Nós enquanto tronco, nós enquanto galhos, nós enquanto folhas e os mais novos como a outra composição, a gente tem que respeitar a raiz. Porque sem a raiz, sem os Mais Velhos, sem aqueles que vão nos passar os nutrientes, o conhecimento, a gente morre, a gente não é nada. Porque a gente não é enraizado sem um

Mais Velho, sem um ancestral. A gente só é enraizado porque tem um Mais Velho. A gente só é enraizado porque a nossa tradição é um conhecimento antigo e os antigos são as raízes. E sem eles, a gente não tem conhecimento. Porque em culto a ancestralidade não tem como você inventar o fundamento. A energia, ela vai se materializar na incorporação, ela vai se materializar nos fundamentos, através de um conhecimento e esse conhecimento é passado oralmente. E sem os Mais Velhos, sem as raízes para nutrir os galhos, as folhas, plantas, para nutrir o tronco, sem os Mais Velhos para nos ensinar, para passar os nossos direitos... Porque também não adianta ter ensinamento se você não recebeu o direito de usar o que você sabe, se você não recebeu o fundamento, não adianta você saber. Então os Mais Velhos são esses gatilhos. Eles que nos passam nossos direitos de pôr em prática o que sabemos.

Reflexões

A academia enquanto produtora de conhecimento também é responsável pela forma como os diversos tipos de epistemologias que são produzidos nela/por ela irão criar tipos ideais de retratar o mundo. Muito se discute sobre "o processo do envelhecimento", mas as palavras fazem coisas no mundo, sendo assim, que tipos de envelhecimentos a antropologia vem produzindo/criando/retratando através das suas pesquisas? Onde os "velhos-idosos da terceira idade" estão presos teoricamente? Parece obtuso lembrar, mas o envelhecimento é um processo ligado a todas as etapas de existência, do nascimento à morte, mas constantemente delegamos o envelhecimento a grupos etários com mais de 60 anos.

Reiteradamente pesquisamos esses mesmos grupos e, portanto, criamos também discursos (monografias, dissertações, teses, artigos, palestras) a partir dessas pessoas com mais de 60 anos. Relegamos então as pesquisas sobre o envelhecimento a "terceira idade", a "idoso", a "velhos" e corroboraamos que o envelhecimento só ocorre ali e não como um processo de curso de vida. Essas categorias precisam ser estranhadas, no sentido de desenhar e criar novas fôrmas sobre a forma de envelhecer. Quando falamos em envelhecimentos "diferentes" dos ocidentais, geralmente utilizamos contextos europeus, como se apenas esses pudessem apresentar representações diferentes das nossas sobre o envelhecimento, mas também nas nossas redondezas temos diferentes teorias sobre o que é ser "mais velho". Falo então de uma "Teoria da Mais Velha".

Quando comecei a frequentar minha Casa de Candomblé, já estudava a construção do envelhecimento nas sociedades contemporâneas. Eis que me deparo com um aglomerado de pessoas se referindo umas às outras como "minha mais velha", "minha mais nova". Minha primeira tentativa foi dar ordem à forma como essas pessoas eram classificadas, já que via pessoas cronologicamente "mais velhas" se referindo a pessoas cronologicamente "mais novas", como "mais velhas". Não era então a idade cronológica que era usada como classificação. Era uma outra coisa.

Ainda como *abiã*³ e frequentando aquele contexto, eis que descubro que o que demarcava a classificação entre aquelas pessoas "mais velhas" e "mais novas" era contextualmente a "idade de santo". A "idade de santo" era então dada pelo momento em que a pessoa era "iniciada no Candomblé". Essa é uma operação não apenas contextual de uma casa, mas um consenso dentro do que podemos denominar de Nações do Candomblé. É no momento da "iniciação" que sua "idade de santo" começa a ser contada, independentemente da sua idade cronológica.

É então que "oficialmente" você passa a fazer parte daquela "família de axé". Dessa forma, uma criança "iniciada" aos cinco anos de idade e uma senhora de 70 anos que nunca "fez o santo" possuem idades ritualísticas diferentes. Sendo a criança de cinco anos a irmã "mais velha" da senhora de 70 anos, essa última é então a irmã "mais nova" da criança. Temos um *lócus* representacional, de parentesco, geracional, cosmológico, etc. que não corresponde aos tradicionalmente estabelecidos teoricamente ocidentalmente dentro dos estudos antropológicos sobre envelhecimento. Além disso, não são categorias que ocorrem *além-mar*, são categorias de envelhecimento que estão no nosso quintal de casa e que ignoramos nos estudos sobre envelhecimento.

Quando falamos então de uma Antropologia do Envelhecimento ou de Curso de Vida, e colocamos em contraposição a "Teoria da Mais Velha", vemos que os povos de fala banto⁴, iorubá e jeje já complexificam esse processo do envelhecimento há tempos. Elas não estão falando de um processo que tem como margem 60 anos. É um processo que perpassa sua existência dentro de uma Casa de Santo (e fora) que envolve trocas de conhecimentos, substâncias, coisas, afetos, Axé, como um complexo existencial do que é

³ *Abiã* é uma categoria que compõe a cosmologia da hierarquia do candomblé. Epistemologicamente definido enquanto *aquele que vai nascer*. *Abiã* são aquelas pessoas que frequentam a casa de candomblé, contudo, ainda não passaram pelo rito iniciático.

⁴ É de importância a observação do fato de que não existe um "povo banto". Aquelas nações definidas enquanto "Nações Banto" ou "Nações de Angola" contemplam o culto com diversas línguas do tronco linguístico banto.

ser um "Mais Velho".

Não quero com isso colocar que na realidade das sociedades contemporâneas as categorias “velho-idoso da terceira idade” não operem, pelo contrário. Pesquisas antropológicas apontam como as pessoas com mais de 60 anos se identificam com as categorias de "velho-idoso da terceira idade" que podem ou não ser aposentados e/ou pensionistas. Entretanto, acho mais prolífico trabalhar para uma maior ampliação de sentido, pois o Candomblé existe e resiste dentro da sociedade contemporânea e enquanto teoria tem muito a contribuir nesse sentido.

Fica aqui a provocação: para que o fenômeno do envelhecimento possa ser complexificado e explorado por outros ângulos temos também que ampliar o próprio sentido do que é envelhecer e as epistemologias que estão envoltas nesse processo. Não delegando essa experiência de existência apenas a uma etapa da vida, mas ao complexo do que é estar em vida (e às vezes em morte), como nossos mais velhos têm nos ensinado.

Epílogo

Quando fui iniciada no Candomblé, descobri que minha "irmã de barco" seria uma criança de até então quatro anos: Rita de Cássia. Descobri que aquela menina iria ser a "Mais Velha do barco" e, conseqüentemente, "minha Mais Velha". Eu tomaria sua bênção, ela iria sempre a minha frente na roda de Candomblé, ela faria todos os ritos antes de mim. De início achei a situação um pouco cômica. Vivi tão mais que aquela criança. O que aquela pequena teria a acrescentar de tão imprescindível assim? Antes de sermos iniciadas, eu e Rita fomos estreitando nossos laços, criando afinidades (isso enquanto ela estava sentada no meu colo). Até que um dia, descendo as escadas da Casa de Santo para ir almoçar, eis que Rita abruptamente para, fica a minha frente, olha nos meus olhos com um semblante tranquilo e diz: "o que em você te dá medo de você?". Fiquei paralisada, sem saber o que responder àquela pergunta extremamente complexa e feita com tamanha naturalidade. Rita havia me emudecido. Ainda parada, respondi ao vento (já que Rita havia continuado andando) que muita coisa em mim ainda me dava medo. Foi nesse dia que aprendi que "minha Mais Velha" tinha muito o que me ensinar, muito mesmo. A ser mais leve, a não levar tudo a ferro e a fogo, a sorrir independente do clima e a dar flores. Rita sempre me presenteia com flores do Axé sem nenhum motivo aparente e esses, além de tantos outros ensinamentos, têm sido gratas lições aprendidas com essa “minha Mais

Velha”.

Referências:

Iyaromi Feitosa Ahualli. Mais Velha. 2018 - Set. Brasília. Distrito Federal. Brasil.

Rita de Cássia. Mais Velha. 2017 - Nov. Sobradinho II. Distrito Federal. Brasil.

Recebido em: 21/09/2018

Aceito em: 15/10/2018

LAROYÊ POMBAGIRA CIGANA: ELA PAROU E LEU A MINHA MÃO E ME DISSE A MAIS PURA VERDADE

Cláudia Mirella Pereira Ramos¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.17161>

*A roseira que eu plantei
Não deu rosas, deu espinhos
Eu vou chamar uma cigana
Prá limpar os meus caminhos*

#Oriô #Optchá

O meu interesse pelo Candomblé surgiu com a minha mudança do Estado de Minas Gerais para Bahia, observando e sentindo o quanto as religiões afro-brasileiras são fortes nesta região. Através de uma disciplina que cursei no mestrado (Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras), tive a oportunidade de conhecer e aprofundar as discussões de leituras etnográficas sobre a temática. O meu primeiro contato com o Candomblé aconteceu através dos atendimentos realizados com a “Pombagira Cigana” chamada Hila. Hila é uma entidade tranquila e suave. É muito alegre, adora cantar e se arrumar com roupas bonitas, brincos, pulseiras e perfumes. Logo aprofundarei esse assunto, pois preciso relatar o preconceito que tinha com essa religião. Sou natural de Pedra Azul, interior de Minas Gerais. Desde criança, frequentei a Igreja Católica por influência de minha família. A cidade de Pedra Azul/MG se localiza a aproximadamente 100 quilômetros da cidade Cândido Sales/BA e a 159 quilômetros de Vitória da Conquista/BA, tendo assim uma forte influência linguística, musical, comidas típicas baianas e em menor grandeza a religião afro-brasileira como o Candomblé.

Acredito que o Candomblé possui menor grandiosidade nesta região, devido à visão preconceituosa e errônea das pessoas. Quando me refiro a preconceito, incluo-me nesta visão, pois desde criança ouvia dizer os seguintes termos: “o pessoal da Bahia adora mexer com macumba”, “fazem magia negra nas encruzilhadas”, “desejam o mau para as pessoas”, “fazem magia para tomar o marido da outra”, “chamam o diabo”, “matam os animais e mexem com sangue”, entre outros estereótipos. A visão que as pessoas têm do Candomblé vem acompanhada de sincretismos negativos, associando as práticas

¹ Doutoranda e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia-UFBA; no âmbito da pesquisa desenvolvo investigações relacionadas aos Povos e Comunidades Tradicionais, Direitos Humanos e Políticas Públicas; cmirella93@gmail.com.

religiosas que ocorrem nas cerimônias a cultos demoníacos. Despacho e macumba são, hoje, palavras que integram o vocabulário do brasileiro e que carregam uma conotação pejorativa.

Em janeiro de 2013, devido ao trabalho do meu esposo, viemos morar na cidade de Eunápolis/BA, localizada na Região Costa do Descobrimento, extremo sul da Bahia. Reconheço que até este momento estava enraizada de preconceitos, e não tinha sequer curiosidade de conhecer e pesquisar sobre o Candomblé. Contudo, ao conhecer e conviver com os baianos, aos poucos, fui conhecendo alguns termos/palavras/gírias que foram despertando a minha curiosidade como exemplo: “é muito axé”, orixás, oferendas, ebó de limpeza, encruzilhada macho, encruzilhada fêmea, entre outros, despertando-me uma vontade de conhecer melhor sobre o assunto. A partir do mês de fevereiro de 2013, começamos a passar por alguns problemas pessoais, com muita discórdia e desentendimentos onde estava impossível dialogar. A sensação que eu tinha, era que existia alguma coisa “oculta” que estava entre nós. Neste período, tanto eu, quanto o meu esposo, estávamos completamente afastados da vida religiosa. A diferença era que, apesar de não estar frequentando nenhuma religião, eu acreditava em Deus; o meu esposo ao contrário, não acreditava mais em Deus, e dizia que a ciência estava acima de tudo. Os problemas foram só aumentando, invadindo a vida familiar, amorosa, o trabalho e amizades.

Diante do exposto, o meu desespero era enorme diante dos problemas. Um belo dia, uma colega de trabalho chamada Luciana convidou-me para realizar uma consulta com o seu “Pai de Santo”, que recebia uma pombagira de uma cigana todas as terças feiras, e/ou o “Pai de Santo” poderia jogar os búzios. Por conseguinte, mesmo com a minha resistência, preconceito e medo, aceitei o convite. O atendimento não foi realizado em um “terreiro”, porque o “Pai de Santo” havia acabado de se mudar para Porto Seguro/BA, devido ao seu trabalho profissional, e ainda não tinha um terreiro para realizar os seus atendimentos. Assim, os atendimentos estavam sendo na residência da sua “Filha de Santo” Luciana. No dia marcado, eu compareci e fiquei aguardando na sala de espera. Neste momento, diversas dúvidas me passavam à cabeça, o coração acelerava, as mãos e pés ficavam gelados, uma tremedeira incontrolável dominava o meu corpo. De repente, a filha de santo me convida para entrar. Levantei-me lentamente, e em passos pequenos caminhei em direção ao atendimento. Neste contexto, a minha primeira visão foi de um homem sentado, vestido com uma saia vermelha, uma blusa colorida, diversos colares e pulseiras, um turbante na cabeça, fumando um cigarro e tomando uma taça de cortezano.

Em seguida, a filha de santo pediu para eu dar um abraço no Pai de Santo e, ao cumprimentar-me, a sua voz era de uma mulher. Neste momento, eu não estava mais conversando com um homem, mas sim com uma mulher (entidade). A voz era de um português arcaico misturado com um sotaque estrangeiro. Tentei controlar as minhas emoções e o meu medo, afinal tudo era muito novo. Depois a “Cigana” pediu-me para cortar um baralho e posteriormente escolher sete cartas. Ao escolher as cartas a entidade me disse o que significava cada uma delas. E depois disse: “A senhora está sob efeito de um ‘trabalho’ que foi feito para atrapalhar a vida de sua família, pois o corpo e a alma de vocês estão desprotegidos. A senhora quer resolver o problema?”. Em seguida, a “Cigana” relatou todos os problemas que estavam acontecendo na minha vida como: relacionamento, encosto, amizades, inveja, entre outros. Solicitou que eu anotasse as coisas que seriam necessárias para realizar os rituais e combater o “trabalho” e as energias negativas que estavam atrapalhando a minha vida. Neste dia, não realizei muitas perguntas, praticamente só ouvi e respondia o que ela me perguntava. Na verdade, eu estava com tanto medo que tinha medo até de perguntar. Afinal, aquele ambiente foi completamente novo.

Ao sair da consulta, me deparei com diversas dúvidas como: Será verdade? Como pode aquela pessoa/entidade saber de tantas coisas e saber exatamente o que eu estava passando? A sensação que eu tive foi que ela/ele estava lendo os meus pensamentos. Mas, como isso é possível? Apesar de tantos acertos, eu ainda não tinha me convencido que aquilo era verdadeiro, mas comprei os ingredientes para realizar o “trabalho”. Na semana seguinte levei todas as coisas solicitadas como: rosas, velas, perfume, diversas ervas, purpurina, água de laranjeira, bijuterias, espelhos entre outros. Neste dia, eu estava mais calma, teve uma melhor interação entre nós. Primeiramente, a cigana solicitou que eu tomasse um banho com água e sabão e depois jogasse o seu preparo com as rosas da cabeça aos pés. Depois solicitou que pegasse as pétalas e levasse para ela. A cigana pegou os materiais que eu havia levado, colocou tudo em um cesto, fez algumas orações e começou a cantar a seguinte música: “Pombagira é que nem ponta de agulha; pombagira é que nem ponta de agulha; quem mexer com a pombagira; está cavando a sepultura; quem mexer com a pombagira; está cavando a sepultura”.

Após tudo pronto, foi solicitado que a filha de santo colocasse em uma encruzilhada fêmea. De repente, a cigana disse: “Aguarde o resultado, em sete dias começa a ter efeito” (risos); deu-me um abraço e disse que eu poderia ir. Neste dia, a minha cabeça doeu muito. Fiquei me perguntando: “ em que estou mexendo”. Diante do

contexto, as dúvidas só aumentavam e a esperança de resolver os problemas também crescia, e eu percebia que estava totalmente equivocada sobre a religião Candomblé. Não acreditei que em sete dias os meus problemas seriam resolvidos como um toque de mágica, mas reconheço que comecei a sentir uma paz e força para enfrentar o que estava acontecendo. Por conseguinte, e pela dimensão dos problemas, após aproximadamente uns 25 dias do “ritual” realizado, resolvi realizar uma nova consulta com o Pai de Santo, porém dessa vez com os búzios.

Desse modo, no dia marcado, fui para consulta. Eu estava muito tranquila e curiosa para saber como seria. Um dos motivos da minha tranquilidade era por saber que, dessa vez, o atendimento seria realizado por uma pessoa, e não por uma “entidade”. Após o Pai de Santo jogar os búzios, o mesmo disse o nome dos orixás que me acompanham. Informou-me que eu deveria acender velas e realizar oferendas em homenagem às iabás, informou-me ainda que eu havia adquirido uma carga muito negativa e que precisava me fortalecer e me proteger, pois, até aquele momento, eu não havia me protegido. Assim, passou-me uma lista de ingredientes para comprar e realizar uma “oferenda” para meus orixás. Os ingredientes foram: velas, um pano vermelho, feijão fradinho, milho de pipoca, azeite de dendê, farinha de mandioca, um cesto, boneca, espelho, pente, mel, flores amarelas e vermelhas e bijuterias. Ao olhar os ingredientes, achei inicialmente tudo muito estranho. Eu não tinha ideia de como estes ingredientes seriam utilizados. Comparando o atendimento com a “entidade” e o atendimento através dos búzios, gostei mais de conversar com a cigana, mesmo com todo o meu medo. Achei o atendimento com o Pai de Santo muito frio e rápido. Neste segundo momento, nem tudo bateu com o que de fato estava acontecendo, mas me comprometi a comprar as coisas solicitadas.

No dia marcado, levei os ingredientes para os “filhos de santo” começarem a preparar as oferendas. Segundo o Pai de Santo, como o ebó estava sendo preparado para mim, eu não poderia tocar em nada, apenas observar. Os “filhos de santo” acenderam uma vela na cozinha e começaram a preparar as comidas. Ao final, fizeram acarajé, omolocum, ado e pipoca, colocaram tudo separadamente em pratos brancos e me levaram para praia. Ao chegar numa praia deserta e escura, tendo como iluminação apenas a lua e as velas, colocaram as velas na areia; o Pai de Santo, juntamente com os filhos de santo, cantou várias músicas na língua iorubá e posteriormente mandou-me subir no pano vermelho com a perna direita. Em seguida, o Pai de Santo soltou o meu cabelo e passou as comidas em todo o meu corpo da cabeça para baixo, rezando e cantando em iorubá. Depois, saí do pano vermelho sem olhar para trás e eles continuaram fazendo o ritual.

Posteriormente, eu me abaixei diante da cesta onde estavam as flores, o pente, o espelho e a bijuteria e fiz os meus pedidos, os cantos e as orações continuaram. Ao retornar para a sede do atendimento, tomei um banho da cabeça aos pés com água e sabão, e posteriormente tomei um banho com um “preparo para descarrego”. Ao finalizar fui orientada a durante três dias vestir roupas brancas e/ou claras, não tomar bebida alcoólica, não comer carne vermelha, não passar perto de bares e não praticar sexo.

Foram muitas emoções no meu contato com o Candomblé, a cada dia que se passava o meu desejo e a minha vontade de querer conhecer e frequentar foi aumentando significativamente. Comecei a frequentar e conhecer melhor a religião. Hoje posso dizer que tenho uma forte afinidade e que o preconceito e medo que prevalecia há cinco anos atrás não existe mais. Os relatos são muitos!!! Mas posso dizer que, a cada dia que se passa, me encontro melhor nesta religião. Confesso que já me acostumei a conversar com a pombagira Cigana Hila, contudo, fico com um frio na barriga e uma sensação de tremeadeira quando penso em conhecer/conversar com outras entidades. Sinto uma certa insegurança misturada com o desafio de ir fundo e ultrapassar as barreiras que me levam a ter medo em algumas ocasiões. No dia 06 de maio de 2014 fui juntamente com meu esposo consultar com a pombagira cigana. O meu esposo queria orientações para fazer uma oferenda para seu orixá. Neste dia não havia outras pessoas para serem atendidas. Ao chegarmos abraçamos a cigana, que perguntou se estava tudo bem. Disse que estava muito alegre porque o seu menino (Pai de Santo) estava tomando o rumo certo. Em seguida, tomou uma taça de cortezano e cantou a seguinte música cigana: “Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava a minha cigana de fé; Ela parou e leu minha mão; Me disse a pura verdade; Eu só queria saber aonde mora a minha pombagira cigana. Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava a minha cigana de fé. Laroiê!”.

Após terminar de cantar, a pombagira disse que tinha um convite para fazer. Em seguida, disse que estávamos no mês de maio, mês da sua festa cigana e que gostaria muito de celebrar o nosso casamento cigano. Em relato: “Eu quero celebrar este casamento cigano porque tenho muito apreço por vocês; acompanhei o seu sofrimento, quando a moça sofreu o acidente²; o moço achou que ia encontrar o seu amor morto, mas encontrou vivo; vocês merecem renovar os votos, mas só se quiserem, não são obrigados”. Neste contexto, olhamos um para o outro e, sem pensar no significado

² Em maio de 2013, sofri um acidente de carro na BR 367 entre as cidades de Porto Seguro/BA e Eunápolis/BA. Quebrei o fêmur da perna direita em vários lugares. Tive muito conforto espiritual no candomblé.

daquele convite, falamos que aceitávamos. A cigana deu uma gargalhada e disse que já sabia a resposta. Assim, solicitou que anotássemos o que era para providenciar. Em relato: “Neste dia tem mais um casal; serão dois casamentos; as mulheres usarão roupa de cigana e os homens roupa branca; vou precisar de uma garrafa de vinho, um pombo branco, um lenço vermelho, um pano branco, um punhal, uma maçã, arroz, água benta de igreja, girassol, rosas brancas e duas taças; o casamento será na beira da praia no dia 17 de maio de 2014. Após o casamento, danço um pouco e os noivos comemoram com os convidados comendo e bebendo, pois será minha festa”.

Ficamos muito comovidos com o convite. No decorrer das duas semanas seguintes começamos a nos preocupar com os preparativos, pois o Pai de Santo ainda não tinha confirmado se iria acontecer a festa da cigana. Ficamos meio perdidos devido a sua desorganização tendo como consequência certo desânimo em dar prosseguimento ao prometido. Quando chegou o dia 16 de maio de 2014, ele nos informou que iria adiar para o dia 24 de maio, porque ainda precisava organizar algumas coisas. Nestas idas e vindas, o lugar onde iria ser realizada a festa foi mudado várias vezes. Quando finalmente ele se decidiu, chamou-nos para uma reunião, juntamente com o outro casal para acertar os ajustes. A reunião foi realizada no dia 21 de maio de 2014 na residência do Pai de Santo que tinha acabado de se mudar para cidade de Eunápolis/BA. Assim sendo, no dia e horário marcado, comparecemos. O mesmo nos perguntou o que estávamos pensando. Falamos que estávamos aguardando a sua orientação, pois não sabíamos como seria a festa nem a cerimônia. O mesmo nos disse que nós juntamente com o outro casal teríamos de arcar com as despesas de toda a festa para aproximadamente 20 a 30 pessoas. E começou a dizer que a festa da cigana seria realizada em Arraial D’Ajuda, em Porto Seguro/BA, em frente ao hotel Ancoradouro, em uma barraca de frente para praia. Em relato: “Vocês vão comprar as frutas, bebidas, um bolo e os ingredientes para fazer um caldo”. Eu disse que não estava entendendo o porquê teríamos de arcar com toda a festa dela; que, pelo que eu tinha entendido, a festa dela iria acontecer independente da cerimônia, e que ela iria aproveitar o momento para realizar o casamento. Disse ainda que a Cigana Hila tinha falado que iríamos arcar apenas com as despesas da cerimônia, e não com a festa toda. Além do mais, teríamos de arrumar lugar para dormir, já que o evento seria à noite e em outra cidade.

Diante dos meus questionamentos, ele resolveu dividir as coisas e arcar com algumas despesas. Observamos que ele queria transferir a responsabilidade dele de realizar a festa para nós. Após a divisão de tarefas, nos organizamos para comprar os

materiais necessários para a festa e casamento cigano. Conforme combinado, compramos várias frutas frescas para decoração como: melancia, abacaxi, uvas, mangas, laranjas, etc... Ficamos hospedados em um hotel de frente para praia, onde seria realizada a festa. Vieram da cidade de Vila Velha/ES duas equedes³ do Pai de Santo para ajudar na ornamentação. Uma era do orixá Oxum e a outra de Iemanjá. No momento da cerimônia, ficamos aguardando aproximadamente uns 40 minutos, depois um dos filhos de santo veio nos chamar. Após cantarmos as músicas, a pombagira iniciou a cerimônia dizendo, em relato: “Escolhi este dia para realizar a minha festa e realizar dois casamentos; adoro realizar casamento cigano; O povo cigano já foi muito discriminado, já sofreu muito por causa da perseguição, tendo de se esconder no mar. Já passamos fome, fomos machucados, mas conseguimos vencer; estes casais que estão aqui também já passaram por dificuldades na vida e vão continuar passando; a vida não será fácil para nenhum de vocês; vocês terão que lutar para conseguir vencer”.

Ela pegou dois punhais, furou os dedos de cada casal, jogou um pano branco por cima, pegou uma maçã furou-a com duas cruces, e fez uma oração cigana enfiando o punhal no meio da maçã. Depois disse que se colocasse a maçã em um lugar seguro e a deixasse secar. Posteriormente, a pombagira molhou o arroz branco na água benta de igreja, e solicitou que jogássemos o arroz nos convidados, e que cada pessoa fizesse um pedido. Ao voltarmos para nosso lugar, pediu para os noivos trocarem juras de Amor e que colocassem as alianças nos dedos. Todos deram uma salva de palmas; em seguida, pegou o vinho e solicitou que tomássemos com os braços cruzados e disse: “Já estão casados, agora podem se beijar”. Dando continuidade à festa, a pombagira cigana pediu para todas as pessoas presentes pegarem uma fruta, fazer um pedido, passar a fruta no corpo e depois jogar no mar.

Após o casamento, a pombagira cigana, juntamente com as duas equedes, se afastou de todos, foram para beira do mar, cantaram uma música de despedida e de repente, ouvimos um grito. Ela já havia partido!!!! Contudo, o mistério continua. Por que nós fomos escolhidos por ela para participar desta cerimônia, e como será daqui para frente? Essas respostas só ao sagrado pertencem. E a cada dia que passa, percebo que encontrei o meu caminho espiritual.

³ Nome dado de acordo com a nação do candomblé para um cargo feminino de grande valor que não entra em transe.

Recebido em: 16/10/2018

Aceito em: 22/11/2018

NOVOS ENCONTROS INDÍGENA-AFRICANOS NO CANDOMBLÉ: ENTREVISTA COM AIRY GAVIÃO E MARCELO KRAHÔ

Gerlaine Martini¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v%vi%i.20584>

Ainda não se esgotaram as descobertas sobre a relação histórica entre povos indígenas e africanos que vieram para o Brasil, a qual quase sempre demonstra as trocas de saberes entre ambos, desde a formação de quilombos e dos antigos calundus coloniais à atualidade, a ponto de plantas terapêuticas, alimentos e modos de fazer terem sido intercambiados na diáspora, terem viajado o Atlântico e voltado.

Em termos rituais e de liturgias, essas trocas ficaram apagadas sob mitos de total fusão entre práticas ameríndias e africanas e sob a nomenclatura “afro-brasileira/o”, como se “brasileira/o”, no caso, pudesse substituir e equivaler ao que é especificamente indígena, fora as diversidades de povos deixadas de lado nessa denominação que privilegia um contexto uniformizador colonial. Nesse sentido, surge a necessidade de não só revisitar o encontro entre esses povos e seus valores no âmbito do sagrado, mas também de entender como isso ainda vem acontecendo (até) aqui e agora.

Esse texto livre é produto de entrevista gentilmente cedida por duas pessoas que participam do candomblé², mas que a partir de sua identidade indígena trazem perspectivas diferenciadas e muito ricas desse encontro.

Além de pertencerem a povos originários, ter Brasília como um ponto central de suas trajetórias seria, a princípio, o que reuniria Airy Gavião, do Povo Gavião Parkatêjê do Pará - candidata de mandato coletivo pelo PSOL na última eleição do DF, integrante do Conselho Indígena, que trabalha com vários povos originários e em projetos ligados à educação e ao ambiente - a Marcelo Krahô que veio do Maranhão - também ativo no movimento social e que é assessor da Diretoria de Diversidade Étnico Racial que funciona na Subsecretaria de Igualdade Racial, parte da SEDESTMIDH, do governo do Distrito Federal.

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu (Grupo de Estudo sobre Religiões Afro-Brasileiras).

² Em junho de 2018 com Airy Gavião e em outubro de 2018 com Marcelo Krahô.

Airy veio de uma situação de aldeia do Povo Gavião Parkatêjê, onde sua avó era parteira, benzedeira e realizava curas. Ela se lembra de seus pais, avós e do ambiente onde tudo era partilhado (num povoado em Aturiaí, distrito de Augusto Corrêa no Pará), o que marcou sua personalidade:

Na aldeia todo mundo um cuida do outro. Se eu tenho, você tem, ela tem, ele tem. Meu pai era pescador e eu ia com meu pai pescar, a gente chegava e fazia os montinhos de peixe e começava a distribuir porque nós éramos poucos na época. E graças a Deus, a gente sempre teve muita fartura de peixe tanto da água doce como da água de sal. E eu sempre fui muito de estar ajudando não importa quem, não só indígena; depois quando eu conheci outras pessoas eu sempre fui muito de estar envolvida com comunidade e em todos os sentidos.

Já Marcelo Krahô não passou sua infância como aldeado e conheceu sua ancestralidade indígena através do que sua avó contava sobre a mãe de sua bisavó, de como havia sido seqüestrada da aldeia, mantida em cativeiro para ser “amansada” e depois obrigada a se unir em casamento cristão com seu sequestrador. Um grupo do Povo Krahô habitou nas proximidades do município de Carolina (MA) no passado - povo hoje só existente na divisa do Maranhão na chamada Craolândia (TO) - de onde descende sua família, mas ele foi criado num ambiente católico não praticante:

Indígena eu sempre fui, mas pra tomar conhecimento disso eu tive que perambular. Pra afirmar que a minha identidade é indígena, que a minha identidade é Krahô. Não foi fácil porque a história indígena, ao longo dos anos, ela é apagada e toda cultura dos meus parentes sempre foi invisibilizada por essa cultura invasora, eurocêntrica que chegou apagando outros costumes pra impor os seus, impondo culturas e línguas.

Airy Gavião foi adolescente para Belém e depois veio para Brasília ainda na época em que os indígenas buscavam apoio na Casa do Ceará quando, estudante, encontrou um companheiro (hoje separado), com quem teve três filhos. Sua espiritualidade sempre esteve muito aflorada desde criança e ela tinha visões, que continuaram, tornando-se inclusive premonitórias, e manifestações corporais inexplicáveis:

Minha vida religiosa é espiritual sempre, eu herdei dos meus avós, da minha avó, dos meus pais e é uma coisa que eu não busquei por mim, foi me dada e eu venho assim com uma espiritualidade muito forte. Quando eu era criança me dava umas coisas e eu não entendia. Hoje eu já entendo. Por exemplo, de repente me vem e eu choro, choro, mas eu choro muito. E uma outra coisa que eu não tenho mais depois que eu comecei a aceitar e trabalhar: me dava uma febre, eu não sei o que me dava de eu não conseguir andar, mover nada. Aí me levavam para o hospital e eu não tinha nada. Passava assim uma tarde, quando era noitinha eu estava bem. A última vez que me aconteceu isso foi três anos atrás. E acontece muito também de eu estar andando na rua de

repente uma pessoa que nem me conhece me pára. Estranho né? Agora eu já entendo, mas antes eu não entendia. Então era isso e eu sempre gostei muito de estar com as pessoas, mas há momentos também que eu quero estar só. Me isolo completamente, sabe, não quero ficar com ninguém, só eu comigo e os encantados.

Já Marcelo Krahô sentiu um forte chamado espiritual em Brasília, fora da visão cristã, que tinha sido a primeira fonte de sua busca interior:

No ano de 2003, eu estava fazendo um curso de radiologia médica. E nesse dia, algo me disse pra fazer um caminho diferente pra ir para esse curso, porque a gente, pra chegar em algum lugar, não precisa necessariamente fazer o mesmo caminho sempre. Então, desci no ponto três quadras antes porque também queria andar e me deparei com uma placa que dizia Centro Assistencial Espírita Nossa Senhora da Glória - Umbanda. Eu não sabia nem o que era aquilo, mas me deu vontade de entrar. A recepcionista explicou que eu tinha que escolher uma entidade e aguardar ser chamado pra ser consultado com essa entidade. O Maranhão tem muita fama dessa espiritualidade, mas lá eu não conhecia nada disso, eu não conhecia nenhuma entidade. Ela me deu uma relação de entidades e nesse dia era gira de caboclo, sexta-feira. Eu passei os olhos muito rapidamente e gostei do Caboclo Cobra Coral. Quando foi chamada minha ficha fui direcionado para uma médium do cabelo branco, alvo feito algodão. Era a dirigente do terreiro, Mãe Jurema, que fundou a casa. E desse dia em diante fiquei na casa, aconteceram eventos mediúnicos comigo, tudo isso a partir dessa conexão com Seu Cobra Coral através de Mãe Jurema que foi quem me iniciou na umbanda há quinze anos atrás.

Em Brasília (sempre visitando periodicamente seu povo na aldeia), Airy passou a se aconselhar e receber orientação com quem ela reconhecia como seus mentores dentro da sua vivência indígena:

O Raoni, ele é o meu pai espiritual e por ele estar em Brasília eu resolvi me direcionar com a minha espiritualidade, então eu resolvi buscar um apoio, porque não é sempre que eu posso estar na aldeia com uma pessoa que eu digo que é o meu pai em todos sentidos. Porque além dele ser indígena, ele é um dos mais antigos líderes e forte, ele é uma pessoa muito espiritual. Assim o reconheço e ele me reconhece também sempre. Não só ele como outros. Mas meu pai mesmo espiritual que me benze, que me aconselha, é o Raoni. Porque eu tenho umas visões que eu não acho legais, e isso me entristece muito. Até que as boas visões são uma coisa boa, mas há outras coisas que vêm e isso também não é quando a gente quer de jeito nenhum. Às vezes eu posso estar aqui, olhar e ver alguma coisa. Então isso é muito forte, e pra eu poder entender melhor meu direcionamento, o próprio Raoni mandou que eu procurasse onde eu me sentisse bem pra estar mais próximo.

Depois de sua primeira experiência em um caminho alternativo, Marcelo Krahô mergulhou mais ainda na espiritualidade afro:

Depois de certo tempo na umbanda me veio a necessidade; no curso de jornalismo fui convidado a conhecer a casa que estava abrindo há pouco tempo na Cidade Ocidental, fui lá conhecer, tive a oportunidade de jogar búzios, nunca tinha jogado, foi quando Oxóssi se apresentou solicitando a iniciação no ketu. Foi dessa forma que eu fui parar no candomblé de ketu, com raiz do Opô Afonjá. Na época da minha iniciação pra Oxóssi, Mãe Jurema foi lá no dia da minha saída de santo, que na cultura do Opô Afonjá é uma coisa mais restrita, e ela foi minha madrinha de oruncó, foi ela que tomou o nome de meu Oxóssi. Foi uma coisa muito conectada.

Airy Gavião teve um primeiro encontro com o candomblé semelhante, através do jogo oracular:

É candomblé de ketu. Eu conheci através de uma amiga que eu tenho de muitos anos que é a Akíní do Acarajé, e ela é uma pessoa muito especial pra mim, mas foi tudo por um acaso, nada foi premeditado; ela nunca me convidou, eu mesmo busquei, disse que queria ir. Até porque eu sempre me preservei muito de ir em qualquer lugar. Vamos dizer que eu sigo meu coração, minha intuição e dos meus encantados, que é muito forte comigo. E eu pedi a ela e ela me levou nessa casa. Eu observei bastante e gostei, porque pelo que eu vejo falar, eu tinha muito receio de ir pra qualquer lugar e eu gostei muito de lá. Gostei das pessoas, gostei do lugar, do jeito da pessoa. Eu não entendo muito, mas ele jogou pra mim e disse coisas que eu já sabia, que pra mim não era novidade, da espiritualidade, de tudo isso. Então, eu gostei porque ele não conhecia nada da minha vida e caiu tudo certinho. Então eu resolvi que eu queria ir lá uma vez por mês pra orientar. É mais uma questão mesmo da minha mãe e meu pai de santo estarem me direcionando.

Depois de se aprofundar na umbanda e no candomblé, tornando-se mais autônomo, de forma não mais vinculada às duas casas em que se iniciou, e seguindo uma conduta muito pessoal, Marcelo Krahô foi levado a outras jornadas:

Hoje existem entidades que se achegaram a mim e que fogem do contexto da umbanda e do candomblé. Estão acontecendo eventos comigo que não foram instituídos nem pela umbanda nem pelo candomblé, mas que estão ocorrendo. Como por exemplo, tem o Velho Sebastião, tem o Barão de Guaré, tem a cabocla Mariana, Jandira e Erondina. Hoje eu jogo tarô, ninguém me ensinou isso. Quem me trouxe isso foi Sara. Sara foi uma entidade que chegou a mim e trouxe o tarô e aí depois que eu fui descobrindo quem era realmente Sara. Mas ela sempre chegou dizendo que ia chegar um dia que não viria mais e que ia ficar ali só como mentora do tarô, assim como é hoje. A cor dela é a mesma cor de Oxóssi, é azul turquesa com branco, ela é do Oriente e ela não bebe, ela não fuma, e veio só para trazer o conhecimento do tarô e pra trazer essa convergência do oriente cigano que eu não aprendi em nenhum lugar, porque o Nossa Senhora da Glória não tem linha cigana. E eu não frequentei nenhuma outra casa de umbanda, desde o Nossa Senhora da Glória. Então eu tanto fui iniciado numa casa de umbanda ortodoxa quanto fui iniciado numa casa de candomblé ortodoxo. O que

fugiu disso aí foi o que foi agregado com o tempo, com o vento, não sei dizer, são coisas que vêm ocorrendo. Sara é uma dessas ocorrências.

Airy Gavião relata sobre as divindades e entidades que vem encontrando no candomblé em correspondência com os encantados que trariam proteção espiritual do lado indígena:

Nanã é uma delas e tem duas que ainda estão assim, mais ou menos, que querem (*mencionando qual divindade poderá reger mais sua vida*) e tem um caboclo também que eu ainda vou saber, tem todo um trabalho que eu ainda não sei, tenho um caboclo e eu já vi ele, que é muito forte também. Então eu não vejo muita diferença dos encantados, porque os encantados para nós é isso. Então não há tanta diferença. A minha visão é mais mesmo os encantados: palha, água, animais. Vejo minha casa toda cercada de palha...

De alguma forma, sua caminhada anterior e as novas visões têm levado Marcelo Krahô a encontrar sua ancestralidade indígena e a novas indagações:

E há ocorrências que em alguns momentos eu às vezes sou tomado por um senhor, o nome dele é Caçador, ele é velho, que é essa ancestralidade ameríndia que eu tenho. E muitas vezes eu acordei em cima de árvore, fumando charuto, fumando cigarro de palha, isso em cima da copa das árvores. Ou seja, não subi acordado, mas acordei lá em cima. Isso eu atribuo muito à minha ancestralidade indígena. E eu atribuo esses eventos que me tomam a consciência muito à minha ancestralidade indígena. Também faço viagens astrais, faço muitas, às vezes eu fico tão cansado, é que eu vou longe. Muitas vezes eu me perguntei se eu não estava ficando doido. Hoje eu entendo que não. Mas muito desses conhecimentos, essas entidades que foram agregadas na minha história, elas surgiram dessas viagens astrais. Inclusive eu atribuo essas viagens astrais muitas vezes a estar num lugar e daqui a pouco acordar em outro. Eu começo só com o espírito, mas depois termino com o corpo. Como é que eu durmo num lugar e acordo no outro? E, muitas vezes, estou aqui conversando com você e vou lá longe...

E as oferendas no candomblé também evocam a espiritualidade indígena para Airy Gavião:

Eu já ofereci um pedaço do meu cabelo (*ao mencionar que não tinha chegado a raspar a cabeça no candomblé*) que eles pediram, pediram colares, cocar, bracelete, tornozeleira, uma cesta... Ofereci no mato. E foi tão engraçado, que eu fui e sabe onde que eu parei? Debaixo de um pé de jenipapo. E o que é o jenipapo para a gente (*o povo indígena*)? A força, as pinturas. A gente passa o jenipapo no cabelo. Eu ofereci debaixo do jenipapo que é a nossa força. Nem sabia que tinha jenipapo nesse lugar que eu fui, eu olhei assim e pensei “é por ali”. Deixei lá debaixo do jenipapo e na beira do rio, porque não poderia faltar água.

Marcelo Krahô vê o resgate de suas raízes indígenas também como um processo bastante consciente:

Depois de sete anos de Oxóssi me deu esse estalo: por que eu sei mais de culturas estrangeiras e não sei da minha própria raiz? Foi quando eu passei a me indagar, quando eu senti a necessidade de reafirmar minha identidade a partir da minha linhagem indígena. Lógico que não desmerecendo nenhum desses aprendizados aos quais eu tive oportunidade de ser iniciado. Por identificar pontos em comum nessas culturas que cultuam a natureza é que eu senti a necessidade de reafirmar cada vez mais a minha identidade indígena, reforçando também essa convergência da ancestralidade afro com a ameríndia, para não negar nenhuma dessas duas raízes, uma de conhecimento que foi a afro, dessa fonte que eu bebi. Mas saber que minha raiz indígena também tem sua própria história e que, justamente por ter sido apagada e invisibilizada, há essa lacuna que o tempo não foi capaz de preencher, e eu não sei contar essa história muito a fundo porque justamente me foi negado isso, me foi tirado, me foi tomado. E aí hoje eu costumo dizer que a mesma flecha que sai do ofá de Oxóssi é a flecha que sai do arco da minha ancestralidade indígena. Eu sendo de Oxóssi no candomblé, do Caboclo Caçador na umbanda, eu sendo da ancestralidade indígena, a flecha é uma só, o arco é um só. Eu acredito que isso tenha sido uma convergência de ancestralidade.

Enquanto Airy Gavião encontra convergências indígenas na sua militância:

O meu trabalho com outros povos indígenas começou quando o Embaixador Murtinho (que era do Ministério da Cultura), com a secretária de Cultura na época que era a Laís Aderne aqui em Brasília, criou um projeto de revitalização da cultura indígena, e eles me convidaram, porque eu, como indígena, tenho acesso mais facilitado em qualquer aldeia. E depois eu continuei com a Laís Aderne, fui coordenadora do Instituto Huah do Planalto Central - Instituto Huah quer dizer “a unidade na diversidade” - e eu senti a necessidade de visibilizar os artesanatos dos parentes (*outros povos indígenas*) para fora. Só que isso no começo foi muito complicado. E se a gente é discriminada hoje, naquela época era muito mais, você não tem idéia. Então eu saí à procura de espaço em shopping, em feiras, em eventos como esse (*referindo-se ao Cidades Lixo Zero*), só que a gente levou muito “não” na cara. E a Laís Aderne resolveu fazer a Primeira Bienal dos Povos Indígenas que foi muito importante. Todo esse material também foi muito bem aceito. E assim eu comecei a buscar espaço. Mas era muito difícil. Teve lugares em que foi dito “índio, Deus me livre, não!” Foi complicado no começo. Era Fulniô, Pataxó, Baré, Guajajara... E aí começou essa campanha. E hoje tem muitos parentes que conseguiram e tão andando com as próprias pernas, então é muito importante, gratificante pra mim. E eu continuo na ativa com outros projetos também, ajudando no que eu posso. É uma trajetória, meio que desde pequena, bem *manakô* mesmo. *Manakô* é uma palavra que a gente usa e que está agregando, um cuidando do outro e dividindo, repartindo tudo - em todos esses sentidos.

Marcelo Krahô está se preparando para se reencontrar espiritualmente entre os Krahôs:

Isso eu estou me preparando pra viver porque eu realmente sinto hoje a necessidade de ter o reconhecimento da minha base, então para isso eu tenho certeza que eu preciso passar pelos rituais inerentes da cultura, e eu estou esperando só o momento mais oportuno pra imergir nesse momento de ir lá para receber meu nome, assim como eu recebi meu oruncó dentro do candomblé, assim como eu fui feito amaci na umbanda eu também vou receber meu nome dentro da minha etnia indígena. A aldeia só te reconhece a partir de quando você passa por esse momento ritualístico, mas eles já têm conhecimento da minha pessoa, eu já tenho conhecimento da pessoa deles, ou seja, já há um caminho trilhado nessa direção, mas o que falta efetivamente é eu ir lá abaixar minha cabeça e colocá-la na terra.

Airy Gavião também percebe que sua relação com a ancestralidade indígena faz conexões com o candomblé:

Minha avó me acompanha sempre, meu avô, e meu pai também vez por outra. Mas a minha avó e meu avô é mais forte e eles andam do meu lado sempre. Não é à toa que Nanã é uma das orixás mais antigas. E ela é o que? Ela é terra, ela é lama, ela é água. Além da minha avó, do meu avô, nós temos encantados vários. A gente nunca está só.

Marcelo Krahô encontra essa conexão também em tudo:

Então hoje, orixá para mim, como essência, ele está em todo lugar, em qualquer lugar. O ar que você respira é Oxalá, é o sopro da sua vida. Ele não está só na África. Eu posso lhe puxar aqui um oriki de Oxalá africano, mas o ar que você respira, ele não é só africano. Ele passa lá também, mas não é só de lá. Hoje eu vejo os orixás assim, os inquices, voduns... São caminhos diferentes que nos levam ao mesmo lugar. Aquilo que eu disse quando eu desci na parada da W3 (*rua de Brasília*), que eu queria fazer um caminho diferente para chegar no meu curso de radiologia e acabei chegando na umbanda. Então, são caminhos diferentes que levam ao mesmo lugar. Eu estive no candomblé porque primeiro eu cheguei até a umbanda. Se eu não tivesse chegado até a umbanda não teria estado no candomblé. Se eu não tivesse chegado até o candomblé e também a umbanda hoje eu não estaria dizendo a você que sou indígena. As coisas não são interdependentes, elas são convergentes. Elas se conversam, se conectam. Elas não são separadas. As pessoas que querem separar as coisas.

Recebido em: 03/12/2018

Aceito em: 03/12/2018

CANÇÃO DA DIÁSPORA

Thiago Azevedo Pinheiro Hoshino¹

DOI: [https://doi.org/ 10.26512/revistacalundu.v2i2.12783](https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.12783)

Àtatú ni ti Iroko (Iroko não pode ser derrubado)

Meu terreiro tem gameleiras,
onde pousa Oxorongá.
As aves que aqui gorjeiam
são filhas do Apaoká,
esposas do dendezeiro,
herdeiras do Baobá.
Nem aves são: são luzeiro
no ventre escuro do igbá.

Em cismar à noite só,
encontro-as, Eleyé,
entre os seus galhos e escuto.
Gralham: Irôko Kissilé!
(Har)piam: Irôko Issô!
Prestam antigo tributo
de sanha, de seiva, de luto,
ao tronco tataravô.

Meu terreiro esconde letra
em primores de oriki,
que contam a versão preta:
Iroko não é daqui,
nem pertence a qualquer gente,

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Direito do Estado pela UFPR. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR vinculado ao Núcleo de Estudos em Direito Administrativo, Ambiental e Urbanístico (PROPOLIS/PPGD-UFPR) e ao Núcleo Constitucionalismo e Democracia (PPGD/UFPR). Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO). hoshino.thiago@gmail.com

bebe das águas do Atlântico,
onde entoaram seu cântico
malungos irmãos de corrente.

De Iroko não brotam flores.
No emaranho das raízes
é manjedoura de Nkisses,
boticário dos doutores:
com as folhas saram-se dores,
com os galhos se punem deslizes.
Nossas peles têm mais cores,
mas também mais cicatrizes.

Cicatrizando memória,
Legbá, o motor da história
aceso a base de rum,
fuxica no dilogun
(peneira divinatória):
Iroko transplanta o degrego,
Iroko é o pai do segredo
do nome dos Egungun.
Iroko não se derruba,
Iroko é a escada ioruba
entre o ayé e òrun.

Não me leve Ikú sem antes
cobrirem meus santos de pano,
baterem tambores falantes
p'ra enganar o desengano
de ter de partir dentro em pouco,
de ter de voltar todo ano,
sem qu'inda aviste o Iroko
do outro lado do oceano.

Recebido em: 09/09/2018

Aceito em: 24/09/2018