

REVISTA *Calundu*

**(RE) EXISTÊNCIA: RELATOS SOBRE
EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA
AFRORRELIGIOSA**



VOL. 3. NÚM. 1
JAN-JUN 2019
ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

(Re)Existência: relatos
sobre existência e
resistência afrorreligiosa.

Volume 3, Número 1, Jan-Jun 2019

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

Guilherme Dantas Nogueira

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

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 imagem da capa: Aisha – Angéle Leandro Diène

Diagramação: Nathália Vince Esgalha Fernandes

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

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.

(Re)Existência: relatos
sobre existência e
resistência afrorreligiosa.

SUMÁRIO

Apresentação

Apresentação: (Re)Existência: relatos sobre existência e resistência afrorreligiosa	1
<i>Nilo Sérgio Nogueira – Tata Kivonda Kis'ange</i>	

Artigos

A pedagogia do axé: promoção da cidadania e fortalecimento da identidade negra pelo projeto abc musical.	7
<i>Luiza Sousa de Carvalho</i>	
O reinventar dos movimentos de terreiro. O ontem, o hoje e o amanhã	20
<i>Patrícia M^a de Lira Ahualli</i> <i>Natasha Lira de Abreu</i>	
O puro e o híbrido: o jogo de alteridades na formação representacional da umbanda branca	37
<i>Cristina Britto</i>	
“Santos” ou não, mas aqui estão: a umbanda em Tocantinópolis-TO.	64
<i>Bruno Barros dos Santos</i>	

Textos livres

Conhecimentos que Dialogam	80
<i>Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras</i>	
Calundus: a alimentação e a cura	84
<i>Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras</i>	
Línguas Africanas no Português Brasileiro	91
<i>Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras</i>	
O que o julgamento do STF sobre o abate religioso tem a nos dizer?	96
<i>Andréa Letícia Carvalho Guimarães</i> <i>Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras</i>	

APRESENTAÇÃO: (RE) EXISTÊNCIA: RELATOS SOBRE A EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA AFRRORRELIGIOSA

Nilo Sérgio Nogueira – Tata Kivonda Kis'ange¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.25233

Pedestre não resiste aos ferimentos sofridos após ser atropelado por um veículo na noite passada em um dos bairros mais elegantes da cidade e morre no local.

Normalmente esse seria o início de uma notícia nos telejornais para relatar e informar ao telespectador um fato acontecido. Esse mesmo assunto, com certeza, seria enfatizado de outra maneira dependendo do pedestre e do motorista. Senão vejamos:

Veículo, possivelmente em alta velocidade atropela e mata pedestre que estava no passeio em uma rua pouco movimentada de um dos mais elegantes bairros da cidade. O motorista, homem negro e de meia idade, que usava roupas brancas e fios de conta no pescoço, com grande indício de cultuar a Umbanda ou o Candomblé, não quis gravar entrevista e, ao ser levado para ser submetido ao teste do bafômetro, recusou-se a fazê-lo.

Em todas as falas que faço ou que tenha feito, sempre digo que somente quem tem história pode contar história. Ser negro traz colado ao corpo uma história de vida que mexe com o imaginário político e social da humanidade e, no nosso país mais ainda. Descendemos de africanos que vieram para o Brasil e aqui, escravizados, deixaram de fazer parte da categoria de humanos, tornando-se objetos nas mãos do opressor e massa de manobra ainda hoje. A religião europeia aqui imposta pelos colonizadores portugueses obedecia ao rito sumário cristão, ditado pela Igreja Católica, em que a figura masculina do Papa decidia a vida e a morte dos governantes e dos súditos. A catequese indígena é prova cabal do desrespeito ao dono da terra que aqui já estava quando da chegada das caravelas portuguesas. Nada contra o Catolicismo ou

¹ Administrador, com larga experiência em Gestão Pública. Foi assessor da Secretaria de Estado de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR/PR) durante 11 anos. Ogã do terreiro Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i, importante liderança da casa, de sua associação civil e dos Movimentos Afrorreligioso e Negro nacionais. Mestre popular é uma das grandes referências políticas do grupo Calundu. e-mail: n.nogueira1@gmail.com.

qualquer outra religião cristã, mas o respeito deveria ser inerente ao ser humano. Quando falo em respeito, o coloco como vetor maior das relações humanas e mola mestre dos diálogos entre as nações.

O africano trouxe consigo a sua crença e fé religiosa, razão maior da sua resistência. Ele poderia perder tudo, menos a fé e crença em Seres maiores que os opressores, já que na África ele não era oprimido. Claro que diferenças entre povos existiam – inclusive guerras –, mas eram entre eles resolvidas e cada um desses povos seguia sua existência e seu processo histórico. A história já nos mostrou como o negro escravizado no Brasil cultuava sua fé e, ao longo de cinco séculos, dentre os quais quase dois em dita liberdade, pouco avançamos e muito se falou.

Não precisamos falar da diáspora para entender o disparate. Na minha ascendência paterna tenho um bisavô africano de Moçambique, pai do meu avô brasileiro das Minas Gerais. Por outro lado, ainda na ascendência paterna, tenho um bisavô português, pai da minha avó brasileira também das Minas Gerais. Meu bisavô africano era escravizado na fazenda do meu bisavô português. No ano de 1889 nasceu meu avô e no ano de 1890 nasceu minha avó. Já não mais escravizado, meu bisavô morava e trabalhava na fazenda, onde nasceu e cresceu meu avô. Ele cultuava os inquices. Meu bisavô português era católico fervoroso. A união do meu avô e da minha avó custou a ela expulsão da família. Onde já se viu moça branca, filha de europeus casar com negro, filho de africano e ainda por cima não praticante da religião dominante? A afrorreligiosidade não era reconhecida e muito menos aceita. Sua existência era tolerada, pois não representava nenhum perigo. Afinal, nem igreja tinha! Tudo era discreto e nem rezavam, só cantavam.

Pois bem, a religiosidade e os rituais trazidos pelos africanos ganharam proporções imensas, pois o país possuía dimensão continental e suas grandes regiões abrigavam um número considerável de negros escravizados. Eram muitas as senzalas e enquanto os homens negros africanos ou os já nascidos no Brasil trabalhavam a terra, as mulheres faziam os trabalhos domésticos na casa grande. A carne não considerada nobre pelo senhor da fazenda era distribuída aos escravizados, como forma de jogar fora. O talo da cana de açúcar também não servia e a farinha de mandioca, além do milho branco para canjica e o amarelo para dar de comida às galinhas, misturados, serviam de ração para os porcos. O Ora-pro-nóbis, rama que cresce apoiada em cerca de arame e rica em vitaminas e proteínas, era largamente consumido pelos negros, o que lhes dava força e saúde para o dia a dia dos trabalhos na terra. Esses ingredientes, dentre

outros, são utilizados na composição da comida sagrada dos inquices, como o Acarajé, Açaá, Amalá, etc., e oferecidos com as cantigas não consideradas religiosas ou ritualísticas pelo senhor branco, já que não eram entendidas como oração ou reza. A história é amplamente conhecida, mesmo que ignorada, pelo poder dominante ao longo dos séculos. É desrespeitada por completa violência e ampla ignorância. Noto que iniciei o texto com uma possível notícia jornalística e sua forma de abordagem. Esta é a manifestação de uma estratégia de dominação, como todo processo preconceituoso e racista que vivemos, em todo planeta.

Ao entrarmos no universo das Comunidades Tradicionais de Terreiro, hoje ampliado no discurso público/estatal para Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas, vemos a afroreligiosidade em toda sua pujança existencial de uma maneira única, como somente no nosso país é possível enxergar. Sua ritualística majestosa e imponente, muitas vezes até na simplicidade física de um terreiro, em nada leva o leigo ou o assistente ao entendimento de que ali existe uma forma de resistência ímpar, capaz de quebrar paradigmas impregnados pelo opressor que tenta demonizar os inquices, voduns e/ou orixás ali representados, os encantados e os ancestrais ali materializados. A leveza dos toques, danças e cânticos em nada condiz com a marginalização que tenta nos imputar. A figura das mametos ou ialorixás, muitas vezes senhoras de pouca ou nenhuma formação acadêmica, mas de profundo e notório saber na faculdade da vida, nos ensina o amor e o perdão como forma única de resistir ao mal que assola o ser humano. Nos terreiros, elas são as rainhas. Senhoras únicas do processo decisório. Esses espaços físicos dos terreiros são os seus domínios. Cada móvel e louça ali existente veio pelo fruto do seu trabalho honesto e o de sua comunidade. Cada alimento servido naquele espaço foi feito com amor, carinho e respeito, seguindo uma ritualística ancestral e tradicional, passada por meio do aprendizado oral. Ao contrário da África, aqui a liderança feminina nos terreiros é estruturante.

A figura da mãe é muito forte na nossa cultura, afro ou não. A mãe simboliza resistência e força interior, simplicidade e amor no coração. Quando vemos nossos terreiros invadidos, vilipendiados e queimados por marginais querendo ocupar o lugar do seu deus cristão (ser que, lembro, também respeitamos e reconhecemos por meio de nossas próprias tradições) e falando em seu nome, nos causa revolta, mas a melhor resposta é a que fornecemos. Procuramos as autoridades constituídas e denunciemos. Agimos de acordo com a lei dos homens, mas tenham certeza que em algum momento a fatura chegará. Essa é a lei ancestral divina. O Senhor da Justiça jamais falha. Tudo é

questão de tempo. E, como aprendi com o preto-velho Pai Guiné de Aruanda, *o tempo não volta, mas passado e presente andam juntos.*

O opressor ainda não entendeu que quanto mais ele invade e queima um terreiro, mais ele fortalece a forma silenciosa da resistência. Quanto mais ele diz que isso não existe, mais ele se coloca na posição medrosa daquilo que não conhece, portanto, sem nenhuma qualificação ou credencial para falar. E, noto, a nossa maior resistência no presente é a partir da educação. Pode parecer clichê, mas é a pura verdade. Quanto mais somos atacados, mais nos preparamos e nos doutoramos. No presente, nossa força de luta já chegou à universidade.

Esta última observação nos traz aos textos desta edição da Revista Calundu. Iniciando pelos quatro artigos, cada qual de grande riqueza individual e, como um todo, bem articulados ao tema maior deste número da publicação, que é a (re) existência e a resistência afroreligiosa (e a negra por meio dela). A edição é aberta com o belo texto da jovem Luísa Sousa de Carvalho, “A Pedagogia do Axé: promoção da cidadania e fortalecimento da identidade negra pelo projeto Abc Musical”. A autora destaca o projeto musical promovido pela comunidade do terreiro Ilê Axé T’Oju Laba, em Cidade Ocidental, Goiás. O projeto potencializa o resgate da cultura negra brasileira e oferece caminhos cidadãos para o desenvolvimento da juventude daquela cidade. Em nota pessoal, atesto aqui a força e importância deste projeto, e de outros que, como este, são desenvolvidos nos vários terreiros brasileiros.

O segundo texto foi escrito pela minha mui querida amiga, a Iyá Patrícia Maria de Lira Ahualli, em parceria com sua filha Natasha Lira de Abreu. Trata-se de narrativa potente, realizada por Patrícia, que conta sua já enorme história como militante do Movimento Afroreligioso do Distrito Federal. Esta história se confunde com as várias fases da luta das redes e organizações desse movimento social em Brasília. Uma luta que é também jurídica, como fica bem evidenciado ao longo do artigo. Patrícia cabe dizer, é uma importante e antiga candomblecista do Distrito Federal. Uma grande mestra popular, com notório saber em cultura popular. A publicação de um artigo seu mostra a potência política da Revista Calundu, que atravessa a acadêmica. E o fato de o texto ter sido escrito também por sua filha Natasha mostra que o afeto também tem grande parte nessa luta.

O terceiro texto, riquíssimo, foi escrito pela historiadora Cristina Britto e se intitula “O Puro e o Híbrido: o jogo de alteridades na formação representacional da Umbanda branca”. Trata-se de artigo que exemplifica muito da inteligência estratégica

afrorreligiosa a que me referi em minhas palavras iniciais. A afrorreligiosidade resiste por diversos meios, inclusive aparentando-se de branca. Todavia, não deve haver dúvidas: onde fala um preto-velho, onde dança um caboclo, onde ancestrais são cultuados, ali há a força do povo negro.

O quarto e último artigo, que fecha em alto nível a primeira sessão deste número da revista, é de autoria de Bruno Barros dos Santos e se chama “‘Santos’ ou não, mas aqui estão: a Umbanda em Tocantinópolis-TO”. O texto conta sobre como o terreiro de Umbanda da mãe Maria Bonita se mistura a seu contexto local, trazendo seus sincretismos com outras religiões e misturas com a cultura da cidade de Tocantinópolis. Mostra como a afrorreligiosidade é viva e dinâmica. E nos lembra sobre como existe, de diversas formas, por todo o Brasil.

Finda a sessão de artigos, passamos aos textos livres. Neste número, todos estes foram escritos por integrantes do próprio grupo Calundu. Os três primeiros são assinados coletivamente por todas e todos do grupo e objetivam fornecer uma contribuição autoral, resultante de sua pesquisa e militância, ao ensino de história afro-brasileira neste país. Ao ler os textos livres, encantei-me com a linguagem pura e verdadeira dos integrantes do grupo. Retornei ao tempo de estudante quando, por natureza, sempre tive desejo de aprender e necessidade de entender o desconhecido. Textos como os que foram escritos verdadeiramente deveriam fazer parte do ensino da história afrorreligiosa nas escolas, na aplicação efetiva da lei 10.639/2003 e seus desdobramentos.

Fechando a sessão de textos livre e a revista, também em muito alto nível, o grupo Calundu republica a nota política escrita por sua integrante Andréa Letícia Carvalho Guimarães, “O que o julgamento do STF sobre o abate religioso tem a nos dizer?” Esta nota foi escrita assim que terminou o julgamento do Supremo Tribunal Feral brasileiro sobre a constitucionalidade ou não do abate religioso (sacrifício ritual) de animais por Comunidades de Terreiro. A corte maior deu ganho de causa às comunidades, que, com efeito, abatem animais conforme seus próprios preceitos para fins de alimentação, tal como também fazem, dentre outros, judeus e muçulmanos. Andréa foi muito feliz ao redigir o texto, endossado por todas e todos do grupo Calundu, explicitando que a tentativa de proibição do abate foi um ato de racismo religioso – o que também fica evidente a partir das palavras dos próprios juízes da corte suprema.

Não sou doutor na letra, mas precisamos de seres humanos mais capacitados academicamente no nosso país, principalmente negros, maioria absoluta da nação. Só assim seremos uma nação forte e efetivamente respeitada. A melhor maneira de relatar a existência e a resistência afroreligiosa, no meu juízo de entendimento, vem a partir de publicações como essa e grupos de estudo como o Calundu, que, silenciosamente, vem ocupando espaço na academia com seus membros e divulgando a cultura afro-brasileira com rigor letrado e maestria, elementos essenciais para a tão sonhada e necessária reparação que o povo negro pede.

Belo Horizonte, 21 de maio de 2019.

A PEDAGOGIA DO AXÉ: PROMOÇÃO DA CIDADANIA E FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE NEGRA PELO PROJETO ABC MUSICAL¹

Luiza Sousa de Carvalho²

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.25236

Resumo

A *tradição oral* é uma herança africana que atravessa a cultura afro-brasileira e se traduz numa estratégia para a manutenção dos saberes tradicionais no Brasil, e também para o ensinamento de saberes diversos. A evidência de uma *Pedagogia do Axé* viabilizou o Projeto ABC musical que, por meio do ensino de música, com foco em ritmos afro-brasileiros, tem atuado diretamente no fortalecimento da identidade negra e na promoção de cidadania de crianças e adolescentes, bem como de seus familiares, e da comunidade do Jardim ABC, Cidade Ocidental – GO. O resgate fundamental deste texto é destacar e valorizar as ações do Ilê Axé T'OjuLabá (comunidade de matriz africana), que enfrentam o racismo e a realidade da vulnerabilidade social no contexto da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Cidadania; Cultura Afro-brasileira; Ensino Musical; Identidade Negra; Candomblé.

LA PEDAGOGÍA DEL AXÉ: PROMOCIÓN DE LA CIUDADANÍA Y FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD NEGRA POR EL PROYECTO ABC MUSICAL

Resumen

La tradición oral es una herencia africana que atraviesa la cultura afro-brasileña y se traduce en una estrategia para el mantenimiento de los saberes tradicionales en Brasil, y también para la enseñanza de diversos saberes. La evidencia de una pedagogía del Axé viabilizó el proyecto ABC musical que, por medio de la enseñanza de música, con foco en ritmos afro-brasileño, ha actuado directamente en el fortalecimiento de la identidad negra y en la promoción de la ciudadanía de niños y adolescentes, así como de sus familiares, y de la comunidad del Jardín ABC, Ciudad Occidental - GO. El rescate fundamental de este texto es destacar y valorar las acciones de Ilê Axé T'OjuLabá

¹ O presente artigo resulta de um esforço coletivo em traduzir para a linguagem formal e acadêmica as práticas desenvolvidas no Ilê Axé T'OjuLabá, portanto referencio aos mais velhos e mais velhas, irmãs e irmãos e em especial minha Iyá Mãe Dora TyOyá.

² Assistente Social graduada pela Universidade de Brasília e mestranda em Política Social (PPGPS) pela mesma universidade. Integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Política Social (CEAM/UnB). Ekedji Ty Oyá do Ilê Axé T'OjuLabá. E-mail: carvalholuiza@live.com.

(comunidade de matriz africana), que enfrenta o racismo e a realidade de vulnerabilidade social no contexto da sociedade brasileira.

Palavras chave: Cidadania; Cultura Afro-brasileira; Ensino Musical; Identidade Negra; Candomblé.

“Nossos ancestrais vieram sem nada nas mãos, com a roupa do corpo. Trouxeram toda sabedoria nas cabeças, transmitida pela vivência e pela fala. Candomblé é manter essa tradição viva” (Mãe Dora TyOyá).

De onde vem...

Olorun, o princípio de tudo. Que vive e dá a vida ao Orun, que rege as forças dos Orixás. Estes, que nos cuidam, nos protegem e nos guiam nas missões no Aiê. Os Orixás nos transmitem o Axé: força que assegura a existência, o princípio vital. O Axé é encontrado na presença e na existência dos Orixás, que são, pois, as forças da natureza e suas manifestações. Exú é um transmissor de axé, ele é a comunicação, a conexão entre o Orun e o Aiê. A ele referenciamos nossos caminhos e também nossa individualidade, nossa fé. *Mojubá Exú, Laroyê Exú.*

O Candomblé, religião afro-brasileira de matriz africana, ou a “religião negra”, é para Helena Teodoro Lopes um processo cultural e “fonte de um *ethos*, indicadora de comportamentos, hábitos, enfim, de uma maneira negra de ser” que:

Estabelecendo e proporcionando uma ética própria, vem imprimindo formas de relações sociais, estipulando formas próprias de organização e hierarquias, estimulando a vida comunal e estabelecendo padrões estéticos próprios e formas específicas de comunicação e acesso ao riquíssimo sistema simbólico pleno de conhecimento e sabedoria que vai caracterizar uma pedagogia negra iniciática (LOPES, 1987, p 64).

Ou seja, o Candomblé está inserido em outros marcos civilizatórios que não a perspectiva colonial presente no Brasil. Dessa forma, ele viabiliza a condução de uma ética que em nada corresponde à colonial. Por sua vez, é o oposto, principalmente em se tratando de estética, simbologias, cosmologia, saberes, hierarquias e, sobretudo o modo de transmitir conhecimento, que aqui chamaremos de *Pedagogia do Axé*.

Os modos, os ofícios, os saberes e os fazeres dos povos sequestrados de África e trazidos para o Brasil, foram e continuam sendo mantidos por algumas estratégias ligadas a *tradição oral* que atravessa nossa vivência. No Candomblé pouco se escreve, a

tradição oral é também ligada a um preceito muito importante da cosmologia vind’Africa: *respeito aos mais velhos*. O que pode ter uma correspondência com a hierarquia no ocidente, mas não é uma relação de dominação. É, sobretudo, o respeito à sabedoria ancestral, daqueles que vieram antes de nós, mais viveram que nós, que possuem a experiência, e, portanto, o dever de ensinar aos mais novos por meio da *tradição oral*.

Para o filósofo africano Amadou Hampaté Bá, a *tradição oral* é a “herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” por aqueles que são, segundo ele a “memória viva” da África (HAMPATÉ BÁ, 2010, p. 167). Assim aprendemos com a oralidade do cotidiano no Ilê, e reconhecemos a viva memória de África, transmitida por nossas/os mais velhas/os. O ponto central desse processo é que, de acordo com o autor, o espiritual e o material não são opostos, e não se dissociam. A *tradição oral* “conduz o homem a sua totalidade”, compõe e é composta por “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação e arte, história, divertimento e recreação”. Tudo isso contribui para uma ontologia africana, e, portanto, uma ontologia negra: “síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes” (HAMPATÉ BÁ, 2010, p. 171).

O autor infere acerca da resistência [ocidental] em atribuir confiança à oralidade em relação à escrita, e então questiona: “Não faz a oralidade nascer a escrita?” e retoma a importância moral da palavra.

Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (HAMPATÉ BÁ, 2010, p. 168).

Dessa forma a fala que vai e que tem seu retorno, [escuta], cria “movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação”, onde a *tradição oral*, pois confere a palavra “a dupla função de conservar e destruir” (Idem, p. 172).

Se restarem dúvidas acerca da importância dessa tradição e principalmente sobre a capacidade de transmitir os saberes e preservar a cultura afro-brasileira é simples: desde o século XVI até o século XIX houve a presença de povos africanos escravizados no Brasil de maneira violenta. Após a escravatura, além da proibição da entrada destes povos, também foram determinadas várias legislações que criminalizavam as práticas

culturais negras como é o caso da capoeira, dos maracatus, do samba, das religiões negras e o pito do pango [como era chamada a maconha], dentre outras. Ainda assim, a capoeira é bastante presente na contemporaneidade, o samba [e sua diversidade] é o ritmo mais expressivo da cultura brasileira e apesar do aumento recente dos ataques aos templos de matriz africana e do racismo religioso, as religiões negras têm se mostrado ainda mais resistentes e preservam seus cultos desde os *Calundus*. São tempos difíceis, mas já houve tempos piores. A resistência faz parte de tudo que descende da matriz civilizatória africana, sobretudo nos países atlânticos que carregam a marca da escravização dos corpos negros, da subalternização dos saberes africanos e da negação da relação colonial como pressuposto para a construção de uma nova sociedade. Contudo, em quase nada essas “novas composições societárias” rompem com os pactos coloniais, que reverberam na autonomia e no enfraquecimento da identidade negra das populações *amefricanas*³.

O epistemicídio denunciado por Sueli Carneiro como essa agência branca que anula os conhecimentos dos povos subalternizados inicia justamente com a deturpação e desvalorização da *tradição oral*, em relação à tradição escrita moderna (CARNEIRO, 2005). Assim, se nem sequer a forma de pensar e produzir conhecimento dos povos africanos são valorizadas, o que se fala e como fala, é ainda mais desqualificado. Esses processos refletem nas mortes evidentes e nas mortes simbólicas da população afrodescendente em todos os territórios *afrodiaspóricos*.

Não se pode negar a violência desse processo, sobretudo em se tratando da visibilidade positiva que a cultura afro-brasileira tem ao redor do mundo, mas que não referencia, tampouco incentiva que as raízes dessas expressões sejam preservadas, valorizadas e propagadas. O julgamento de que os povos sem escrita não possuíam cultura reflete na educação moderna e no processo de aculturação pelo qual temos passado desde a colonização (HAMPATÉ BÁ, 2010).

A educação acultural, acrítica e valorizada como ciência neutra é mais um dos reflexos do racismo, uma vez que a universalidade do pensamento europeu impera de maneira silenciosa em todas as teorias do conhecimento. Mesmo com a construção da Lei 10.639, e posteriormente da Lei 10.645 que falam do ensino das culturas afro-brasileiras e indígenas, o que se ensina acerca da história real da construção do Brasil enquanto país e enquanto povo é insatisfatório e promove a desvinculação com o

³ Para Lélia González, América Africana ou América Ladina (GONZALEZ, 1984).

passado e a [des]construção do presente. Essa ruptura tem se apresentado como uma fonte de distanciamento daquilo que se é daquilo que se pode ser e, além do impacto na identidade, têm sido ainda mais violentos os impactos na saúde e na preservação dos modos de vida da população negra.

O acaso serve aos outros. Quanto a mim, acredito no axé... hoje acordei com a música *Massembe* interpretada por Maria Bethânia⁴ e também por Virgínia Rodrigues, e composta por Roberto Mendes e Capinam, que diz: “*Que noite mais funda calunga, no porão de um navio negreiro. Que viagem mais longa candonga ouvindo o batuque das ondas, compasso de um coração de pássaro no fundo do cativo. É o semba do mundo calunga batendo samba em meu peito*”. A referência à travessia do Atlântico encontra dor e sofrimento, mas também o compasso do *semba*, ritmo de umbigada de origem quimbundo, e que acreditamos que trouxe influências para a gênese do samba de roda e por aí em diante, influenciando também outras brincadeiras de roda e expressões afro-brasileiras como jongo, coco, etc. De acordo com Nei Lopes, o Samba é um

Nome genérico de várias antigas danças brasileiras de origem africana e da música que acompanha cada uma dessas danças. Modernamente o nome samba designa a expressão musical multiforme que constitui a espinha dorsal e a corrente principal da música popular brasileira. De incontestável origem banta, o termo foi, outrora, usado também no Prata, nas formas *samba* e *semba*, para designar o folguedo mais comumente conhecido como cambombe (LOPES, 2006, p.151).

Essa ligação não é uma simples influência, como tantas outras de origens diversas. O elo entre o samba e o semba resulta de estratégias de sobrevivência, de aguentar viver sob as condições impostas pelos colonizadores, sob o açoite dos feitores, sob a fome. É sobre a saudade, sobre o Banzo:

Espécie de melancolia ou nostalgia com depressão profunda, quase sempre fatal, em que caíam alguns africanos escravizados nas Américas. O termo tem origem ou no quicongo mbanzu, “pensamento”, “lembrança”, ou no quimbundo mbonzo, “saudade”, “paixão”, “mágoa” (LOPES, 2006, p. 27).

Esse Banzo hoje pode ser encontrado naquilo que Vilma Piedade denomina por *Dororidade*. Contêm as dores, as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo. Essa dor é preta. A *dororidade* é aquilo que nos conecta, que nos

⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sfGMCm-ZPfQ>.

permite fortalecermo-nos pelo encontro da dor. Resistimos e resistiremos, mas também lutamos por uma vida além da resistência (PIEIDADE, 2017).

O Projeto ABC Musical

Foi pensando na importância da resistência da *tradição oral* e de todas as tradições afro-brasileiras, bem como nas necessidades da comunidade próxima, que Mãe Dora TyOyá, *Iyalorixá do Ilê Axé T'OjuLabá*, idealizou e fez nascer o Projeto ABC Musical, com o auxílio de seus filhos de santo e de outras parcerias. A *Associação Religiosa e Cultural Quilombo T'OjuLabá*, hoje certificada como Ponto de Cultura do DF, promove desde 2014 o Projeto ABC Musical, que atende crianças e adolescentes de 3 a 17 anos da comunidade próxima ao terreiro, principalmente da região do Jardim ABC, bairro da Cidade Ocidental – GO, município que compõe a RIDE. O terreiro está situado na divisa entre as Regiões Administrativas do DF: Santa Maria e São Sebastião, e também com o Estado de Goiás, pela proximidade com o Jardim ABC. Essa comunidade fica a 45 km de distância de Brasília, 20 km do centro da Cidade Ocidental e a 10 km do Quilombo do Mesquita. São mais de 15 mil habitantes que moram na região, um bairro que enfrenta grandes dificuldades, pois a situação de divisa lhe confere a ausência de serviços, como saneamento básico, energia elétrica, asfalto e principalmente segurança pública. Além disso, as escolas não têm capacidade de atender todas as demandas, o que faz com que busquem ensino no DF, e então a distância é o maior desafio, uma vez que o transporte escolar também não é suficiente e o transporte público do “entorno” precário. Todos esses fatores limitam bastante o acesso à educação, além do fato da vulnerabilidade latente, um indicador presente nas composições familiares, e na comunidade como um todo, que repercute na entrada precoce no mundo do trabalho, promovendo um desgaste escolar e dificuldade de conclusão dos estudos por grande parte dos jovens do Jardim ABC.

Muitas crianças já passaram pelo projeto e hoje são cerca de 15, com uma faixa etária bastante diversa. Além do ensino de música promovemos um contato mais direto com a cultura afro-brasileira e incentivamos a música como lazer e também como possibilidade de trabalho. Percebemos que a iniciação musical tem cada vez mais atuado no fortalecimento da identidade e, sobretudo na autoestima, tanto das crianças como das famílias, que enxergam outras possibilidades de futuro a partir da música.

Compõem o quadro de professores: Amílcar Paré, Lucas de Campos, José Carlos e Wellington Nascimento. Para a operacionalização muitas outras pessoas participam, pois o projeto também oferece apoio pedagógico, transporte e alimentação, dentre outras atividades. Periodicamente promovemos oficinas com mestras/es de outros ritmos, artes plásticas, teatro, atividades externas, lazer etc. Além disso, as crianças já fizeram apresentações em eventos, tanto o grupo, como alguns adolescentes fizeram participações. Hoje além das aulas do projeto, alguns adolescentes compõem na condição de percussionistas o grupo *Afoxé Ogum Pá* que é formado pela comunidade do Ilê Axé T'OjuLabá. A relação delas/es com a música já ultrapassou a condição de aprendizes e esse é um resultado do trabalho coletivo e da importância da pedagogia trabalhada no projeto.

A Pedagogia do Axé

As particularidades estabelecidas no interior de um terreiro de Candomblé são múltiplas, a se considerar a composição de outros marcos civilizatórios que não os coloniais e ocidentais, como a *cosmovisão afro-pindorâmica*⁵. Uma delas é a importância da roda, do círculo, da circularidade, que pode permitir uma melhor *biointeração*, ou seja, uma produção consciente, um resultado coletivo, onde os saberes se entrelaçam do mais velho ao mais novo, sem distinções ou hierarquias, sem relações de opressão e dominação, ou de maneira a minimizar os efeitos exteriores dessas condições estruturais.

Através da *tradição oral*, dos ensinamentos por meio da fala, consideramos que, a partir do ensino de música, outros conhecimentos e informações são partilhadas como a certeza de que “*só é feliz quem realmente sabe que a África não é um país, esquece o que o livro diz, ele mente, ligue a pele preta a um riso contente*”⁶. A imagem de uma África submissa ao continente europeu, de africanos negros em situação de miséria e fome, e que subsistem às ajudas humanitárias é um desfavor e uma inverdade. Apesar de todos os esforços coloniais e exploratórios, mesmo se considerando a violência de todos esses processos nos dias atuais, a África não é uma só, e muito menos impera apenas o sofrimento. O continente africano é um somatório de culturas diversas, das quais alguns povos foram sequestrados e mantidos em cativeiros em colônias europeias

⁵ Categoria de Antônio Bispo para denominar os povos nativos e escravizados no Brasil, união de Pidorâmicos com Africanos.

⁶ Letra da música Mufete – Emicida, do álbum Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa... disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zypOpcW62T8>.

na América. Esse processo condicionou dor e sofrimento, mas também estratégias da manutenção da vida e dos saberes. Portanto aqui faremos um diálogo com a musicalidade africana. Retomo a contribuição de Hampaté Bá que diz:

Para que a fala produza um efeito total, as palavras devem ser entoadas ritmicamente, por que o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo. Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência (HAMPATÉ BÁ, p. 174).

Assim sendo, a musicalidade compõe a fala e por ela é composta. A relação está na potencialidade da fala, do retorno e, por consequência, dos efeitos, do ritmo, do movimento e do fundamento. A cadência mobiliza capacidades e inteligências outras, dessa forma, os ensinamentos tendem a se fixarem não apenas aos hábitos, mas aos modos de ser e à construção de formas de ser que corresponda a quem se é, e não ao ser outro, em relação ao colonizador (CARNEIRO, 2005; FANON, 1979).

Paulo Freire, em seus ensinamentos acerca da pedagogia, nos traz a importância do reconhecimento e a assunção da identidade cultural na prática do ensino, ele retoma a relevância daquilo que se assume como também a ação de assumir. Para ele, essa é uma tarefa da prática educativo-criativa:

propiciar condições em que os educandos em suas relações uns com os outros e todos com o professor ou a professora ensaiam a experiência profunda de assumir-se. Assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva por que capaz de amar. Assumir-se como sujeito por que capaz de reconhecer-se como objeto (FREIRE, 2011, p. 42).

Dessa forma, o ensino pautado na prática da assunção, trabalha a identidade: tanto o reconhecimento e o fortalecimento, porque auxilia no descobrimento de quem se é, e de como dali em diante essa assunção reflete nas escolhas, decisões, e relações internas e externas dos educandos. Um fator importante desse processo é que “a assunção de nós mesmos não significa a exclusão dos outros. É a “outredade” do “não eu”, ou do tu, que me faz assumir a radicalidade de meu eu” (FREIRE, 2011, p. 42). Dessa forma, a identidade afro-brasileira da maioria das crianças e adolescentes do Projeto ABC Musical não deve ser menosprezada, mas, sobretudo, evidenciada e trabalhada, pois, segundo Freire:

A experiência histórica, política, e social dos homens e das mulheres jamais pode se dar “virgem” do conflito entre as forças que obstaculizam a busca da assunção de si por parte dos indivíduos e dos grupos e das forças que trabalham em favor daquela assunção” (Idem, p. 42).

A partir desse diálogo com Freire, inferimos que a pedagogia em si possibilita uma educação formadora e transformadora, que rompa com os pressupostos do pragmatismo e do autoritarismo no exercício de ensinar. A pedagogia do axé, por sua vez, potencializa essa dinâmica, por meio das capacidades metodológicas que se ligam à construção do ser a partir daquilo que se é como já foi mencionado, a partir da ancestralidade e de tudo que forma o ser afrodiásporico, não apenas como uma qualidade, mas em que pese a centralidade desse processo na construção identitária e social.

Da mesma forma em que na *tradição oral* os ensinamentos não são apenas um repasse do conhecimento, mas uma cadeia de valorização da ancestralidade, dos preceitos e da matriz ontológica e civilizatória africana, para Paulo Freire, ensinar não é transferir conhecimento, mas é “criar as possibilidades para a sua própria produção ou a sua construção”. Dessa forma, encontramos novamente a importância da *tradição oral* no processo de ensinar, com o valor da palavra, por ser toda a verdade que forma o ser e que, assim, pode contribuir na formação de outros seres.

Considerando o ensino de música, com ênfase nos ritmos e brincadeiras afro-brasileiras, por meio da *pedagogia do axé*, que é constituída por outros ambientes, por outras metodologias e por sua vez, pela busca e pela prática da liberdade coletiva, encontramos também em Paulo Freire a exigência da alegria e esperança como prática pedagógica. Para ele “a esperança faz parte da natureza humana”, e

É um condimento indispensável à experiência histórica. Sem ela, não haveria história, mas puro determinismo. Só há história onde há tempo problematizado e não pré-dado. A inexorabilidade do futuro é a negação da história (FREIRE, 2011, p.71).

Essa esperança, da qual Freire trata, é vontade, ação, é a crença na mudança. Não apenas por meio da superação do presente, mas justamente pela problematização do presente, pela ação para a construção do futuro é que compreendemos a Educação como prática libertadora. Ele completa:

Não posso, por isso, cruzar os braços fatalistamente diante da miséria, esvaziando, desta maneira, minha responsabilidade no discurso cínico e “morno”, que fala da impossibilidade de mudar por que a realidade é mesmo assim. O discurso da acomodação ou de sua defesa, o discurso da exaltação do silêncio imposto de que resulta a imobilidade dos silenciados, o discurso negador da humanização de cuja responsabilidade não podemos nos eximir. A adaptação a situações negadoras de humanização só pode ser aceita como consequência da experiência dominadora, ou como exercício de resistência, como tática na luta política (FREIRE, 2011, p. 74).

Por isso a importância da centralidade dos sujeitos na promoção de uma *pedagogia do axé*, que olhe para o passado e aprenda com o que já foi. Olhe para o presente com esperança, e, sobretudo, com a responsabilidade de não acomodação, não aceitação, e permeada pelo ímpeto da humanização [a condição extraída dos sujeitos negros quando da justificativa de escravização], e ressignifique o ser, o fazer, o ensinar. Que seja capaz de promover transgressões, contra fronteiras e distâncias, e que promova liberdade (HOOKS, 2013, p. 24).

A liberdade é um horizonte importante, contudo, anterior a ela, precisamos considerar as condições de humanidade e cidadania de sujeitos negros [pretos e pardos] no Brasil, e construir o fortalecimento dessa identidade. A *pedagogia do axé* atua diretamente neste ponto, pois esta reconhece no passado as premissas do presente e invoca ancestralidade para não se resignar às relações de dominação, mas para enfrentá-las com a sabedoria daqueles que, há pelo menos 500 anos, resistem aos grilhões da escravatura. Tais afirmativas estão diretamente ligadas com a problematização feita pela professora Marcia Eurico:

A alta concentração da população na categoria parda, quando se analisam pretos e pardos, revela o longo caminho a ser trilhado rumo à consciência do pertencimento étnico-racial, reduzindo as barreiras da cor, pois há, entre os brasileiros, uma falsa ideia de que preta é uma categoria pejorativa — leia-se: feia. Então, uma parcela significativa da população negra vive um doloroso dilema: valorizar a herança africana, ao mesmo tempo em que anseia por determinado status social obtido pela aproximação do grupo racial branco e pela negação da sua própria negritude (EURICO, 2018, p. 526).

Encontramos essa dualidade apontada até mesmo nas crianças. Afinal, quem gosta de ser criticado, excluído, apontado, desacreditado, alvo de deboches e brincadeiras sem graça? Ninguém. A promoção da desvinculação com a negritude está para a população negra de pele clara, desde que se nasce com as especulações sobre as

possibilidades de clareamento. Contudo, a desvalorização das heranças africanas, não somente fenotípicas, mas religiosas, culturais e éticas é tão latente que atinge a todas as pessoas negras. O objetivo é claro: embranquecimento da população. Seja dos corpos, como dos pensamentos. O racismo assola a nossa sociedade desde sempre, e para a população pobre, em tempos de crise, isso significa ainda mais vulnerabilidade.

É a partir das convicções do presente que Paulo Freire também indica a importância da *convicção de que a mudança é possível* no exercício do ensinar. Para ele

O mundo não é. O mundo está sendo. Como subjetividade curiosa, inteligente, interferidora na objetividade com que dialeticamente me relaciono, meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre, mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências. Não sou apenas objeto da história, mas seu sujeito igualmente (FREIRE, 2011, p. 76).

Ainda que sujeitos de uma resistência que teima em nos inferiorizar, subalternizar e matar, em que

No fundo, as resistências – a orgânica e/ou a cultural – são manhas necessárias à sobrevivência física e cultural dos oprimidos. O sincretismo religioso afro-brasileiro expressa a resistência ou a manha com que a cultura africana escrava se defendia do poder hegemônico do colonizador branco (FREIRE, 2011, p. 76).

Ou seja, a *pedagogia do axé* se mostra também estratégia de resistência, sobrevivência e movimento entre o passado e o futuro, considerando tanto aquilo que constrói, como aquilo que destrói.

É preciso, porém, que tenhamos na resistência que nos preserva vivos, na compreensão do futuro como problema e na vocação para o Ser Mais como expressão da natureza humana em processo de estar sendo, fundamentos para a nossa rebeldia e não para a nossa resignação em face das ofensas que nos destroem o ser. Não é na resignação, mas na rebeldia em face das injustiças que nos afirmamos (FREIRE, 2011, p. 76).

A *pedagogia do axé* é o encontro da força vital que precede a fala e que, por meio da *tradição oral*, presente na cultura vind’Africa, resiste à colonização, promove a continuidade da vida, dos saberes, dos fazeres, do conhecimento, e da ontologia do ser [negro] *amefricano*, e que, portanto, tem nas suas capacidades a pretensão da liberdade. A essa pedagogia, encontrada no interior das comunidades negras, de matriz africana, dentre outras denominações, depositamos nossa crença, nossa vivência, nossas práticas e assim resistimos.

Considerações Finais

A travessia do atlântico trouxe consigo muito mais que cativos. Trouxe povos empossados de conhecimento, de ontologias próprias, e de cosmovisões outras. A capacidade do *Orí* de guardar e proteger tais riquezas de toda violência colonial é o que nos forma enquanto filhos da diáspora africana, povos afro-pindorâmicos, afrodescendentes/afro-brasileiros e pessoas negras (NASCIMENTO; RATS, 2006).

De tudo que trouxemos às terras *pindorâmicas*, tenho certeza de que nossas tradições não são apenas modos antigos de perceber e conhecer o mundo, mas principalmente tudo que se manteve em movimento (PIEIDADE, 2017). Tal movimento, assim como as ondas do mar atlântico que para cá nos trouxeram, também nos permite voltar. Não fisicamente ao que já foi, mas reconstruir o que nos foi roubado, reconstruir nossos corpos e pensamentos colonizados. *A pedagogia do axé é contra colonial*. Não apenas por promover rupturas com as formas colonizadas de ensinar, como também por construir estratégias de resistir ao tempo, ao racismo e à própria colonização.

Sem pretensões de concluir o pensamento ou esgotar o assunto, agradeço pela oportunidade de compartilhar um pouco das inquietações e interlocuções que me trouxeram até aqui. Não sou grande estudiosa da pedagogia, mas tenho feito do exercício de ensinar um processo coletivo. Acredito na *pedagogia do axé*, nas capacidades e confluências da *tradição oral*, e principalmente nas missões que somos direcionados no Aiê. *A pedagogia do axé é Sankofa*, é significar o presente e construir o futuro, sem nunca esquecer do passado, do que já foi feito, de tudo que veio antes. É a inteligência de aprender com os ancestrais, a eles referenciar, por que o caminho se faz ao caminhar.

Referências Bibliográficas

CAMPOS, Lucas Sousa de (Org). *Nosso livro de Samba*. Brasília: FAP-DF, 2017.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo, USP, 2005. (p.96-126).

EURICO, Márcia Campos. “A luta contra as explorações/opressões, o debate étnico-racial e o trabalho do assistente social”. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 133, p. 515-529, dez. 2018.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. (Da violência, p. 25-75).

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO (Editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Introdução, p. 9-24).

LOPES, Helena Teodoro (Org.); NASCIMENTO, Maria Beatriz; SIQUEIRA, José Jorge. *Negro e Cultura no Brasil – Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz; RATZ, Alex. “Corpo/mapa de um país longínquo”. In: *Eu sou Atlântica, sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kwanza e Imprensa Oficial, 2006. (p. 61-69).

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Contos e lendas afro-brasileiras: a criação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: Modos e Significados*. Brasília: INCTI, 2015.

Recebido em: 05/05/2019

Aceito em: 13/05/2019

O REINVENTAR DOS MOVIMENTOS DE TERREIRO. O ONTEM, O HOJE E O AMANHÃ.

Patrícia Maria de Lira Ahualli¹

Natasha Lira de Abreu²

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.25239

Resumo

Este artigo tem como tema central os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro, e a sua luta pelo reconhecimento de sua identidade, assim como pela preservação e proteção de suas tradições em um país escravocrata. Como ponto de partida há uma exposição de ferramentas de segurança jurídica presentes no ordenamento jurídico brasileiro que resultaram da afirmação desses Povos e Comunidades como sujeitos plenos de direito. Fruto de um processo de enfrentamento às desigualdades sociais de um povo oprimido surge organizações dentro dos terreiros, que serão retratadas a partir da perspectiva de vivências, na capital brasileira, dentro das organizações do Movimento Afrorreligioso. Em conclusão, com base no retrato do cenário em que essas organizações surgiram e se encontram atualmente, apresentaram-se possíveis contribuições para fortalecer a reconstrução dessas organizações, que se dispersaram, para o enfrentamento das perseguições aos Povos e Comunidades de Terreiro, que ainda se encontram em vulnerabilidade social em consequência do racismo religioso diante uma sociedade que não reconhece sua dívida histórica após a diáspora, e um Estado que tem o dever de reconhecer, valorizar e proteger a diversidade cultural.

Palavras-chave: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro; Movimento Afrorreligioso; Racismo religioso.

EL REINVENTAR DE LOS MOVIMIENTOS DE TERREIROS EL AYER, EL HOY Y EL MAÑANA.

Resumen

Este artículo tiene como tema central los Pueblos y Comunidades de Religiones Afrobrasileñas, y su lucha por el reconocimiento de su identidad, así como por la preservación y protección de sus tradiciones en un país esclavócrata. Como punto de partida hay una exposición de herramientas de seguridad jurídica presentes en el ordenamiento jurídico brasileño que resultaron de la afirmación de esos pueblos y comunidades como sujetos plenos de derecho. Fruto de un proceso de enfrentamiento a las desigualdades sociales de un pueblo oprimido surgen organizaciones dentro de las comunidades de religiones afrobrasileñas, que serán retratadas desde la perspectiva de

¹Pedagoga, mestra popular. Iyá Egbé do terreiro de Candomblé Ilê Axé Idá Wura. Ativista dos Movimentos Negro e Afrorreligioso brasileiros, integrante da coordenação nacional do Coletivo de Entidades Negras. e-mail: patricia.coordenadora@gmail.com.

²Bacharel em Direito, inscrita na Ordem dos Advogados do Distrito Federal, integrante da juventude do Coletivo de Entidades Negras. e-mail: natasha.lyra23@gmail.com.

vivências, em la capital brasileira, dentro de las organizaciones del Movimiento de Religiones Afrobrasileñas. En conclusión, con base en el cuadro del escenario en que esas organizaciones surgieron y se encuentran actualmente, se presentaron posibles contribuciones para fortalecer la reconstrucción de esas organizaciones, que se dispersaron, para el enfrentamiento a las persecuciones a los Pueblos y Comunidades de Religiones Afrobrasileñas, que aún se encuentran en vulnerabilidad social como consecuencia del racismo religioso, frente a una sociedad que no reconoce su deuda histórica tras la diáspora, y un Estado que tiene el deber de reconocer, valorar y proteger la diversidad cultural.

Palabras clave: Pueblos y Comunidades de Religiones Afrobrasileñas; Movimiento de Religiones Afrobrasileñas; Racismo religioso.

Introdução

O objetivo deste texto é múltiplo: compreender através deste relato a experiência como ativista e filha de orixá, a origem das organizações do Movimento Afrorreligioso no Distrito Federal como o Fórum Afrorreligioso (FOAFRO), a junção destas organizações com outras nacionais, como o Coletivo de Entidades Negras (CEN), as dificuldades que encontraram no reconhecimento da identidade dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro, na preservação e proteção do patrimônio histórico cultural do povo de terreiro que se encontra na maioria das vezes em condições de vulnerabilidade, tendo sua herança ancestral ameaçada.

A exposição da herança histórica africana negada pela sociedade brasileira, e o conhecimento desta pelo poder público, faz-se necessária uma vez que a existência desta sempre esteve ameaçada. Neste processo, fruto da luta dos movimentos sociais surgiu algumas garantias dentro do ordenamento jurídico brasileiro para o enfrentamento às desigualdades sociais, a luta contra o *ethos* racista, a intolerância aos cultos ancestrais, o reconhecimento da identidade de um povo excluído e negada dentro das instituições, o que será exposto.

Compreender a conjuntura do Movimento Afrorreligioso, as conquistas e a perda nas articulações se faz necessário para um avanço da resistência na busca por soluções para o fortalecimento e reintegração de um ativismo de suma importância social no cenário político atual, dentro do qual os Povos e as Comunidades de Matriz Africana e de Terreiro são alvos de ofensivas que colocam em risco sua sobrevivência e a memória de sua ancestralidade..

I. Segurança Jurídica

Os Povos Tradicionais de Matriz Africana enfrentam uma luta mult centenária pelo reconhecimento de identidade diante de um cenário opressor de exclusão, de não pertencimento a uma sociedade hegemônica, que nega a sua ancestralidade e baliza determinadas práticas sociais que são heranças de seus ancestrais.

Na busca da validação de um passado e a preservação de suas tradições, valores, história e práticas culturais religiosas e espirituais, enfrentam e resistem para dar continuidade a sua ancestralidade buscando a construção e proteção da identidade de seu povo.

Com a Constituição Federal de 1988, o Estado brasileiro passou a ter inserido no seu ordenamento jurídico instrumentos de promoção de igualdade racial, de enfrentamento às desigualdades sociais, iniquidades raciais, o reconhecimento do direito territorial dos povos tradicionais, da preservação e proteção da diversidade cultural, o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção desses locais, dentre outros (BRASIL, 1988).

O reconhecimento da luta dos Povos Tradicionais, como sujeitos de direitos, teve seu amparo jurídico internacional com a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho em 1989, em que foi adotada a Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais tendo entrado em vigor no plano internacional em 5 de setembro de 1991(GENEVA, 1989).

O Brasil ratificou e promulgou a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, em 25 de julho de 2002, que entrou em vigor em 19 de abril de 2004 através do Decreto Presidencial nº 5.051 (BRASIL, 2004).

Os Povos Indígenas e Tribais de que trata a Convenção são todos os “povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”, sendo esses reconhecidos como sujeitos de plenos direitos, o que se dirige à preservação da diversidade cultural que os povos tradicionais representam, respaldados sob a dignidade da pessoa humana acima de qualquer sistema estatal (BRASIL, 2004).

O Estado passa a ter a obrigação de garantir o reconhecimento e proteção dos valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais; devendo ser preservada a integridade de sua identidade, assim como deve passar a adotar, com a participação e

cooperação dos povos interessados, a promoção de medidas para aliviar os enfrentamentos que esses vivenciam diante das condições de vida e de trabalho, devendo ser levados em consideração os costumes desses ao se aplicar a legislação nacional (BRASIL, 2004).

Com os efeitos da recorrente luta do Movimento Negro brasileiro, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 23 de março de 2003, órgão instituído pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva, através da Medida Provisória nº 111, convertida em Lei nº 10.678 (BRASIL, 2003).

O Estado brasileiro também instituiu, através do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que reconhece como povos e comunidades tradicionais:

grupos culturalmente diferenciados e que reconhecem como tais, que possuem formas próprias organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pelas tradições (BRASIL, 2007).

O Decreto nº 6.040 enseja no cumprimento do artigo 215 e 216 da Constituição Federal/88, uma vez que instituem como garantia a obrigação do Estado em reconhecer, valorizar e proteger a diversidade cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta os recortes de etnia, raça, gênero, religiosidade, ancestralidade, entre outros, de modo a não desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos, ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade (BRASIL, 2007).

Os mesmos dispositivos da Constituição Federal/88 ainda determinam o dever do Estado em garantir a sobrevivência de valores essenciais, que também estão relacionados diretamente com a existência dos Povos e Comunidades Tradicionais, uma vez que esses tenderiam a ter sua herança cultural absorvida pela sociedade, assegurando como parte do patrimônio cultural brasileiro (BRASIL, 1988).

Um marco na trajetória da SEPPIR e do enfrentamento do Movimento Negro e do Povo e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro foi a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial – Lei 12.288/2010 e a instituição do grupo de trabalho para elaborar o I Plano Nacional para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro (BRASIL, 2010).

O Estatuto da Igualdade Racial garante à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica e religiosa; também assegura aos Povos de Terreiro o direito à inviolabilidade, à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana, à proteção aos locais de culto, assim como coíbe a utilização dos meios de comunicação que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou desprezo por motivos fundados em práticas religiosas e espirituais de matrizes africanas (BRASIL, 2010).

Neste contexto, os Povos de Terreiro, chamados tradicionalmente de Candomblés, Tambores, Batuques, dentre outros, ou povos do santo, inclusos como Povos e Comunidades Tradicionais, participam dos movimentos de construção e proteção da identidade do povo negro, do reconhecimento e da promoção da ancestralidade africana, negada pela sociedade brasileira, no combate à desigualdade social, no enfrentamento ao preconceito e intolerância às práticas ancestrais, pela sobrevivência de suas heranças, sendo necessárias políticas públicas pautadas também com singularidades a eles inerentes, como o desaparecimento de terreiros que implica no enfraquecimento da história do seu povo.

Considerando o Decreto Presidencial nº 6.040, a SEPPIR instituiu através da Portaria nº 138, em 6 de dezembro de 2012, grupo de trabalho para elaboração do I Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro para o período de 2013 a 2015, estabelecendo diretrizes e 3 eixos de atuação sendo eles: garantia de direitos, territorialidade e cultura e inclusão social e desenvolvimento sustentável (BRASIL, 2013).

A Medida Provisória nº 696, de 2 de outubro de 2015, que foi convertida na Lei nº 13.266, de 5 de abril de 2016, extinguiu a SEPPIR, sendo instituído o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Atualmente, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial pertence esvaziada de sua pauta e propósitos originais, ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (BRASIL, 2016),

Através da Portaria nº 1.316, em 23 de novembro de 2016, instituiu-se as diretrizes para a elaboração do II Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, e deveria ter sido elaborado no prazo de até 12 meses após a publicação da Portaria. Com base em relatórios de gestão da SEPPIR, os subsídios da Plenária Nacional dos Povos e

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, dentre outros documentos relacionados com o cumprimento do I Plano, em 2018 formulou-se a proposta e foi aberta a consulta pública prévia para a formulação do II Plano Nacional (BRASIL, 2016).

Contudo, após a consulta o II Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros não houve prosseguimento por parte do governo em exercício, não sendo elaborado o Plano. Ressalta-se que o prazo para a elaboração era de 12 meses após a publicação da Portaria nº 1.316 (novembro de 2016).

Diante a construção do processo histórico brasileiro, do enfrentamento para romper com o cenário de opressão, de intolerância com as práticas tradicionais de matriz africana, de negação de sua ancestralidade, de mera sobrevivência, os Povos e Comunidade Tradicionais, dentre eles os Povos e Comunidades de Matriz Africana e de Terreiro, continuam sendo alvos de ofensivas que colocam em risco a sobrevivência destes, além das memórias de suas heranças e história.

Em 14 de agosto de 2018, os presidentes da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) e da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), através do ofício nº 239, pediram a revogação do Decreto nº 6.040, que identifica e reconhece os Povos Tradicionais como sujeitos de direito, assim como a suspensão de processos demarcatórios de terras realizados pela Secretaria de Patrimônio da União (SPU), (CNA, 2018).

Lei Estadual do Rio Grande do Sul nº 12.131, de 22 de julho de 2004, acrescentou a Lei nº 11.915, de 22 de julho de 2003, que versa sobre o Código Estadual de Proteção aos Animais, dispositivo que resguardava o sacrifício de animais no livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana, contudo a constitucionalidade da Lei Estadual foi questionada pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul, o que deu origem ao Recurso Extraordinário nº 494601 no Supremo Tribunal Federal (RIO GRANDE DO SUL, 2004).

Verifica-se que tal ação se trata da estigmatização das religiões de matriz africana, fruto do racismo institucional em uma sociedade hegemônica intolerante, que nega sua ancestralidade de raízes africanas, em um país escravocrata que renega sua história após a diáspora, e não uma ação que se preocupa com proteção ambiental, pois outras questões de maior relevância ambiental poderiam ser levantadas.

Em 28 de março de 2019, o Supremo Tribunal Federal proferiu decisão que considerou que “é constitucional a Lei de proteção animal que, a fim de resguardar a

liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”, reconhecendo as injustiças históricas com o povo negro, a relevância da pluralidade e da liberdade de crença de um povo que busca preservação de suas tradições, o reconhecimento e proteção de sua identidade, em uma sociedade excludente (STF, 2019).

II. Enfrentamento

A tradição do culto aos orixás vai além do oceano Atlântico. Mesmo antes de virem para o Brasil escravizadas, pessoas já na África, em particular no centro e no oeste africanos, já cultuavam seus ancestrais e, junto a estes, o respeito à grande mãe natureza era condição fundamental para o equilíbrio homem – espírito.

Vindas para o Brasil, essas pessoas, que eram negras, trouxeram consigo essa tradição que, para alguns, pode não significar nada, mas, para os seus descendentes, representa a única possibilidade de sobrevivência da espécie humana. E, assim, o culto aos orixás conserva, em sua essência, além da liturgia, toda uma cultura significativa baseada em proteção, conservação e manutenção da natureza.

As comunidades tradicionais de terreiro, ou comunidades de religiões de matriz africana são parte indissociável do patrimônio histórico e cultural afro-brasileiro, e simbolizam o movimento de resistência, superação e solidariedade com o que se tem de mais sublime em nossa história, em que o terreiro sempre foi visto como um pilar de sustentação da dignidade humana, vinculado ao processo de sustentabilidade, autoestima e empoderamento daqueles que o frequentam/vivem.

O culto a ancestralidade é a reinvenção de um dos mais significativos valores africanos no Brasil, podendo ser encontrado na culinária, na música, na língua, no processo e cuidado com o cultivo da terra, bem como com toda uma cosmopercepção da energia que movimenta o mundo.

Atualmente estima-se que existem hoje mais de 20 mil terreiros em todo o país. Essas comunidades também são conhecidas, genericamente, como Candomblés, Batuques, Xangôs, Tambores de Mina, Omolocôs, Xapanãs, Catimbós, Torés, Pajelanças, Xambás, Casas de Umbanda, Quimbandas, Juremas, Candomblés de Caboclo e outras denominações.

São características dessas comunidades a organização e a liderança religiosa feminina; o respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução

física, social, econômica e cultural da coletividade; os costumes africanos e afro-brasileiros; a utilização de línguas indígenas, de raízes banta, iorubá, jeje, e a aplicação de saberes transmitidos pela tradição e pela oralidade.

Atualmente, essas comunidades se encontram em condições de vulnerabilidade pela violência e pela falta de oportunidades ocasionadas pelo preconceito e têm suas atividades e possibilidades de desenvolvimento ameaçadas por manifestações de racismo e intolerância correlatas. Por outro lado, as comunidades tradicionais de terreiro têm sido ativistas, constantes, no sentido de assegurar o respeito aos direitos econômicos, sociais e culturais, assim como a exigir do Estado estratégias e ações eficazes que atuem nas variáveis determinantes e nos indicadores sociais, de modo a construir de fato uma cidadania assegurada a todos de acordo com as normas constitucionais, pois como espaço de convivência e socialização, elas herdaram da ancestralidade africana a força, a energia, a garra e o comprometimento de preservar o patrimônio material e imaterial das tradições afro-brasileiras.

Diante deste contexto surge o movimento em prol da Comunidade de Terreiro, movimento este em que a quase totalidade de suas organizações nasce em terreiros, na necessidade de proteção e na busca de reconhecimento e legitimidade.

Visando compreender a conjuntura vivenciada pelo Movimento Afrorreligioso do Distrito Federal e o desencadeamento de nossa atualidade, que sugestivamente pede o reinventar, relato abaixo (Iyá Patrícia de Oxum) a minha experiência como ativista.

Nasci para o Orixá no dia 23 de janeiro de 1980 e neste momento, sem ter consciência analítica do que estava acontecendo, tinha a consciência emocional de que estava nascendo para a vida, aos nove anos de idade estava nascendo de novo e a partir dessa data me tornei filha de Oxum, a quem devo cada segundo da minha vida.

Diante este momento comecei a participar de várias ações ao lado da minha mãe carnal, a Iyalorixá Lídia da Oxum do Ilê Axé Idá Wurá. Acompanhei alguns movimentos dentro do terreiro, sendo eles assistencialistas como os bazares e sopões, educacionais como as palestras, biblioteca compartilhada com os alunos de história da UnB, alfabetização de adultos. Minha mãe sempre viu o terreiro como um local de aprendizado mútuo, de solidariedade e de resistência cultural dos Orixás e da cultura brasileira e foi com este perfil que a mesma palestrou em faculdades e congressos nacionais e internacionais. Neste período que a acompanhei não conheci nenhuma organização de terreiro, nem em ações conjuntas de terreiros. Conheci muita gente de terreiro, mas nada que me despertasse para o conjunto. O que posso dizer que cheguei

mais perto foi da Federação de Umbanda e Candomblé, que tinha como ação principal dar à casa associada o direito de funcionamento.

Foi em 2009, em Brasília, que tivemos o primeiro contato com o Movimento Afrorreligioso. Movimento que, no DF, surgiu após uma tentativa frustrante da Coordenadoria da Promoção da Igualdade Racial do Governo do Distrito Federal (COPIR) de realizar um evento para as comunidades de terreiros. Michael Felix, Ogã Luís Alves, Ogã Wilson e Tatá Nguzentala, com o apoio do coordenador João Bilola, começaram a se reunir e juntos traçar estratégias para reunir em um local neutro o povo de terreiro, surgindo assim, a primeira reunião do FOAFRO. O FOAFRO reuniu vários babalorixás, iyalorixás, ekedes, ogans, mametos, tatetos, pais e mães de santos, filhos de santo, filhos de umbanda e tinha como objetivo unir forças para que juntos tivessem o reconhecimento de sua identidade coletiva, garantissem seus direitos e eu, minha mãe e minha família de axé, estávamos presentes.

Foi dentro do FOAFRO que conheci a REDEAFRO do Pai Alexandre de Oxalá, uma organização totalmente virtual, mas que atingiu pessoas de vários estados e tinha discussões muito válidas; o Rafael Moreira da Federação de Umbanda e Candomblé do Distrito Federal e Entorno (instituição que enfrentava a incredibilidade da comunidade, devido a atitudes de gestões anteriores incoerentes com a sua missão de Federação); e conheci também muitas pessoas de terreiro, sendo: professores, artesãos, mestres, músicos, doutores, policiais, gente do judiciário, da área de saúde, líder religioso, costureira, e outros. Uma diversidade enriquecedora de pessoas, com diferentes potenciais e experiências prontas para enfrentar tudo e a todos. Era assim que eu via e sentia o FOAFRO e a ele me dediquei.

Construímos um Estatuto, buscamos os órgãos governamentais para nos apresentar; neste caso, podemos especificar a SEPIR e a Fundação Palmares, o que não foi uma tarefa muito fácil, pois, para o governo, o Distrito Federal se resumia na Esplanada do Ministério e não tinha terreiro. Assim sendo, tivemos que convencer o governo de que tínhamos muitas casas e para isso a Federação de Umbanda e Candomblé do DF e Entorno nos ajudou.

Algo que não conseguia entender é que a Federação não se via como uma integrante do FOAFRO e sim como uma parceira. O FOAFRO era uma instituição não constituída de direito e sim de fato, que deveria reunir as instituições que tinham em sua pauta as comunidades de terreiro, além dos terreiros e qualquer pessoa que se identificasse com a causa e fosse de terreiro. A gestão era democrática, tudo decidido

em nossas reuniões por votação, até a nossa representatividade do FOAFRO em eventos governamentais e não governamentais, reuniões, entre outros.

A grande comunidade dos afroreligiosos chegou ao FOAFRO cheia de vontade, como já citei, mas também com muitos problemas, entre eles a questão da Agência de Fiscalização do Distrito Federal (AGEFIS), que estava exigindo dos terreiros alvará de funcionamento. A casa da mãe Vera, terreiro de umbanda no início da W5 Norte, que estava com ação de derrubada, sendo que ficava perto das oficinas que ali ainda estão, é um exemplo nítido de que enfrentávamos o racismo institucional³. Foi nesta pauta em uma reunião dos terreiros, na casa da mãe Vera, que conheci o coordenador nacional do CEN, Marcos Resende, uma instituição nacional com sede na Bahia, que tinha uma grande ação nas comunidades de terreiro. Marcos Resende convidou a mim e minha casa para fazer parte do CEN e nós aceitamos.

O CEN tinha pautas definidas no Movimento Negro, LGBT, Movimento de Mulheres e, principalmente, de Terreiros. Marcos Resende, na briga pela não derrubada do Terreiro Oyá Onipó Neto, terreiro invadido pela polícia e brutalmente agredido, onde foram quebrados seus Orixás⁴, teve importante papel. O CEN começa a integrar o FOAFRO que rapidamente ganhou espaço no âmbito político e com ele seus participantes mais atuantes. O FOAFRO conseguiu unir o CEN, a REDEAFRO, a Federação e pessoas ilustres para as comunidades de terreiro, como: Pai Joel de Oxalá, Pai Antônio de Ogum, Mãe Baiana, Mãe Vera, Pai Aurélio, Pai Antônio de Oxalá, Mãe Sueli Gama, Pai Christian, Pai Lilico, entre outros tão importantes quanto, não podendo esquecer os grandes idealizadores que são Michael Felix, Ogans Luís e Wilson, Tata Nguzentala.

O FOAFRO-DF realizou a 1ª Caminhada das Comunidades Tradicionais de Terreiro do DF e Entorno. Lembrando que o FOAFRO-DF é a reunião de todos os movimentos e casas de terreiro, não irei citar especificamente cada um deles já mencionados. Todos lavaram a rampa do Congresso Nacional com água de cheiro, no dia 23 de outubro de 2009, marco de muitas ações em prol das comunidades de terreiro frente ao poder público, isso validado no ato pelo Ministro da Secretaria Nacional de

³Racismo institucional – é qualquer sistema de desigualdade que se baseia em raça, que pode ocorrer em instituições como órgãos públicos governamentais, corporações empresariais privadas e universidades (públicas ou privadas). O termo foi introduzido pelos ativistas Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton do movimento Black Power no final de 1960. A definição dada por William Macpherson em seu relatório sobre o assassinato de Stephen Lawrence é o “fracasso coletivo de uma organização em fornecer um serviço adequado e profissional às pessoas por causa de sua cor, cultura ou origem étnica”.

⁴ Vídeo do CEN – Até Oxalá vai à Guerra, de 2009, conta a história do ocorrido na Bahia e como o movimento atuou.

Políticas de Promoção Igualdade Racial, o senhor Edson Santos que, em cima de um carro de som, em fala dirigida aos presentes, comprometeu-se com a luta contra a intolerância religiosa.

Em 2011, com o novo conjunto de deputados da Câmara Federal Legislativa, como Érika Kokay, Valmir Assunção, Jean Wyllys, Amauri Teixeira, Alice Portugal, Edson Santos, Vicenti Candido, encabeçados pela Erika Kokay, por meio de uma solicitação do FOAFRO-DF, criou-se em dezembro a Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiro. Apesar de sempre sermos incomodados e, preconceituosamente, sermos muitas vezes barrados por nossas vestimentas, o povo de terreiro entrou na Câmara Federal e, justamente na casa “do povo”, fizemos soarem os atabaques, tocarem os adjás, rodamos as baianas e cantamos para nossos Orixás, Inkissis, Vóduns, cablocos e encantados, perante a Bíblia e os crucifixos impostos em cada sala pelos nossos representantes de um Estado nada laico.

É notório que estávamos muito perto do poder e com a facilidade de batermos na porta, além de qualquer pequena ação ter a oportunidade de ser nacionalmente conhecida, o que não significa reconhecida, e isto começou a ser reparado por outras organizações, que começaram buscar integrantes de Brasília para fazer parte do seu corpo. Assim, outras representatividades vieram, o que deveria ser muito bom para a nossa luta, mas no meu ver gerou dispersão.

A Federação, por meio do Rafael Moreira, começou a se recompor e convidou para sua diretoria membros efetivos do FOAFRO-DF, o que realmente o levou a uma Nova Federação. Esta, para além dos eventos da Praça dos Orixás, começou a buscar construir uma imagem proativa aos problemas da sua comunidade.

O CEN-DF começou a trabalhar internamente, aperfeiçoando os seus integrantes, por meio de ensinamentos, trocas de experiências com grandes integrantes como Wanderson Flor do Nascimento (participante ativo das discussões do Estatuto da Igualdade Racial, Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para os Povos e Comunidades Tradicionais e várias outras comissões que discutiram no governo as comunidades tradicionais de terreiro), Guilherme Dantas Nogueira (coordenador nacional da juventude do CEN, representante junto ao Círculo da Juventude Afrodescendente das Américas) e Nilo Sérgio Nogueira (a pessoa responsável por dar visibilidade aos terreiros no âmbito governamental).

A REDEAFRO cresceu seu número de participantes, uma organização legítima e virtual, tendo como líder Pai Alexandre de Oxalá, destinada a união das comunidades afro-brasileiras, combatendo o clientelismo e intolerância religiosa.

Surgem outras organizações em Brasília como o AFROCOM, presidido por mãe Neusa de Iansã, e de fora, como o CETRAB, representado por Marcelo Monteiro e Iyá Dolores, Pai Jorge de Oxóssi, que já representava em Brasília o INTERCAB e a RENAFRO, o que no meu ver deveria fortalecer o FOAFRO, pois eram mais pessoas trabalhando juntas, mais força institucional, mais representatividade.

Não sei se foi a perda de foco que levou algumas pessoas representarem três a quatro instituições ou a busca incansável de legitimação perante o governo, também não posso afirmar se foi esta busca individual ou das instituições que levou à dispersão do FOAFRO-DF, o que ficou notório é que começou a funcionar apenas virtualmente, com a representatividade de Ogã Luís Alves e que se tornou um parceiro da Federação de Umbanda de candomblé do DF e Entorno, reforçando a legitimação de suas próprias ações. As organizações se reencontravam e neste momento o FOAFRO se tornou mais uma e não a força de todas juntas em momentos emergenciais, que infelizmente vivemos, como a invasão de casas, as ameaças da AGEFIS, ou em eventos promovidos pelo governo, não podendo esquecer do romper do ano na Praça dos Orixás.

Com o apoio do Movimento Negro e Afrorreligioso, nasce a Secretaria para a Igualdade Racial do DF (SEPIR). Apesar do racismo institucional da própria casa (governo), a luta interna das organizações em ter representatividade nesta Secretaria (o que para muitos pode parecer um absurdo, mas no fundo todos tinham o seu “querer fazer” para que as comunidades de terreiro tivessem o que de melhor este momento pudesse proporcionar), da disputa interna do próprio partido governante em ter mais esta fatia do bolo, a SEPIR consegue reunir os movimentos para construção de um planejamento em prol das Comunidades de Tradicionais de Terreiro.

Tenho certeza que este momento foi muito esperado pela comunidade, ter um órgão no governo que fosse a nossa voz, que teria ferramentas para legitimar nossa identidade coletiva, construir políticas públicas para nossa comunidade, nos proteger da intolerância religiosa, do racismo religioso, lutar pelos nossos direitos e nos fazer crescer enquanto comunidade.

Falar da SEPIR é muito doloroso para mim enquanto pessoa, enquanto um membro do CEN e principalmente enquanto uma pessoa nascida para o Orixá. O relato que irei fazer agora é a minha leitura do que aconteceu com o movimento e a SEPIR.

No final de 2012 fui convidada a fazer parte da SEPIR, assumindo a direção das Comunidades Tradicionais. Neste momento acreditei que poderia contribuir para que as comunidades de terreiro viessem a ter políticas públicas para assegurar a sua existência, apesar das mudanças desfavoráveis no governo federal, a meu ver, devido toda a construção de reconhecimento dos movimentos do Distrito Federal, já realizada com a antiga gestão.

Nesta época, deixei o meu cargo de coordenadora pedagógica da educação infantil do Colégio São Camilo por um ideal. Não estava em busca de um cargo no governo, muito menos de um emprego que me sustentasse, estava à procura de realizar juntamente com o movimento a construção do fortalecimento, segurança e sustentabilidade dos terreiros. Era essa a minha missão, deixar nosso legado mais seguro, confiante de poder cultivar suas crenças.

Foram dois anos de muito aprendizado, angústia, sofrimento e desilusão. Aprendi, acima de tudo, que como disse uma vez Pai Nilo ⁵, “tinha competência para o cargo, mas não tinha estômago”. Em relação à construção de Políticas Públicas, não conseguimos avançar, até conseguimos alguns avanços com algumas ações, ações significativas, mas, sobretudo a briga pela fatia do bolo pela própria gestão do GDF naquele momento atingiu o movimento e, em vez de nos unimos para uma construção coletiva, houve a desarticulação por completo das organizações enquanto conjunto.

Atualmente o movimento só se reúne em situações extremas, tentando apagar fogo, como foi a questão das derrubadas das casas, o julgamento do Recurso Extraordinário nº 494601 no Supremo Tribunal Federal, referente ao abate religioso dos animais, ou quando algum deputado federal, quase 100% a deputada Erika Kokay, busca levar ao Congresso o nosso grito de dor. Neste período surgem outras organizações, como aquelas que representam as Mulheres de Axé, os Calungas e a Força Afro Brasil. Essa desarticulação gerada por vários fatores internos e externos, atualmente, gera uma preocupação perceptível, pois não podemos, na atual conjuntura, contar com o governo para nos apoiar em qualquer situação, por isso a necessidades em tempos de crise ética, financeira, crise de valores e, pior, crise de princípios sociais, de nos reinventarmos, buscarmos soluções para fortalecimento e integração das

⁵ Pai Nilo – Nilo Sérgio Nogueira – Tata Kis’ange, kivonda da casa Cabana Senhora da Glória- Nzo Kuna Nkos’i, confirmado por Mameto Oloya do terreiro do Bate Folhinha em Salvador, filha de santo de Tateto Ampumadeusa conhecido como Bernardino Bate Folha.

organizações do Movimento Afrorreligioso para assegurar a integridade de nossa liturgia e cultura.

III. Conclusão

O reinventar neste momento seria se refortalecer, crescer, unir forças, para o enfrentamento diário ao quadro político e econômico atual. As casas do povo de santo sejam elas de Umbanda, Candomblé, Batuques, dentre outros, os templos sagrados, vivem em seu inconsciente coletivo ou em seu consciente individual o medo, medo de ser invadido, medo de não poder ter o seu litúrgico garantido. É notória a ação de um pensamento crescente na nossa sociedade de eliminar tudo o que não for de acordo com o pensamento neopentecostal. “Querem calar os nossos tambores.” Apesar da garantia considerável de alguns ordenamentos jurídicos aqui expostos, sabemos que eles atualmente não garantem a segurança necessária, pois os terreiros continuam sendo severamente invadidos, o povo continua sendo agredido e o medo dentro das comunidades cresce. Hoje, em Brasília, um número considerável de casas já não toca mais à noite, pois a lei do silêncio é usada contra elas, o que não acontece com outras instituições religiosas. Enfrenta-se a questão do abate religioso dos animais, o que leva a percepção de que algo como a sacralização de animais, algo pertencente ao culto sagrado, teve que ir a julgamento, para que não fosse proibido.

Ressalto a necessidade do fortalecimento enquanto pessoas de terreiro, enquanto casa organizações e principalmente, enquanto movimento, para que haja força no combate à ação de extermínio da ancestralidade do povo de terreiro, suas crenças e filosofia de vida, disfarçada na ignorância.

Para que a trajetória dentro desta conjuntura tenha bases sólidas é necessário que o pensamento seja primeiramente coletivo e longínquo, com a urgência do aqui e agora. É necessário lembrar que as casas de candomblé sempre foram locais de resistência, o que as leva a uma ação política. É importante que seus dirigentes entendam que são agentes de transformação e formadores de opinião e que o senso de comunidade tem que ir para além do terreiro.

Informação e formação seria a primeira ação em todas as casas, informar todos que usufruem da sua essência, do que está se vivenciando, dos perigos que rodeiam os terreiros, da necessidade de se posicionar perante a tentativa contínua do extermínio da cultura do povo de terreiro. Formar a comunidade interna, desde os mais novos até os

mais velhos, dar a todos e a todas as bases necessárias para serem agentes políticos com posicionamentos de enfrentamento a qualquer ação que tenha em escopo a intolerância religiosa. Ressalta-se a necessária reflexão do legado que se quer deixar para aqueles que poderão continuar os caminhos até então trilhados.

Outro viés de suma importância é a sustentabilidade, buscar fomentar junto à comunidade a troca de experiências e serviços. Para isso é necessário que se tenha em mente o sentido das palavras *vínculo* e *irmandade*. É dar a oportunidade para aqueles que são seus irmãos de crescerem como pessoas economicamente ativas. Para exemplificar, buscar utilizar primeiro os serviços das pessoas que fazem parte da comunidade e assim colaborar para o crescimento contínuo de todos.

Acredito que depois de trabalharmos o nosso, o que se encontra mais próximo, o nosso porto seguro, podemos, sim, buscarmos os nossos pares, criarmos os nossos movimentos e juntos crescermos enquanto agentes transformadores e politicamente ativos, bem como economicamente preparados para uma rede de sustentabilidade para a comunidade de terreiro, gerando subsídios econômicos para nos articular politicamente em nossa sociedade. Nós, enquanto movimento, temos que trabalhar dentro de nossas bases, para nos reinventarmos em um tempo que tem um olhar para o ontem, na urgência do hoje e delineando o amanhã.

Referências Bibliográficas

BRASIL. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulgou a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em 01 maio 2019.

BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 03 de maio de 2019.

BRASIL. *Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003*. Criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República. Brasília, 2003.

Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.678.htm>. Acesso em 03 de maio de 2019.

BRASIL. *Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm>. Acesso em 04 de maio de 2019.

BRASIL. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Presidência da República Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial 1. ed. Brasília, jan.2013. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf> Acesso em: 01 maio 2019.

BRASIL. *Lei nº 13.266, de 5 de abril de 2016*. Dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Lei/L13266.htm> Acesso em: 05 de maio de 2019.

BRASIL. *Portaria nº 1.316, de 23 de novembro de 2016*. Dispõe sobre a elaboração do Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro. Diário Oficial da União, Brasília nº225, 24 de novembro de 2016. Seção 1. p.24. Disponível em: < Dispõe sobre a elaboração do Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro.>. Acesso em: 04 de maio de 2019.

CONFEDERAÇÃO DA AGRICULTURA E PECUÁRIA DO BRASIL. Ofício nº 239, 14 de agosto de 2018. Brasília, 14 ago. 2018. Disponível em:<<https://pt.scribd.com/document/386439298/Oficio-239-Cna>>. Acesso em: 04 de maio de 2019

RIO GRANDE DO SUL (Estado). *Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004*. Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, 2004, DOE nº 140, de 23 de julho de 2004. Disponível em: <

<http://www.al.rs.gov.br/filerepository/replegis/arquivos/12.131.pdf>>. Acesso em: 04 de maio de 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal de Federal. Recurso Extraordinário 494601. Diário de Justiça eletrônico nº 81, 22 abr. 2019. Disponível em: <<http://stf.jus.br/portal/diarioJustica/verDiarioProcesso.asp?numDj=81&dataPublicacaoDj=22/04/2019&incidente=2419108&codCapitulo=2&numMateria=9&codMateria=4>>. Acesso em 04 de maio de 2019.

CONVENÇÃO Nº169 SOBRE OS POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS= Indigenous and Tribal Peoples Convention. 26 junho 1989. Disponível em: <<http://www.humanrights.se/wp-content/uploads/2012/01/C169-Indigenous-and-Tribal-Peoples-Convention.pdf>>. Acesso em: 04 de maio de 2019.

Recebido em: 05/05/2019

Aceito em: 13/05/2019

O PURO E O HÍBRIDO: O JOGO DE ALTERIDADES NA FORMAÇÃO REPRESENTACIONAL DA UMBANDA BRANCA

Cristina Britto¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i1.25240

Resumo

Este estudo busca vislumbrar a complexidade da formação identitária do campo umbandista e perceber como, através do jogo de alteridades, ela foi se forjando, sempre tentando vencer a visão estigmatizada das tradições religiosas que a influenciaram. Também se propõe a investigar como alguns discursos essencialistas de representantes do candomblé, kardecismo e catolicismo influenciam a constituição da autoimagem umbandista, sempre balizada ambigualmente pela questão do purismo e da mistura (hibridização). Concebida genericamente por estas tradições como uma seita rudimentar, amoral e baseada na apropriação superficial e ilícita do panteão de outros cultos (demonização dos santos católicos e embranquecimento dos orixás), a Umbanda buscou sair da marginalidade e reivindicar o *status* de autêntica religião nacional valendo-se de diversas estratégias de construção de uma identidade própria em busca de reconhecimento e difusão social.

Palavras-chave: Umbanda pura; Identidade; Pureza.

LO PURO Y LO HÍBRIDO: EL JUEGO DE ALTERIDADES EN LA FORMACIÓN FIGURATIVA DE LA UMBANDA BLANCA

Resumen

Este estudio busca comprender la complejidad de la formación de la identidad del campo umbandista y percibir cómo, a través del juego de alteridades, esta se fue forjando, siempre intentando vencer la visión estigmatizada de las tradiciones religiosas que la influenciaron. También se propone investigar cómo algunos discursos esencialistas de representantes del candomblé, kardecismo y catolicismo influyen la constitución de la autoimagen umbandista, siempre impulsada ambigualmente por la cuestión del purismo y de la mezcla (hibridación). Concebida genéricamente por estas tradiciones como una secta rudimentaria, amoral y basada en la apropiación superficial e ilícita del panteón de otros cultos (demonización de los santos católicos y blanqueamiento de los orichas), la Umbanda busco salir de la marginalidad y reclamar el *status* de autêntica religión nacional, por medio de diversas estrategias de construcción de una identidad propia en busca de reconocimiento y difusión social.

¹ Mestre em História pela Universidade de Brasília (shakti.cristina@gmail.com)

Palabras clave: Umbanda Pura; Identidad; Pureza

Do mito fundador à institucionalização

Pureza e impureza criam unidade na experiência. Longe de serem aberrações do projeto central da religião são contribuições positivas para expiação. Através deles os padrões simbólicos são executados e publicamente manifestados (DOUGLAS, 1996, p.13).

Fruto de uma tradição híbrida, constituído por elementos de três importantes denominações religiosas difundidas no território nacional (catolicismo, kardecismo e candomblé), o culto umbandista se expressa por seu caráter heterogêneo e popular. Suas primeiras manifestações são de difícil datação, pois ocorreram em momentos distintos nas diferentes regiões do país, sem a representação unívoca de um mito fundador ou de um personagem doutrinário, difusor dos princípios da religião nascente.

No entanto, é ponto pacífico entre os estudiosos da umbanda que suas origens, enquanto culta organizada data do início do século XX e que seus aspectos dogmáticos possuem forte influência do espiritismo kardecista, difundido no Brasil desde a segunda metade do século XIX, sob a orientação da Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884.

Definido pelo antropólogo Ordep Serra (1996, p. 13) como um culto “de estilo xamânico, assinalado por forte ecletismo”, a Umbanda é alvo de incontáveis narrativas fundadoras que pretendem situar sua gênese de forma vaga e abstrata “em tempos imemoriais e continentes remotos” (GIUMBELLI apud SILVA, 2002, p. 183). Diante das diversas representações descentralizadas que tentam definir o culto, um mito originário da formação do campo umbandista no Rio de Janeiro chama a atenção por sua pretensa objetividade, ancorado numa datação exata e construído com o recurso de uma narrativa fundacional normativa.

Os relatos sobre a experiência mística do médium Zélio Fernandino de Moraes, ocorrida em 1908, impressionam pela riqueza de detalhes e a intenção assumida de constituir e organizar uma nova prática religiosa. Segundo registros expostos em obras litúrgicas como as de Aluízio Fontenelle (1953), Antônio Cavalcanti Bandeira (1961), Jota Alves de Oliveira (1985) e Diamantino Fernandes Trindade (1991), na noite de 15 de novembro de 1908 o jovem Zélio foi levado a uma sessão na sede da Federação

Espírita de Niterói para tentar acalmar transes mediúnicos agitados e intermitentes. Durante a reunião mediúnica, Zélio levantou-se bruscamente e incorporou o espírito de um índio. Ao solicitar que o espírito se retirasse, por considerá-lo de “baixa vibração”, os médiuns que compunham a sessão foram surpreendidos com um questionamento da entidade: porque repeliam “alguém que nem se dignaram ouvir. Seria por causa das origens sociais e da cor? Sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Para mim, não há caminhos que não possam ser abertos” (GIUMBELLI, Op. Cit., p. 185). Um tumulto generalizado se estabeleceu na sessão. Um dos videntes interpelou a entidade dizendo que via nela restos de trajes sacerdotais. O espírito respondeu:

O que você vê em mim, são restos de uma existência anterior. Fui padre e meu nome era Gabriel Malagrida. Acusado de bruxaria fui sacrificado na fogueira da Inquisição em Lisboa, no ano de 1761. Mas em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como caboclo brasileiro. (TRINDADE, 1991, p. 60)

O espírito então anunciou que vinha em missão especial do “plano superior “e deveria fixar as bases de um novo culto no qual todos os espíritos de pretos-velhos e caboclos deveriam trabalhar em auxílio espiritual da nação brasileira”“. Para cumprir esse propósito, um templo que congregaria a igualdade para todos, encarnados e desencarnados, seria fundado no dia seguinte (16 de novembro de 1908) na residência do médium, às 20 horas. Antes de “subir”, o Caboclo pronunciou estas últimas palavras:

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu a morte, o grande nivelador universal. Ricos e pobres, poderosos e humildes, todos se tornariam iguais na morte. Mas vocês, homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre vivos, procuram levar essas mesmas diferenças além da barreira da morte. Porque não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se apesar de não haverem sido pessoas socialmente importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? (Op. Cit., p. 61)

As obras litúrgicas relatam que no dia seguinte foi fundada na cidade Neves, interior do estado do Rio, aquela considerada a primeira casa “oficial” de trabalhos espirituais umbandistas do país, a Tenda Nossa Senhora da Piedade. Os relatos da trajetória de Zélio afirmam que, por orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, entre 1917 e 1918, mais sete tendas foram criadas e indicadas seus dirigentes com o intuito de levar a mensagem da lei de umbanda para todo o país.

Zélio de Moraes também foi um dos articuladores da criação da primeira

federação umbandista do Brasil de que se tem notícia, a Federação Espírita de Umbanda- FEU, fundada em 1939. Visando principalmente o reconhecimento social do culto, em outubro de 1941, a FEU promoveu o 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, que lançou definitivamente as bases filosóficas da corrente umbandista denominada por Diana Brown (1985) de “Umbanda Pura”, por designar uma modalidade de culto formada a partir de bases doutrinárias calcadas na tradição cristã e kardecista, a despeito do culto a entidades afro-americanas. Patrícia Birman (1983) preferiu adotar a designação “Umbanda Branca”, que denota as diversas restrições às práticas africanas consideradas “bárbaras” e “primitivas” para assumir um ideal de culto letrado e civilizacional².

Aqui é importante destacar que a maioria das narrativas sobre a fundação da Umbanda Pura registra que no dia da primeira sessão na Tenda Nossa Senhora da Piedade, o médium Zélio também “recebeu” outra entidade, um negro que atendia pelo nome de Pai Antônio Curador e que teria a função de auxiliar nos trabalhos terapêuticos coordenados pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. O papel deste preto-velho, arquétipo do escravo humilde e conformado, pode ser entendido como a presença da África consentida desde que ocupe um lugar subalterno e “controlado” no ritual. Há ainda referências sobre a manifestação de um guia auxiliar de origem africana, denominado Orixá Malê, cuja principal característica seria a experiência no desmanche de trabalhos de baixa magia. Neste caso, a referência à africanidade continua sendo secundária, pois estaria associada a uma energia mais densa, pesada, utilizada para “fazer o trabalho sujo”, ou seja, lidar com o que há de mais “primitivo” e maléfico.

Assim formava-se a tríade da simbologia umbandista que a narrativa fundacional do Caboclo das Sete Encruzilhadas procurou consolidar: índio valente, negro humilde, branco racional. Enquanto os aspectos indígenas e africanos se expressariam nos papéis de entidades trabalhadoras, como guias de orientação e cura, a contribuição da cultura branca seria filosófica: era a influência do colonizador europeu, portador da doutrina “civilizada” e cristã, responsável pela ressignificação das mensagens de Allan Kardec e das crenças do catolicismo popular.

A partir da federalização e do discurso jornalístico- divulgado pelo *Jornal de Umbanda*, periódico oficial da FEU a partir de 1942 - a mensagem do Caboclo das Sete

² A designação Umbanda Pura, utilizada pela pesquisa, é o termo mais adotado pelos seguidores dos ensinamentos do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como uma atribuição de sentido construída pela intelectualidade umbandista. A escolha da denominação também se justifica pela análise da dicotomia entre pureza e impureza religiosa.

Encruzilhadas pôde ser difundida em larga escala e o que era apenas uma narrativa mítica tomou proporções ideológicas, chegando a dialogar com um certo projeto de identidade nacional que se aproxima do que Marilena Chauí (2000) convencionou chamar de período do “caráter nacional”.

Identidade e Pureza

Ao analisar os conteúdos da literatura umbandista divulgada pela FEU pode-se afirmar que o processo de gestação e legitimação da “Umbanda Pura” foi constituído entre os polos da tradição africana (macumba/candomblé) e cristã (kardecismo/catolicismo) estabelecendo um *continuum mediúnico* que parte da extremidade negra para se adaptar aos ideais e à moralidade branca e positiva. Segundo o sociólogo Cândido Procópio Ferreira de Camargo, o conceito de *continuum mediúnico* une, por similitudes, “as modalidades intermediárias que se organizam, combinando de incontáveis maneiras as soluções ritualísticas e doutrinárias dos extremos”, possibilitando “a fácil mobilidade dos adeptos em meio a estas formas objetivas de culto e doutrina e a configuração do início de uma autoconsciência religiosa” (CAMARGO, 1961, p. 12).

Assim, entidades negras e indígenas que já se manifestavam “informalmente” em médiuns de outras tradições foram identificadas e classificadas dentro de um novo culto que, apesar de ressaltar elementos afro-xamânicos, baseou sua doutrina em princípios cristãos. Apesar da orientação dos intelectuais umbandistas e do movimento federativo para uma identificação progressiva com a polaridade cristã, os rituais de umbanda transitam irregularmente pelas polaridades que balizam sua identidade, longe de seguir um sentido único e homogêneo.

Aos olhos críticos da intelectualidade umbandista, o ritual essencialmente festivo do candomblé foi concebido muitas vezes como símbolo de espetáculo folclórico, luxo excessivo, feitiçaria primitiva, comércio e promiscuidade (apologia à libertinagem e ao homossexualismo). Tais festas contrastam com as concepções doutrinárias da Umbanda Pura cujos rituais são entendidos como uma forma de trabalho, uma “demanda”³ a ser cumprida, uma missão.

³ A origem primordial da palavra é jurídica significando ação judicial, processo ou litígio. Na umbanda a expressão “vencer demanda” é sinônimo da resolução dos mais variados tipos de problemas como um trabalho a ser executado, uma peleja, um combate, uma cura, ou seja, a remoção de qualquer obstáculo que possa “fechar os caminhos” e impedir a felicidade da vida do consulente.

A ausência dos atabaques no ritual da Tenda Nossa Senhora da Piedade e demais casas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas– nas quais as cerimônias são ritmadas apenas por cânticos e palmas – é extremamente significativa, pois representa o estigma do tambor enquanto instrumento africano por excelência. Todavia, a atração que estes terreiros exerciam sobre muitos fiéis e médium era vista pelos dirigentes de tendas da linha pura como uma ameaça real à vitória sobre as demandas e ao cumprimento da “Lei de Umbanda”:

ALERTA contra esta proliferação de “babás e babalaôs” que, por esquinas e vielas, transformavam a nossa Umbanda em cigana corriqueira, enfeitada de colares de louça e vidro, e ao som de tambores e instrumentos bárbaros, vão predispondo mentes instintivas a excitações, geradoras de certas sensações, que o fetichismo embala das selvas africanas aos salões da nossa metrópole⁴.

A contraposição entre a natureza festiva do candomblé e a característica laboral exaltada pela Umbanda Pura é elemento que ressalta o ideal dito progressista que permeia os ensinamentos umbandistas. Este ideal é fortemente balizado por uma hierarquia tanto dos médiuns como dos próprios espíritos, classificados segundo o nível de evolução. Neste sentido, é tarefa dos médiuns umbandistas despertar nos espíritos a seriedade e gosto pelo trabalho como caminho de purificação.

São estas práticas, unidas pelo princípio comum do mediunismo e da reencarnação, que interligam as crenças kardecistas, umbandistas e do candomblé. Metaforicamente, a umbanda seria como um pêndulo híbrido que transita irregularmente entre as extremidades “branca” e “negra”. Entretanto, é interessante notar que os pólos do *continuum* são marcados, em sua construção identitária, pelo ideal de pureza. Tanto os intelectuais legitimadores do candomblé como os do kardecismo se apresentam como detentores da pureza, ou seja, representantes de uma tradição em “estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos” (DANTAS, 1988, p. 145). Logo, a umbanda institucionalizada também busca o puro, a noção de religião legítima.

É certo que o significado deste anseio pelo essencialismo varia de um culto para outro, todavia o que os une é o desejo de aceitação social, de assumir o papel de legítimos mantenedores de uma tradição única que instaura a ordem e é detentora da autoridade. Em seu trabalho *Pureza e Perigo*, Mary Douglas (1996) afirma que no

⁴Jornal de Umbanda. Nº 61, Dezembro de 1955.

campo religioso a ideia de pureza pode ser associada à manutenção do poder e da ordem. Sendo assim, a lógica do puro/impuro reflete uma demarcação de limites, uma maneira de definir “um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade” (DOUGLAS, Op. Cit., p. 143). Segundo esta perspectiva, a Umbanda parece emergir no limiar entre os ideais de pureza nagô e do evolucionismo kardecista (purificação pelo progresso), tentando estabelecer seu lugar ao sol em meio a um jogo de alteridades em que estigmatiza e é estigmatizada.

A relação de interdependência entre estabelecidos e *outsiders*, conceituada por Norbert Elias, pode ser de grande ajuda para entender este jogo de alteridades. Nesta sociodinâmica da estigmatização deve existir um “equilíbrio instável de poder”, ou seja, a capacidade de manter o *outsider* sob controle deve ser alcançada pela coerência e organização do grupo estabelecido para que haja a “dominação”. Garantindo a dispersão e a anomia do grupo subjugado, os estabelecidos exercem o poder de retaliá-lo e censurá-lo. Quando esta situação se inverte e os estabelecidos (que a princípio seriam os portadores de uma virtude superior e carisma grupal distintivo) se enfraquecem, os *outsiders* reagem e passam à condição de subjugadores, como um constante efeito bumerangue de dominação encontra dominação.

Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas mais usadas pelos grupos “superiores” nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo (...). Tão logo diminuem as disparidades de força ou, em outras palavras, a desigualdade do equilíbrio de poder, os antigos grupos *outsiders*, por sua vez, tendem a retaliar. Apela para a contra-estigmatização (ELIAS e SCOTSON, 2000, p.24).

A Pureza Nagô: umbanda carioca versus candomblé baiano

Segundo Beatriz Góes Dantas (1988), o conceito de pureza nagô foi inicialmente delineado por Nina Rodrigues que defendeu a superioridade da etnia sudanesa de língua iorubá, predominantemente advinda da Costa dos Escravos e da Costa do Ouro (Benin ou antigo Daomé e Nigéria). Os assim denominados nagôs eram concebidos por Nina Rodrigues como uma organização social mais complexa que os sudaneses islamizados (haussás) e os povos de língua banto provenientes de Angola, Congo e Moçambique.

Baseado em um esquema evolucionista, Nina Rodrigues traça uma hierarquia dos povos africanos no Brasil, priorizando os nagôs como detentores de uma língua e

uma mitologia mais complexa, além da existência de uma estrutura de rito e sacerdócio bem definidas. À pretensa superioridade nagô, contrapunha-se o “atraso” dos negros bantos, em sua maioria radicada no sudeste do país. Esta perspectiva contribuiu para definir a construção de identidades bem distintas e opostas entre os negros do nordeste e do sul. Apresentando o culto nagô como a verdadeira religião africana, Nina Rodrigues instaura uma categoria de análise e relegam as demais práticas à marginalidade, classificadas como fetiche ou magia degenerada.

Como discípulo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos reforçou a ideia da supremacia nagô, mas ressaltou seu caráter cultural, deixando de lado a justificativa científico-racial abordada por seu mestre ao afirmar que “a *macumba* dos negros cariocas é a menos interessante dessas sobrevivências religiosas, tal seu grau de diluição, sua rápida transformação ao contato com a civilização do litoral” (RAMOS, 1971, p. 104).

É interessante notar que a própria palavra “*macumba*” é utilizada pejorativamente, para distinguir os cultos negros cariocas do reconhecido candomblé baiano. Desta *macumba* – concebida por Roger Bastide como uma espécie de degradação mágica amoral e individualista de alguns rituais bantos – teria advindo, em parte⁵ a umbanda. À *macumba* estaria associada à ressignificação da figura de Exu – entidade do panteão africano responsável pelas tarefas telúricas e pela comunicação entre os orixás e os homens – que passa a ser concebida como sinônimo de indisciplina e feitiçaria.

Na percepção de Bastide, a umbanda reorganizou e adaptou a *macumba* (enquanto deformidade dos valores tradicionais de origem banto) e os cultos indígenas à nova realidade social das camadas médias no princípio do século XX, ou seja, tornou-a mais “civilizada”, uma vez que ela “cruza os exus e os caboclos, vale dizer o que resta das religiões africanas com o que resta das religiões índias, e sob o sinal-da-cruz” (BASTIDE, 1989, p. 470). Assim, Bastide descreve a umbanda como uma releitura das crenças “animistas “dos negros bantos e dos indígenas, segundo os conceitos espíritas kardecistas””.

A dicotomia *nagô/banto* serviu como aporte para delinear diferenças de representação social entre candomblé e umbanda e localizá-los geograficamente no eixo

⁵Em parte, porque ela também descenderia do candomblé de caboclo, uma forma de culto que adapta elementos indígenas da pajelança à estrutura do candomblé. Este culto sincrético afro-ameríndio é visto por Bastide como “superior” à *macumba* por obedecer a uma estrutura moral e litúrgica.

Salvador/Rio. Segundo os estudos de Beatriz Góis Dantas (Op. Cit.), a exaltação intelectual do candomblé nordestino em detrimento da umbanda sulista é influenciada por fatores históricos que marcam a diferença de inserção social da população negra nestas duas regiões. O fenômeno da imigração estimulou o ideal de branqueamento levado a cabo pelas elites do Sul e do Sudeste na tentativa de construir uma imagem “positiva” do Brasil no exterior.

Desvalorizar a herança africana fazia parte deste programa que, segundo Thomas Skidmore, era um objetivo gestado desde o século XIX pela aristocracia do sudeste interessada no rápido desenvolvimento econômico do país, atrelado diretamente a “resolução” do problema racial (SKIDMORE, 1976). A umbanda, portanto, nasceu em um meio social em que o negro continuava sendo visto como escravo, a despeito da abolição, e sua influência cultural era concebida como um resquício de atraso e barbárie. Cercados por filosofias positivistas, os esforços dos intelectuais umbandistas voltaram-se para busca de outras referências culturais que purificassem o culto, livrando-o da imagem anômica da *feitiçaria* no intuito de torná-lo uma *religião* socialmente aceita. Para Dantas, “é através da negação da África que a Umbanda se tornará ‘limpa’, ‘branca’, pura”, identificada como uma prática do bem, por caridade e sem cobrança, apta, pois, a ter uma aceitação social mais ampla (DANTAS, 1998, p. 209).

A situação do Nordeste era bem distinta. O contingente de negros na região era infinitamente superior e a possibilidade de ignorar e diluir (embranquecer) este grupo era praticamente inviável. Desta maneira, exaltar a herança africana era um caminho possível para escamotear o preconceito social em face da valorização do exotismo negro, ressaltando os aspectos culturais sem, no entanto, resolver a precariedade de sua condição socioeconômica. Os intelectuais nordestinos estimularam uma espécie de tratamento paternalista como um eficiente mecanismo para inibir a “identidade coletiva e a solidariedade política do negro” que é “polidamente mantido em seu lugar. Reforça-se, assim, a difundida e falsa impressão de que no nordeste a situação do negro é mais benigna e as desigualdades sociais entre negros e brancos são menores” (Op. Cit., p. 12).

O ideal representativo da pureza nagô nasceu neste cenário que retrata o negro, antes de tudo, como “portador” de uma cultura ancestral exótica e complexa, refletida em suas formas religiosas originais. O candomblé baiano de tradição nagô/Ketu passa a

ser representado como a mais difundida e preservada destas expressões ao manter a fidelidade aos ritos e à língua iorubá, considerada a mais avançada das sociedades africanas.

A divulgação de estudos acadêmicos que exaltavam os cultos africanos classificando a umbanda como uma degeneração sincrética surtiu efeito nos meios umbandistas que passaram a ressaltar ainda mais o seu caráter nacional e, portanto, mestiço, híbrido, em contraposição ao essencialismo estrangeiro do candomblé. Tais aspectos regionais influenciaram a intelectualidade umbandista e do candomblé e contribuíram para delinear identidades simultaneamente opostas e complementares. A pureza umbandista denota mistura como sinônimo de equilíbrio, igualdade e progresso civilizacional. A pureza do candomblé busca a preservação de rituais baseados nas crenças específicas de uma tradição africana. Neste sentido, o *status* de religião é perseguido por ambos os cultos, porém com estratégias distintas: a Umbanda tenta domesticar os elementos que considera mágicos enquanto o candomblé exalta tais elementos. Segundo Birman, “Se para uma corrente expressiva da intelectualidade dominante, os cultos afro dignos de respeito eram aqueles que se conservavam ‘puros’... [para] a primeira federação umbandista exatamente o oposto era valorizado. Quanto mais se ‘embranquecesse’ os cultos, mais legítima se tornaria a religião” (BIRMAN, 1985, p. 88).

A Pureza Cristã: Kardecismo e Catolicismo

Pelo fato de ter sido pronunciado dentro da Federação Espírita de Niterói, o discurso fundante da Umbanda tem obviamente como primeiro e mais atuante interlocutor o pensamento kardecista que, por isso mesmo, pode ser considerado a principal base filosófico-doutrinária do culto umbandista. Por serem as duas mais populares tradições reencarnacionistas difundidas no Brasil e terem se desenvolvido em período de tempo muito próximo, kardecismo e umbanda disputaram muitas vezes os mesmos espaços tentando se constituir como “uma alternativa possível no processo de adaptação das personalidades às exigências da vida urbana” (CARMARGO, Op. Cit., p. 97). Diz-se *possível* porque não é o caso de se pensar a religiosidade de forma utilitária (como um simples instrumento para a resolução de questões pessoais) ou determinista (influência ideológica de uma classe social), todavia é inegável assinalar que, com o advento do século XX, as tradicionais estruturas religiosas conhecidas no Brasil já não

correspondiam aos anseios das camadas médias que habitavam as grandes cidades, sedentas por um contato mais próximo e “real” com o sagrado capaz de dar sentido a um cotidiano acelerado e caótico como uma espécie de “ampliação do espaço das explicações mágicas e religiosas na sociedade” (MARTINS, 2005).

O racionalismo do século XIX, marcado pela difusão das ideias positivistas de progresso e desenvolvimento ordenado do mundo como afirmação do saber científico materialista, é resultado de um longo e descontínuo processo de separação entre o conhecimento de base experimental e a metafísica. Neste período, o cientificismo contrapunha abertamente ciência e religiosidade, eliminando Deus enquanto princípio metafísico de explicação da realidade.

É esta veemência antirreligiosa que irá gerar uma onda de espiritualismo eclético, com grande repercussão no meio intelectual artístico europeu, influenciando diretamente a eclosão do movimento romântico, aliado a um sentimento reencarnacionista que se difundiu entre grandes escritores da época como Victor Hugo, Balzac, Shelleye Walt Whitman. “Era o contraponto das ciências ocultas e místicas ao estabelecimento da grande deusa Ciência” (DAMAZIO, 1994, p. 23).

Nos Estados Unidos, denominações como a Igreja Mórmon, os Testemunhas de Jeová, a Igreja de Cristo e o Moderno Espiritualismo das irmãs Fox foram as principais representantes deste movimento eclético e difuso. O caso das irmãs Fox é o que mais interessa a este estudo, pois foi o desencadeador de uma série de investigações sobre o fenômeno mediúnic das “mesas girantes” que precederam a Codificação da Doutrina Espírita kardecista. Tamanha foi a amplitude e difusão das “mesas girantes” que as práticas sofreram intervenção do Santo Ofício em 1856, sendo proibidas sob pena de excomunhão e acusadas de charlatanismo e hipnose. Todavia, esta imposição não impediu que o professor francês Léon Denizard Rivail, a partir do estudo destas e de outras manifestações consideradas “sobrenaturais”, tentasse conciliar ciência e religião codificando uma doutrina inspirada pelos espíritos.

Allan Kardec (pseudônimo de origem celta adotado por Leon como referência a uma encarnação passada) organizou um corpo doutrinário selecionando informações ditadas por diversos espíritos, através de um grupo de médiuns, adotando procedimentos científicos de observação e experimentação. O espiritismo kardecista, fundado em 1857 com a publicação do *Livro dos Espíritos*, reintroduz noções do cristianismo primitivo reavivando a mensagem evangélica sob uma óptica reencarnacionista, a partir de uma

leitura do neoplatonismo.

É importante ressaltar que a estruturação do kardecismo enquanto manifestação primordialmente religiosa, e não apenas como doutrina filosófico-científica, é uma característica essencial do espiritismo desenvolvido no Brasil. O caráter racional ainda norteia os princípios doutrinários, reforçados pela prática de estudos filosóficos, mas uma característica básica é responsável pelo sucesso e crescimento do kardecismo no Brasil: o tratamento terapêutico, a assistência social e a literatura mediúnica. Estes “atrativos” também são oferecidos pelas tendas de umbanda com a ressalva de que as práticas kardecistas são mais objetivas, rejeitando quaisquer elementos místicos dentro do culto que se desenvolve a partir de uma perspectiva intelectualizada e antiritualística.

A pureza segundo a concepção kardecista está relacionada diretamente à retidão do pensamento e à moralidade. Allan Kardec (2001) resalta que nenhuma espiritualidade que estimule, mesmo que indiretamente, qualquer ação antiética ou se baseie mais no ritual que na mensagem pode tornar o homem perfeito. A exaltação do espírito - enquanto verdadeira essência da identidade, da inteligência e da vontade do indivíduo - torna a corporeidade da existência terrestre uma condição inferior e, portanto, impura.

Uma das maiores divergências entre kardecistas e umbandistas talvez seja justamente a relação destas denominações com os diversos aspectos da materialidade e sua ligação com o conceito de moralidade, vista como sinônimo de pureza pelos espíritas. A contra argumentação umbandista destaca que a resolução de problemas do mundo material e a busca por todo tipo de cura sempre foram características comuns aos dois cultos, pois “as mesmíssimas criaturas que vão aos centros Espíritas em busca de remédios para os seus males, vão igualmente aos centros de Umbanda “e muitas vezes a ajuda vem “de um ‘terreirinho’ humilde, onde se pratica a Religião de Umbanda e onde se trabalha em nome de Jesus”⁶.

Nesta disputa percebe-se que as diferenças rituais é que estão em jogo, pois no âmbito doutrinário estas duas tradições são muito próximas. No caso da umbanda, o corpo é visto como um espaço de integração entre o sagrado e o profano, veículo do transe mediúnico expressivo, base de todo oculto. Sullivan Barros (2004) reflete que “é na possessão que todo o edifício umbandista adquire sentido”, pois o transe seria “a

⁶*Jornal de Umbanda*. N. 29, Março de 1959.

instância ritual que permite que seu trabalho seja feito, que as divindades colaborem com as necessidades humanas e que sejam recompensadas por isto” (Op. Cit., p. 205). Segundo Muniz Sodré (1999), nas tradições africanas em geral, o corpo tem um papel de destaque na experiência ritualística, concebido dentro de uma visão integrativa que une o indivíduo à comunidade e à natureza, como um microcosmo, um santuário que abriga a energia vital (axé). Nestes grupos, o corpo estaria associado ao simbolismo coletivo e à ação social.

Já o kardecismo tenta desmistificar suas práticas, considerado a umbanda como prática “espiritualista” (reencarnacionista), mas não “espírita” (fiel à codificação kardequiana). Os diversos debates em torno da utilização da terminologia espiritismo expostos na literatura umbandista em geral não chegam a um consenso, mas a maioria das narrativas afirma que a umbanda veio complementar a missão de Kardec, sendo considerada como a Quarta Revelação⁷.

Aqui entra em discussão os lugares de fala: O Espiritismo kardecista se apresenta como uma religião autêntica e pura por ser uma revelação inspirada pelo “Espírito de Verdade”, manifestação da própria divindade suprema judaico-cristã, enquanto a Umbanda Pura foi fundada pela mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado pelos kardecistas como um mero espírito em evolução. Bourdieu (1992, 1998) lembra que o poder de mediação das palavras, seja ele revolucionário ou conservador, está diretamente relacionado à credibilidade do narrador. As condições de produção do discurso kardecista eram apresentadas como mais objetivas e, portanto, “comprováveis” perante as exigências da sociedade brasileira do final do século XIX, extremamente influenciada pela difusão do pensamento positivista. Basta lembrar que Kardec era renomado pedagogo europeu, discípulo direto de Pestalozzi e autor de diversos livros didáticos sobre física, química, fisiologia e ortografia. Por outro lado, quem seria Zélio Fernandino de Moraes ou mesmo o Caboclo das Sete Encruzilhadas aos olhos desta sociedade? Segundo a visão geral dos kardecistas ortodoxos seriam os representantes de uma seita impura por se dedicar a um ritualismo “primitivo”. Para os umbandistas, que começavam a se organizar como grupo religioso, eram espíritos de luz, seguidores da mesma Codificação, que vieram aperfeiçoá-la e humanizá-la, unindo-a a outras tradições e popularizando a mensagem

⁷Na Codificação kardecista, o advento do Espiritismo é apresentado como a Terceira Revelação cristã que veio complementar o Decálogo mosaico (primeira) e o anúncio do Evangelho (segunda). A umbanda viria para dar continuidade a este fenômeno.

evangélica.

Com relação aos conflitos com a tradição católica é fundamental conhecer a obra do Frei Boaventura Kloppenburg, bispo alemão naturalizado brasileiro que dedicou seus estudos a combater o “sincretismo” religioso. Para este, “o cerne da Umbanda não é cristão: é profunda e visceralmente contrário à autêntica vida cristã. A idolatria e as superstições do paganismo constituem a verdadeira essência do Espiritismo Umbandista” (KLOPPENBURG, 1961, p. 41).

Aqui vemos a disputa pelo espaço de cristandade e brasilidade. O Brasil foi “descoberto” e fundado sob a égide da cruz de Cristo, representado por muitos cronistas coloniais como uma terra de natureza paradisíaca e população “selvagem” que deveria ser “reddenizada” pelo processo de colonização e catequização. Este intento certamente enfrentou muitas resistências principalmente por parte das tradições indígenas, africanas ou mesmo de alguns aspectos do paganismo europeu que à sua maneira resistiram à conversão cristã ou criaram novas formas híbridas de culto que o Santo Ofício tentou reprimir. Aos olhos do colonizador, a terra exuberante do Brasil contrastava com seus habitantes “selvagens”, entregues à idolatria demoníaca. Este meio termo simbólico entre natureza celeste e população “infernai” foi traduzido pelo padre Antônio da Nóbrega como purgatório: espaço de remissão e purificação dos pecados, através do trabalho árduo para o acúmulo de riquezas, junção providencial dos objetivos mercantilistas da Coroa lusa⁸.

Até a primeira metade do século XX a hegemonia da religião católica enquanto expressão religiosa dominante era indiscutível, todavia estava fragmentada em manifestações regionais expressas pelas “irmandades e confrarias” (HOORNAERT, 1977, p.384). Com o passar dos anos, a Igreja se viu obrigada a lutar por seu “espaço-símbolo” de religião nacional frente ao crescimento de outras tradições como o protestantismo, a maçonaria, o espiritismo e o comunismo (CARNEIRO, 1990). Já em 1953, a CNBB instituiu a “Secção Anti-Espírita” do Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral, uma repartição que deveria zelar pelos princípios católicos em virtude da difusão dos cultos mediúnicos, principalmente os de origem afro-brasileira.

Artur César Isaías (1998) afirma que durante a década de 50 o discurso de degradação da umbanda foi corroborado, em grande medida, pela Igreja Católica que se sentia incomodada com a associação entre a noção de brasilidade e os cultos afro-

⁸ Vide Laura de Melo e Souza, 1986.

brasileiros. A Igreja via a necessidade de reforçar seu papel como a tutora espiritual da nação brasileira, “descoberta” por um “cavaleiro da Ordem de Cristo”, Pedro Álvares Cabral, e consagrada à Santa Sé no ato da primeira missa celebrada em Porto Seguro.

Ainda em 1953, a umbanda seria alvo principal de uma ferrenha campanha da CNBB contra o mediunismo, denominada “Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita”, cujo idealizador, Frei Kloppenburg, escreveu o livro *Umbanda do Brasil Orientação para católicos* que denunciava o perigo das práticas umbandistas consideradas heréticas e demoníacas. Diversos costumes que atraíam católicos, como o ato de jogar flores para Iemanjá no dia 31 de dezembro, foi classificado como grave pecado de idolatria e politeísmo.

As autoridades eclesiásticas não podiam admitir o ideal de brasilidade que a intelectualidade umbandista reivindicava, bem como não conseguiam digerir a filiação destas práticas ao cristianismo, realizada ritualisticamente pela correspondência entre os santos e os orixás. Os outros cultos mediúnicos como o kardecismo e o candomblé não representavam estas ameaças, pois não disputavam os mesmos espaços simbólicos de cristandade e brasilidade⁹, e não possuíam o grau de popularidade que a umbanda atingiu a partir da metade do século XX.

Na introdução de sua obra, frei Boaventura ressalta que a impureza do culto umbandista era significada, acima de tudo, por seu aspecto híbrido, incompatível com a ideia do que seria verdadeira religião. “Não é possível ser ao mesmo tempo católico e umbandista (...) não se trata de uma posição contra a cultura africana, mas contra um movimento que (...) tem o declarado propósito de paganizar o cristianismo”. (KLOPPENBURG, 1961, p.7).

Em seu livro, frei Boaventura chega a listar dezesseis tipos de crimes cometidos por influência das práticas umbandistas, exemplificados por manchetes de jornais da época, alertando a população para os desvios supostamente realizados em nome de uma “desenfreada liberdade religiosa” que gerava um ambiente favorável ao assassinato, exploração, curandeirismo, baderna e loucura. A prática umbandista seria considerada inconstitucional, pois infringiria “a Ordem Pública e os bons Costumes”¹⁰ e deveria ser

⁹ Pode-se afirmar que nenhuma das duas denominações tinha a preocupação de se auto representar como uma religião brasileira. Enquanto o candomblé era visto genericamente como pura feitiçaria ou “magia negra” (fato que atemorizava a maioria da população e restringia suas práticas a um pequeno grupo das camadas baixas), o kardecismo, apesar de se autodenominar uma religião cristã, não fazia referência direta aos santos, tidos como o grande fator atrativo do catolicismo popular. Além disso, o espiritismo era uma religião de forte cunho intelectual que atingia uma parcela bem mais restrita da população.

¹⁰ Conforme o artigo 141, inciso 7º, da Constituição de 1946: *É inviolável a liberdade de consciência e de*

combatida pela polícia afim de “proibir ou dissolver procissões umbandistas com imagens de Santos Católicos”, sendo considerada legítima “a ação coercitiva da polícia em retirar os nomes de Santos Católicos dos portais das tendas e terreiros” (Ibid., p. 132).

Boaventura conclui seu livro afirmando que a umbanda é uma religião prioritariamente de pobres e favelados que, obrigados a enfrentar situações de miséria e degradação moral, viam nela uma “religiosidade disponível”. Esta concepção reforça a noção de impureza da umbanda como uma prática inculta e degenerada, difusa em meio à “sub-proletários desorientados que estão à mercê de qualquer aventura religiosa” (Ibid., p. 236).

A primeira reportagem veiculada no *Jornal de Umbanda* a respeito da campanha encabeçada por Boaventura chega a afirmar que a Igreja havia se transformado em uma instituição materialista, comparada aos governos ditatoriais como “um movimento político internacional com finalidades idênticas ao comunismo”, que visa conquistar “a maior quantidade possível de dinheiro e ouro das nações onde impõe a sua doutrina retrógrada e fascista, para enviá-los a seu quartel general, o Vaticano, em Roma”¹¹.

A reação dos umbandistas foi de crítica, mas também de adaptação. Eles desejavam o respeito da Igreja e da sociedade, mas sabiam que para isso era preciso deixar claro a moralidade e “civildade” de seu culto. É interessante notar a preocupação com o patrulhamento das cerimônias públicas de umbanda muito frequentes nos finais de ano:

Precavenham-se dos prevaricadores e falsos umbandistas que por ignorância, má fé ou exibicionismo (...) portam-se em praias mais que profanas a dançarem vestidos de exus, com paramentos pretos e vermelhos, tridentes e garrafas de cachaça a promoverem matança de galinhas ou outros animais quaisquer a pretexto de estarem cultuando nossa mãe Iemanjá na despedida do ano¹².

O Puro e o Híbrido: Especificidades da Umbanda Pura

Tanto quanto o Budismo aproveitou quase tudo do Bramanismo, o Cristianismo conservou o melhor do Mosaísmo, assim a Umbanda aproveita, conserva e guarda o que de bom e aproveitável pode haver

crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes (...).

¹¹*Jornal de Umbanda*. Nº 53, Abril de 1955, p. 10.

¹²*Jornal de Umbanda*. Nº 85, Dezembro de 1958, p. 01.

em todas as religiões do passado. A Umbanda não é apenas uma corrente religiosa: ela é o sincretismo de todas as correntes, ela guarda os fundamentos de todas as teogonias e resume as bases de todas as filosofias¹³.

O ideal de pureza almejado pela Umbanda Pura, ao contrário das pretensões primordialmente essencialistas das tradições que a inspiraram, se constrói dentro da perspectiva plural e misturada. O ecletismo do culto umbandista é constitutivo de sua própria identidade, calcada na mistura de elementos de tradições religiosas distintas. No discurso dos intelectuais umbandistas, o caráter assimilativo da Umbanda está associado ao progresso e à supremacia espiritual pelo acúmulo de várias referências religiosas. A moralidade cristã é a base desta mescla que permite a influência de várias tradições, desde que estas se submetam a certa visão positiva e reencarnacionista e evolucionista do cristianismo.

A Umbanda no Brasil precedeu o Kardecismo, contudo assimilou-o, logo que ele apareceu (...) expondo, também, de forma magnífica, a parte eterna dos Evangelhos de Jesus Cristo, que é a sua moral. (...) A Umbanda não combate as outras religiões, mas assimila os novos conhecimentos que elas trazem, para o bem da humanidade (...). A umbanda é uma coletividade de espíritos hierarquizados e divididos em linhas ou padrões de vibrações (...) é um movimento religioso, evolutivo, assimilativo de tudo o que é bom para o progresso humano¹⁴.

Apesar deste estudo se ater ao conceito de hibridismo (CANCLINI, 2001), percebe-se a pertinência de explicitar as definições de sincretismo e de síntese utilizadas por estudos consagrados sobre a umbanda com o intuito de esclarecer a pluralidade do culto. Lísia Negrão (1996) aborda o sincretismo como um sistema que combina diversos elementos, mas permite a manutenção das diferenças, pois “esta é a razão da identidade da umbanda, formada no bojo do processo sincrético, apresentar-se de forma múltipla e variável no tempo (...) sincretismo é um processo, um contínuo fazer e refazer, não um estado, um produto final” (NEGRÃO, 1996, p. 38).

Segundo Renato Ortiz (1980) a umbanda seria uma síntese por articular vários elementos que, ao se misturarem, geram algo novo. As diversas tradições formadoras da umbanda estariam diluídas e homogeneizadas. É Provável que os articuladores da “Umbanda Pura” buscassem uma explicação mais próxima à síntese globalizante

¹³ Emanuel Zespo. *Codificação da Lei de Umbanda*. Rio de Janeiro: Parte Científica, 1951, p. 08.

¹⁴ *Jornal de Umbanda*. Nº 72, Setembro de 1957, p. 06.

teorizada por Ortiz, pois desejavam ser aceitos como autênticos praticantes de uma religião nova e independente, portanto pura e verdadeira.

À princípio muito ligada às religiões de que se serviu para seu desenvolvimento, vai aos poucos constituindo-se em religião independente, abandonando, aos poucos, os santos que tomou por empréstimo ao teogonismo católico e esquecendo-se das formas fetichistas africanas (...) explicando-se, assim, pela ciência espiritual pura (...). Sem doutrina fixa escrita, por isso mesmo tende a amoldar-se, absorvendo, ecleticamente, de outras religiões, o que elas têm de verdade¹⁵.

Todavia, ao analisarmos o cotidiano das tendas, esta homogeneização está longe de ser encontrada. Cada terreiro revela maior ou menor afinidade com os elementos religiosos formadores, refletindo a discrepância entre o projeto federativo e prática religiosa. Os processos de hibridização descartam quaisquer pretensões de hegemonia dos purismos ou autenticidades bem como das identidades locais isoladas. Ou seja, apesar de serem concebidos como “processos socioculturais nos quais as estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, Op. Cit., p. 14), assim não articulam a ideia de uma mistura homogênea, estática, fixa. Seu ritual está mais próximo da perspectiva da hibridização pela circulação de sentidos múltiplos que ali se realiza.

Interpretando as reflexões de Peter Fry, Maria Laura Viveiros de Castro alerta para a dificuldade de se entender a singularidade da umbanda se analisada em contraposição ao candomblé. Enquanto o candomblé é visto como a alteridade exótica, os signos da macumba/umbanda anuviam o olhar do pesquisador que tem dificuldade de vislumbrar as representações do “outro” devido a sua familiaridade de carga negativa, à proximidade com o cotidiano do “feitiço, da sexualidade solta, do jeitinho e do favor”¹⁶. A pluralidade do campo umbandista encontra-se na estrutura do próprio ritual que é dividido em duas grandes vertentes vibratórias: a linha da “direita” e da “esquerda”. À esquerda corresponderia o culto aos Exus e Pomba-giras identificados como energias mais densas e materiais. Estas entidades teriam advindo da antiga macumba carioca e foram adaptadas, através do chamado batismo, para desfazer trabalhos pesados e auxiliar nas questões telúricas. O batismo seria um processo de doutrinação e purificação que tornaria estas entidades consideradas maléficas em guias educados e

¹⁵Jornal de Umbanda. Nº 44, Julho 1954.

¹⁶Peter Fry. “*Gallusafricanus est*, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. *Folhetim*, 15 de Julho de 1984 Apud Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1986, p.100).

aptos para participar do ritual umbandista.

... o Exu pagão é tido como o marginal da espiritualidade, sem luz, sem conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal para o mal, em pleno reino de quimbanda (...) Já o Exu-batizado, caracteristicamente definido como alma humana sensibilizada pelo Bem, palmilhando um caminho de evolução, trabalha para o Bem, dentro do reino de quimbanda, por ser força que ainda se ajusta ao meio, nele podendo intervir, como um policial que penetra nos antros da marginalidade¹⁷.

O culto a entidades não batizadas, ou seja, aos espíritos pagãos em suas formas originais veneradas na macumba, recebeu o nome de quimbanda. É interessante perceber como a umbanda, apesar de sofrer inúmeros ataques, não conseguiu fugir do sistema valorativo da contra-estigmatização e acabou por eleger a quimbanda como um dos alvos principais de suas críticas. Para os adeptos da Umbanda Pura, a quimbanda seria uma variação do ritual umbandista voltada para prática do mal, a chamada “magia negra”¹⁸. Neste sentido, o vínculo entre umbanda e quimbanda parece indissociável como a própria polaridade bem-mal, dicotomia muito característica na tradição cristã. A quimbanda é necessária à Umbanda? Se não houvesse a “quimbanda” a Umbanda perderia seus objetivos? Seguindo esta lógica, a razão de ser da umbanda seria curar os malefícios produzidos pela quimbanda e promover a evolução dos seres que vivem na inferioridade da terra¹⁹.

Este trecho explicita como identidade e diferença são relacionais e, portanto, complementares. Os estudos culturais chamam a atenção sobre o quanto a identidade necessita da diferença para se afirmar como tal. É a distinção entre o “nós” e o “outro” que permite a construção de sistemas classificatórios que dão sentido e ordem ao mundo social, representado simbolicamente através dos discursos e dos ritos. Segundo Woodward (2000, p. 65) “é a linguagem e o simbólico que passam a fornecer alguma compensação, ao proporcionar pontos de apoio linguísticos nos quais se torna possível ancorar a identidade”.

Tomaz Tadeu da Silva (1998) ressalta que a questão da linguagem é central na

¹⁷ Cavalcanti Bandeira. *O que é umbanda* Apud Renato Ortiz, Op. cit., p. 125.

¹⁸ A quimbanda também pode ser vista como um aspecto do ritual umbandista. Algumas tendas classificam a quimbanda como a parte da umbanda que corresponde à linha da esquerda (Exus e Pombagiras) e não como uma religião à parte a ser combatida. Esta linha deveria ser controlada e contida pela hierarquia dos espíritos “da direita”, mas teria um papel fundamental e indispensável na condução dos rituais de vibração mais densa, material. De qualquer maneira, a quimbanda é quase sempre temida e vista com ressalvas por lidar com forças ditas inferiores.

¹⁹ *Jornal de Umbanda*. Nº 40, Março de 1954.

construção do processo identitário. Os atos de linguagem criam, nomeiam, instituem, significam, definem, descrevem, qualificam, afirmando o que “é” e o que “não é” para estabelecer a diferença. Todavia a linguagem é vacilante, ambígua, devido ao aspecto representacional do signo como um sinal, um traço do “real”, uma atribuição de sentido, e não a presença do “real” propriamente dita. O discurso (seja ele escrito, falado ou imagético) é a peça chave da representação social como um sistema de significação cultural fluido, inconstante, diretamente ligado às relações de poder. Ao afirmar que o objetivo da Umbanda é “*destruir os malefícios produzidos pela quimbanda*”, os teóricos da Umbanda Pura estabelecem um juízo de valor, um lugar de autoridade em relação à quimbanda, pois “quem tem o poder de representar, tem o poder de definir e determinar a identidade (...). Questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação” (SILVA, Op. Cit., p. 91).

Outra questão que reforça o aspecto híbrido da umbanda é a variedade de seu panteão, herdada da religiosidade africana. Segundo Muniz Sodré “as tradições africanas também deixaram como legado para a umbanda a concepção da existência plural de Deus intrinsecamente ligada à existência do próprio homem” (Op. Cit., p. 174). A partir desta análise, pode-se compreender melhor o culto às chamadas forças intermediárias, representadas pelos guias e entidades que seriam manifestações específicas do Todo (Deus ou Cosmos). Esta perspectiva também pode derivar da influência direta do catolicismo popular no qual os santos são vistos como um ponto de intercessão entre o sagrado e o profano e recebem formas de veneração tão particulares que “muitas vezes ofusca o próprio criador do mundo” (ORTIZ, Op. Cit., p. 72).

Pode-se inferir que a própria afirmação da identidade plural da Umbanda Pura é um movimento de interdiscurso por basearem-se no “já-dito”, nos saberes estabelecidos por outras tradições, recorrendo à memória das religiões que a constituíram para dar sentido a sua existência.

A questão que se apresenta entre Umbanda e Espiritismo é análoga a esta outra: Umbanda - Quimbanda e Candomblé (e outras linhas menos conhecidas). Assim os espiritistas lutam para estabelecer a diferença existente entre Umbanda e Espiritismo e vice-versa, os Umbandistas lutam igualmente para estabelecer a diferença entre Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé²⁰.

²⁰Jornal de Umbanda. Nº 29, Março de 1953.

O fenômeno da estigmatização como afirmação identitária também aparece no relacionamento das religiões protestantes com a umbanda. A vertente do protestantismo denominado neopentecostal desenvolveu um vínculo de proximidade e conflito com as religiões afro-brasileiras em geral. Esta corrente intensificou a mágica do ritual pentecostal (BENEDITO, 2003) que já possuía algumas características sacrais devido à exaltação à experiência do Espírito Santo, como um bálsamo de graça e carisma sobre a rigidez ética e anti-ritual do protestantismo tradicional. O culto neopentecostal²¹ se caracteriza por dar um papel de destaque para as manifestações dos dons do Espírito Santo como profetizar, promover curas milagrosas, orar em línguas e exorcizar espíritos.

Nesta perspectiva, Jesus teria concedido, a cada pastor e a cada fiel converso, capacidade de desenvolver poderes sobrenaturais para lutar contra as forças do mal, difundidas no seio da sociedade. Curiosamente, a exemplificação das ações do mal ou do demônio, na doutrina da maioria das denominações neopentecostais desenvolvidas no Brasil, são diretamente associadas aos cultos afro-brasileiros. Na verdade, pode-se entender o processo de estigmatização do culto umbandista como elemento constitutivo da própria identidade de várias vertentes neopentecostais (BARROS, Op. Cit., p. 115) como a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo e Igreja Internacional da Graça de Deus. Um dos principais pontos do ritual destas denominações é o de desfazer “amarrações”, magias, feitiços, macumbas e livrar as pessoas dos “encostos”, os chamados espíritos maléficos que impõem entraves e contendas, através de exorcismos e sessões de descarrego. Ora, esta também seria uma função da Umbanda Pura se comparada à quimbanda e outras denominações que pratiquem a magia anômica. Além disso, a questão da melhoria da vida material e cotidiana, do foco no tempo presente, é uma preocupação tanto da Umbanda como destas denominações que baseiam suas ações na Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual²².

²¹O neopentecostalismo seria uma radicalização dos princípios pentecostais, baseando seu culto na batalha espiritual contra as forças demoníacas. Foi introduzido no Brasil com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus em 1977.

²²Herança da colonização puritana, a Teologia da Prosperidade é originária dos Estados Unidos e se difundiu no período pós-crise de 29. Prega o sucesso financeiro e social pelo poder da fé, por meio da confissão positiva ou autoafirmação das bênçãos de Deus (promessa de vida abundante e isenta de problemas, caracterizada pela pregação das “determinações das vitórias” em voz alta). Esta abordagem baseia-se na guerra espiritual contra o poder de Satanás, fonte de toda provação e sofrimento. Nesta perspectiva, não há espaço para aceitar as vicissitudes da vida como as enfermidades, as dificuldades financeiras ou problemas sentimentais, pois tudo isto é visto como obra do demônio que deve ser

O embate entre neopentecostais e afro-brasileiros não se resume apenas à tentativa de afirmação de uma identidade religiosa, mas também à disputa de um mercado de bens e serviços simbólicos (...) os neopentecostais vêm cada vez mais dirigindo seus ataques à resolução de problemas materiais de seus fiéis, fazendo com que a felicidade espiritual subordine-se à material (BENEDITO, Op. Cit., p. 80).

O discurso neopentecostal de demonização dos cultos afro-brasileiros como justificativa para combater veementemente a “magia negra” vem acompanhado de certas práticas rituais muito semelhantes às da umbanda e do candomblé, como o “descarrego espiritual” pelo uso do sal, óleos bentos, galhos de arruda para afastar “mau-olhado”, indução à possessão, expulsão de espíritos, quebra de maldições e, no caso da Igreja Universal, até oferta de balas e doces no dia de Cosme e Damião e utilização de fitas protetoras, semelhantes à fita do Senhor do Bonfim (FRANCISCO, 2004). Um dos maiores sucessos editoriais do gênero neopentecostal é o livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* escrito pelo ex-umbandista Edir Macedo, bispo fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. Editado em 1980, o livro é um *Best seller* e seu conteúdo deprecia abertamente a imagem dos cultos afro-brasileiros e do espiritismo, em geral vistos como abominação e demonolatria, principais geradores de todo tipo de malefícios. Interessante perceber, no entanto, que as “técnicas” recomendadas para livrar-se da influência de Satanás são semelhantes aos trabalhos de limpeza da Umbanda que, todavia, levam nomes diferentes: saravá, despacho é chamado de descarrego ou exorcismo na IURD; os guias ou entidades são designadas como “encostos” pelo pastor; o passe corresponderia às correntes de oração de imposição de mãos; a incorporação é chamada de possessão demoníaca, etc.

Se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo (...) quando fazemos a limpeza em suas vidas, quando os demônios são expelidos levam com eles todo o mal, aí vem a bonança (...). Nessas reuniões milhares de pessoas tem se libertado dos exus, caboclos, orixás, erês e outros demônios (MACEDO, 2004, p. 23).

Todos estes processos de troca discursiva ainda forjam a identidade da Umbanda Pura que se constituiu e se constitui...

combatido. Cf Etiane Caloy Bovkalovski de Souza. “Os pentecostais: entre a fé e a política” in *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Vol. 22, nº. 43, 2002.

... inserida num ambiente cósmico dividido entre diversas facções que se relacionam por meio de ataques e defesas místicas. Como ocorre nas disputas de amor e noutras situações competitivas: o bem de uma parte pode ser o mal de outra, e vice-versa (BARROS, Op. Cit., p. 6).

Ela é retaliada justamente por reunir elementos de diversas tradições em torno de uma mensagem cristã, de um ritual mágico didático e moralizante, de uma sabedoria letrada, de ações voltadas para os problemas cotidianos e, principalmente, de signos que a aproximam de uma ideia do que é ser brasileiro. A representação da brasilidade na Umbanda incomoda e fascina, pois tenta congrega o marginal e o intelectual, a transgressão e a moral, a magia e a religião. A identidade da umbanda é escorregadia, complexa, plural, como a identidade da própria nação brasileira.

Referências Bibliográficas

ALCÂNTARA, Alfredo. *Umbanda em Julgamento*. Rio de Janeiro: Gráfica Mundo Espírita, 1949.

BANDEIRA, Antônio Cavalcanti. *Umbanda: evolução histórico-religiosa*. Rio, 1961.

BARROS, Sullivan Charles. *Brasil Imaginário: Umbanda, Poder, Marginalidade Social e Possessão*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2004.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva [Estudos 18], 1973.

BENEDITO, Júlio César. *EmiPadê! Magia, Conflito religioso e simbiose ritualística no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, 2003.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. Brasiliense, 1983.

_____. “Registrado em Cartório com firma reconhecida: as mediações políticas das federações de umbanda” In *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985, p.80-156.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso” in *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 46.

_____. *A economia das trocas linguísticas*. 2ª ed., São Paulo: Edusp, 1998.

BRITTO, Cristina da Silva. *Umbanda, Ordem e Progresso: a representações das origens, construção identitária e institucionalização da “umbanda pura” no Rio de Janeiro (1908-1961)*. Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade de Brasília, 2005.

BROWN, Diana. “Uma história da Umbanda no Rio” in *Umbanda e Política*. Cadernos ISER, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ ISER, 1985.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001.

CARNEIRO, M. Luiza Tucci. “Sob a máscara do nacionalismo: Autoritarismo e Antisemitismo na Era Vargas (1930-1945)”. *Revista virtual de Estudios Interdisciplinarios de América y El Caribe-EIAL*. Volumen 1, n. 1, Enero de 1990. TelAvivUniversity.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

_____. “Origens para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda” in *Religião e Sociedade*, nº 13/2, julho, 1986.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CONCONE, Maria Helena Villa Boas. *Umbanda: Uma Religião Brasileira*. São Paulo: CER-FFLCH/USP, 1984.

DAMAZIO, Sylvia. *Da Elite ao povo – Advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1994.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e pai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Repensando a pureza nagô*. *Religião e Sociedade*, nº 08, 1982.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FONTENELLE, Aluizio. *A Umbanda através dos séculos*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1953.

_____. *O Espiritismo no conceito das religiões e a Lei de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.

FRANCISCO, Adilson José. “História e religiosidade: ressignificação contemporânea da tradição afro-brasileira” in *Revista Virtual Historicidade*, UNIVAS, 2004.

FRY, Peter. *Duas Respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*. Debate e Crítica, nº 06, 1975.

_____. *Pra inglês ver*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

GIUMBELLI, Emmerson. *O Cuidado dos mortos - uma historia da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. “Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro” In: *Candomblé e Umbanda-Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*. Petrópolis: Vozes, 1977.

ISAIA, Artur César. *O Elogio ao Progresso na obra dos Intelectuais da Umbanda*. Anais do 6º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas. Lisboa, 1999 in <http://members.tripod.com/bmgil>

_____. “Huxley sobe o Morro e desce ao Inferno – A Umbanda no discurso católico dos anos 50”. *Revista Imaginário*, nº 04, NIME/LABI/USP, 1998.

_____. “A Umbanda: imagens do inimigo no discurso católico de meados do século XX”. Artigo virtual apresentado no site da Associação Brasileira de História das Religiões-ABHR in <http://members.tripod.com/bmgil/>

_____. *Umbanda e Nacionalismo no Brasil*. Teocomunicação, nº27 (115),1997.

JODELET, Denise. *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JORNAL DE UMBANDA. Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda do Brasil. Rio de Janeiro: março de 1952 a dezembro de 1960. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro –Ano II-X (Ns. 16,27-104).

KARDEC, Allan. *Evangelho Segundo o Espiritismo*. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 2001.

KLOPPENBURG, Boaventura. *A Umbanda no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1961.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Universal, 2004.

MAGNO, Oliveira. *Umbanda e Ocultismo*. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1952.

MARTINS, Maurício. “Reencantamento do Mundo”. Entrevista concedida pelo autor à Revista Época, Coluna Sociedade, Edição 367, de 30 de maio de 2005.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. “Roger Bastide: Religião e Ideologia” in *Religião e*

Sociedade. Rio: Civilização Brasileira, 1978.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Jota Alves de. *Evangelho na Umbanda: Livro doutrinário baseado em observações, estudos e práticas de Umbanda, interpretados à luz do Evangelho de Jesus*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1987.

_____. *Umbanda cristã e brasileira*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: Ensaios de Cultura Popular e Religião*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1980.

_____. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

“Breve Nota sobre a Umbanda e suas origens” in. *Religião e Sociedade*, nº 13/1. Petrópolis, Vozes, 1986.

_____. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRANDI, Reginaldo. *A Realidade social das religiões no Brasil - Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Grafia, 2001.

_____. *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.

RODRIGUES, Nina. *Animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RUANDA, Adib. *Catecismo de Umbanda (Lex Umbanda)*. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1975.

SERRA, Ordep. *Dois Estudos Afro-brasileiros*. Salvador: Centro Editorial da UFBA, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz - feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, Leal de Souza. *O espiritismo, a magia e as sete linhas da Umbanda*. Rio de Janeiro, s/e, 1933.

TEIXEIRA, Antônio Alves. *Umbandismo*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1957.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *A Umbanda e sua História*. São Paulo: Ícone, 1991.

TRINDADE, Liana Maria Sálvia. “Umbanda - a ideologização do Mítico” in *VIII Encontro Anual da ANPOCS* (mimeo), 1984.

ZESPO, Emanuel. *Codificação da Lei de Umbanda*. Rio de Janeiro: Parte Científica, 1951.

WEBER, Max. “Tipos de Comunidade religiosa (Sociologia da Religião)” in *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUnB, 1994.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual” in SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Recebido em: 05/05/2019

Aceito em: 13/05/2019

“SANTOS” OU NÃO, MAS AQUI ESTÃO: A UMBANDA EM TOCANTINÓPOLIS-TO.

Bruno Barros dos Santos¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.23000

Resumo: Através da análise de narrativas de dentro de um terreiro de Umbanda ouvidas da mãe de santo “Maria Bonita” foi possível descrever práticas de cura mágico religiosa e traçar uma proximidade entre os agentes mágicos religiosos do universo da pesquisa. Do mesmo modo, é utilizado recursos da análise de discurso para entender expressões polissêmicas dentro destas narrativas. O universo do terreiro em questão tem particularidades que apontam para estratégias de sobrevivência, ou seja, existe uma estreita relação com outros agentes do sagrado do campo religioso brasileiro. Neste ponto, os agentes do sagrado que tem hegemonia compartilham, mesmo que momentaneamente, o prestígio social com as já conhecidas por sua marginalidade, as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: sincretismo, reciprocidade, campo religioso, irmandade.

“SANTOS” O NO, PERO AQUI ESTÁN: LA UMBANDA EN TOCANTINÓPOLIS-TO

Resumen: A través del análisis de narrativas dentro de un *terreiro* (templo) de Umbanda escuchadas de la madre de santo "María Bonita" fue posible describir prácticas de curación mágico religiosa y trazar una cercanía entre los agentes mágicos religiosos del universo de la investigación. De la misma manera, se utilizan recursos del análisis de discurso para entender expresiones polisémicas dentro de estas narrativas. El universo del *terreiro* en cuestión tiene particularidades que apuntan a estrategias de supervivencia, o sea, existe una estrecha relación con otros agentes de lo sagrado del campo religioso brasileño. En este punto, los agentes de lo sagrado que tienen hegemonía comparten, aunque momentáneamente, el prestigio social con las religiones afro-brasileñas.

¹ Universidade Federal do Tocantins

Palabras clave: sincretismo, reciprocidad, campo religioso, hermandad

Introdução

Comecei a coletar os dados desta pesquisa no ano de 2011, final da graduação em Ciências Sociais, naquele momento a preocupação era estudar o fenômeno religioso afro-brasileiro na cidade de Tocantinópolis – TO. A Tenda São Jorge Guerreiro se mostrou aberta ao diálogo depois de incessantes visitas e entrevistas. O terreiro em questão é muito sincrético, pois apresenta elementos da pajelança, com a presença de seres míticos como Botos, Sereias, Surrupiras nos toques públicos, do lado da umbanda podem ser notadas as entidades pretos-velhos, caboclos, o altar cheio de imagens de santos católicos em detrimento das representações de orixás, no começo dos rituais se abre com a reza do terço, dos benditos entre outras rezas católicas e não com a reverência a Exu (que abre os caminhos) como é mais comum em outros terreiros. A presença das entidades da esquerda² só serão notadas no final dos toques com a incorporação de Exus e Pombagiras.

Depois de encerrar o curso de graduação vi que o trabalho final estava extenso e que havia possibilidade de transformar alguns capítulos em artigo, este trabalho então é fruto destas pesquisas que desembocam no ano de 2015. Neste ano fui morar na casa da mãe-de-santo “Maria Bonita”, como assim é conhecida por seus amigos, frequentadores e clientes do terreiro. A mãe-de-santo estava morando sozinha já a algum tempo, suas filhas-de-santo já estavam todas falecidas, então pela minha proximidade e pela necessidade de um lugar para morar³, além do intuito de continuar a pesquisa, solicitei um cômodo da casa onde fui prontamente aceito.

Seguramente, os antropólogos culturais gostam de fazer isso comportamentalmente (‘observação participante’) e mesmo emocionalmente (‘empatia’). Se, porém, eles ‘virarem nativos’ cognitivamente, não mais estarão em condições de fazerem antropologia cultural. Eles cairão fora do universo do raciocínio metódico dentro do qual tal empreendimento tem sentido, ou até, é real (BERGER, 2018, p.29).

² Por este termo quero me referir as entidades que na cosmovisão do terreiro se apresentam do lado que faz aversão a entidades da linha branca que já ‘evoluiram’, que fazem caridade como pretos-velhos, crianças, caboclos e outros. Isso trás uma alusão ao espiritismo.

³ Depois da graduação, fui aprovado num concurso para Cientista Social em Porto Franco – MA, no entanto, só fui tomar posse em 2015 a essa altura não estava mais morando em Tocantinópolis – TO.

Não estava ali para ser iniciado, para levar a tradição religiosa da mãe-de-santo a frente e sim para continuar pesquisando agora com laços de amizade mais estreitos. Este trabalho está dividido em duas partes, na primeira delas demonstro como se efetiva dentro da umbanda a cura religiosa, através do cumprimento de promessa e onde o terreiro serve como lugar sagrado, uma alternativa médica em detrimento da medicina oficial. Nesse espaço sagrado que é o terreiro abre-se espaço dentro do *panteon* africano para inúmeras outras entidades, como os santos do povo, como Padre Cícero de Juazeiro. Na segunda parte apresenta-se uma relação de proximidade entre um Bispo Católico e a mãe-de-santo “Maria Bonita”, vistos a princípio como inimigos na fé, no decorrer desta parte percebemos o quanto o universo religioso dos dois tem elementos em comum que favorecem o estabelecimento de uma irmandade no santo.

A intervenção dos “santos”

As narrativas analisadas neste artigo foram colhidas através de entrevistas realizadas com a mãe-de-santo “Maria Bonita” (apelido) da Tenda São Jorge Guerreiro da cidade de Tocantinópolis - TO. Me debruçarei sobre as narrativas de sua memória e a partir dela buscarei compreender os sinais diacríticos que constituem sua identidade social. No referido terreiro, como em muitos outros, é comum reverenciar santos católicos e outras entidades sobrenaturais como: caboclos, índios, ciganos, exus, princesas, orixás e etc. Para os propósitos do presente artigo serão analisados as narrativas relativas aos santos, muitos deles não “reconhecidos” (canonizados) pela Igreja Católica.

Padre Cícero conforme a enciclopédia Barsa “nasceu no Crato-CE em 23 de março de 1844 e veio a falecer em 20 de julho de 1934, foi vice-governador e deputado federal, em 1891 começaram a circular notícias de seus milagres” (BARSA, 1997, p. 175). Afirma-se, dois anos antes, ao dar comunhão a uma mulher, a hóstia se convertera em sangue, fato que se repetira várias vezes.

Ramos (2002) afirma que Padre Cícero em suas pregações fez com que seus romeiros pegassem em armas e lutassem junto aos cangaceiros pela cidade de Juazeiro - CE contra o governo do coronel Marcos Franco Rabelo que queria a morte do padre. No entanto, o que dificilmente se relata é que o Padre Cícero nunca deu a “Lampião” o

título de capitão, ao contrário, ele aconselhou o mesmo a se retirar do cangaço⁴. Relata-se também, Padre Cícero ficou receoso após o “milagre” ocorrido com a beata Maria de Araújo (mencionado acima). Tal fato chegou aos ouvidos do Bispo D. Joaquim José Vieira, onde não acreditou no fenômeno e criou então uma comissão de religiosos para averiguar o ocorrido. Tal comissão não confirmou o milagre e Padre Cícero foi suspenso da Ordem.

O Relatório do Inquérito foi enviado à Santa Sé, em Roma, e esta confirmou a decisão tomada pelo bispo. Todos os padres que acreditavam no milagre foram obrigados a se retratar publicamente, ficando reservada ao Padre Cícero uma punição maior: a suspensão de ordem. Durante toda sua vida ele tentou revogar essa pena, todavia, foi em vão. Aliás, ele até que conseguiu uma vitória em Roma, quando lá esteve em 1898. Entretanto, o bispo, por intransigência, manteve a posição⁵.

Santo ou não, Padre Cícero é um fenômeno religioso no Nordeste, sendo cultuado por milhões de fiéis, atribuindo a este fama de santo milagreiro. Em entrevista com Dona “Maria Bonita”, ela nos conta, o Padre Cícero apareceu a um rapaz chamado Ricardo que tinha sido vitimado por um acidente automobilístico e se encontrava entre a vida e a morte.

- “**Maria Bonita**”: Padre Cícero veio dentro do meu salão uma vez. Um rapaz pulou de um carro, o Ricardo da dona Maria Conceição bem aqui. Aí tiveram com ele internado muitos dias no “SESP” (Sistema Estadual de Saúde Pública). Os médicos disseram: Dona Maria Conceição leve seu filho que ele ‘tá’ morto. Dona Maria ‘panhou’ um carro e trouxe o menino só roncando e levou ali para a casa dela. Me perguntou: Maria eu quero seu salão pra mim internar meu filho? Pois não Dona Maria, o lugar que a senhora quiser. Ela escolheu aquele lado ali da mesa, estendeu um colchãozinho, botou em cima um travesseiro, ficou passando a mão nele. Uma hora ele tomava fôlego,

⁴ “Tudo indica que Lampião foi à ‘terra do padrinho’ porque Floro lhe fizera o convite para participar do ‘Batalhão Patriótico’ [...]. Floro, com o apoio de Artur Bernardes, ficara encarregado de reunir homens, dando-lhes fardas, armas e munição. Sob seu comando, o ‘Batalhão Patriótico’ deveria ‘defender a nação’. Na época, a imprensa de Fortaleza noticiou que a nova empreitada de Lampião era mais uma prova que colocava o Padre Cícero no rol dos protetores de bandidos. Juazeiro aparecia, mais uma vez, como um espaço no qual o banditismo tinha livre acesso. Diante das acusações, o próprio Padre Cícero publicou, no Jornal do Comércio do dia 06 de março de 1926, [...]. O principal argumento do Padre Cícero baseou-se em um questionamento que ele mesmo se fez: “Porventura sou eu chefe de Polícia, comandante de tropa, autoridade que tenha o dever de prender os delinquentes?”. Em seguida, ele afirmou que sua postura não contrariou seu papel de missionário católico. Com linguagem clara e incisiva, Padre Cícero argumentou que, ao aconselhar Lampião, agiu ‘apenas como sacerdote’, que tinha o dever de mostrar o bom caminho. Para terminar, reafirmou que não era protetor de cangaceiros e propôs aos governos estaduais uma plano de combate ao banditismo, ‘numa ação conjunta, segura e bem orientada na qual não falem também os sentimentos de humanidade e caridade Cristãs’ (RAMOS, 2002, p.164-165).

⁵ (<http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/padre-cicero/padre-cicero.php>).

aí eu pá! Aumentava a fé dela, rezei um terço e ela pediu que oferecesse para o Padre Cícero. Aí eu ofereci. O Ricardo ficou lá. Quando foi com seis dias ela me disse: Dona Maria a senhora pode ficar com o Ricardo aqui para eu ir lá em casa banhar e trocar de roupa? Posso. Aí eu sentei lá de junto dele, ele quietinho tomando fôlego, respirando. Aí deu vontade de vim no banheiro e eu vim (Maria fala baixinho). Quando cheguei lá o rapaz não ‘tava’ na cama. Quem nem mexia! Aí eu caminhei devagarzinho, devagarzinho ali para aquele quartinho (o terreiro) onde está aqueles ‘santos’. Aí ele disse para o Ricardo: faz assim com as mãos (posição de oração). O Ricardo disse: sim eu vou fazer. Assim ‘ta’ bom? Eu vou fazer do jeito que você ‘ta’ dizendo. Eu escutava a voz da pessoa.

- **BBS:** Falando com o padre?

- “**Maria Bonita**”: Falando com a pessoa lá. Aí eu olhei na brecha da porta, a porta ‘tava’ assim rente a duas caixas de papel. Eu vi o Ricardo sozinho fazendo assim com as mãos, depois eu vi um vulto marrom passar assim por detrás dele. Ele disse: a bênção, minha bênção. Eu escutava: Deus abençoe com aquela fala grossa. Aí eu entrei que eu vi que a pessoa tinha saído. Perguntei: Aí Ricardo quem era? O Padre, o Padrinho Cícero. Foi ele quem ti ‘panhou’ da cama? Foi. Ele veio mesmo! E o rapaz quando ela chegou, ele ‘tava’ lá dentro mais eu conversando. Eu disse: Dona Maria vamos ajoelhar e vamos louvar que seu filho ficou bom, foi Padrinho Cícero que curou ele, por parte de Deus. Aí nós ajoelhemos ali de redor dele e rezemos. Dona Maria chorou e eu fiquei. Muito obrigada Senhor! Meu Padrinho Cícero veio no meu salão, curou o Ricardo graças a Deus.

Com a leitura mais aprofundada deste diálogo percebe-se Ricardo sendo despachado pelos médicos. Através de sua mãe, existe a busca de outros meios com intuito de obter cura. A mãe de Ricardo então recorre ao terreiro de Dona “Maria Bonita” que serve de ambulatório. Dona Maria Bonita então reza a pedido da mãe de Ricardo e oferece a oração para o Padre Cícero. Depois deste ato o “espírito do Padre aparece”. A expressão “aumentar a fé” leva a entender que a cura de Ricardo não se deve a meios físicos e o corpo aqui não se limita a uma realidade orgânica, mas também espiritual. Assim sendo justifica-se o insucesso da medicina alopática e apenas os agentes de cura espiritual reuniram as condições adequadas para uma intervenção positiva. Em outras palavras, quando a mãe de Ricardo pede a Dona “Maria Bonita” ajuda, o terreiro então é agraciado com a visita de Padre Cícero.

A mãe-de-santo é reconhecida como sendo agente de cura e conseqüentemente tem seu conhecimento espiritual legitimado. Isto ocorre porque, segundo Paula Monteiro (1990),

o médium que cura é alguém que, na maior parte das vezes, vem do mesmo grupo social de seu ‘cliente’, sendo capaz, portanto, de compreender e incorporar a experiência vivida do indivíduo que a

procura. Neste sentido, pode-se dizer que a cura mágica representa, para as camadas populares, um universo de conhecimento alternativo ao saber médico. Se é verdade que o saber racional de que este último é portador nunca é posto em questão, é também verdade que médiuns e mães-de-santo se consideram portadores de uma sabedoria divina, de um dom, e capazes de igualar e até mesmo ultrapassar o médico na arte de curar. Se os membros das classes populares falam com admiração das curas de certos chefes de terreiro, é porque elas fornecem a prova de que os médicos não são os únicos depositários do saber sobre as doenças. A cura mágica significa, portanto, a possibilidade de apropriação e reinterpretação do discurso médico pelos grupos submetidos à sua sujeição (p. 68-69).

Respondendo ao chamado, Padre Cícero “aparece e cura”, o rapaz o chama de padrinho como tantos outros brasileiros. Dona “Maria Bonita” é responsável pela comunicação com o sagrado, com o plano espiritual, é ela quem detém os símbolos que servem como ferramentas para alcançar onde habitam tais seres. O caso narrado acima reforça a legitimidade dos trabalhos de Dona “Maria Bonita” como mãe-de-santo, aumentando seu status social entre alguns moradores de Tocantinópolis - TO. Se muitos a admiram, outros tem até receio de passar perto de sua casa, o que também denota crer nos seus poderes. Dona “Maria Bonita”, assim como a maioria das mães e pais-de-santo que também são curandeiros, vive uma relação conflituosa com outros agentes de cura. Mas, quando o sistema hegemônico de saúde não consegue suprir todas as necessidades da população, abre-se espaço para a medicina religiosa. Ao contrário da medicina alopática, está alcança as áreas mais interioranas do Brasil como a única possibilidade para o tratamento do corpo e da alma.

O processo de cura advindo dos santos requer um pagamento de promessa e se for interrompido traz calamidades terríveis para a família do paciente. Esta crença é encontrada desde a Europa medieval. Na época alguém da família seria acometido de sérios infortúnios. Como exemplo temos a cura proferida ao cavalheiro Jordan Fitz-Eisulf,

sua família foi acometida de uma terrível doença, entre os que morreram estavam seu filho caçula. Naquele momento ele recebia a visita, de peregrinos vindos de Canterbury, que traziam consigo água benta do relicário de São Tomás. Ele pensou em usá-la. Ele derramou um pouco da água benta na boca do menino. O garoto milagrosamente ressuscitou. Naturalmente, ele prometeu ir em peregrinação por agradecimento ao relicário de São Tomás em Canterbury. Mais uma coisa e outra o fez adiar a peregrinação, mesmo Tomás tendo aparecido numa visão para lembrá-lo. Um dia a paciência de São

Tomás acabou. Ele voltou e matou o filho mais velho do cavaleiro. Desta vez, claro, Jordan e sua família fizeram a peregrinação⁶

Análogo às histórias de cura medieval apresentada no decorrer da narrativa acima há outro exemplo que se assemelha muito com o que estou tentando demonstrar.

- “**Maria Bonita**”: [...] Ricardo ‘tá’ vivo até hoje. Ela (mãe de Ricardo) levou ele para casa. Aí ela ficou pagando uma promessa, todo dia de terça-feira ela vinha e ficava de redor e lavava a roupa das médiuns. Quando foi, parece seis meses, não quando foi com três meses a comadre Valda chegou e brigou com ela. Xingou ela e disse que ela ‘tava’ trabalhando pra me ajudar, e que ela tinha que trabalhar para enricar ela e não eu. Disse que eu já era rica. Aí ela (Maria da Conceição) disse: não minha filha ‘tô’ pagando uma promessa pro espírito do padrinho Cícero.

- **BBS**: A senhora não quis iniciar ela no seu terreiro?

- “**Maria Bonita**”: Não, não iniciei não. Fiquei caladinha. Aí a velhinha (Maria Conceição) ficou, ficou. Aí ela (Valda) não deixou mais a velhinha, trabalhar (...). Ela (Maria Conceição) caiu em castigo porque não pagou a promessa. E aí a filha dela foi ‘pro’ pau. Um dia ela ‘tava’ morrendo e mandou me chamar. Eu peguei um Divino, enrolei na bandeira e subi no rumo dela, cheguei lá ela ‘tava’ lá só roncando, pretinha, acabando de morrer. Eu botei nas mãos dela assim (a bandeira com a imagem do Divino) e disse: se é devota do Divino Maria da Conceição ‘tá’ com ele em suas mãos. Ele (o demônio) fez assim : “Iearrrrrr”! Era o demônio! Puxei umas seis vezes, pedi para ela beijar o Divino, ela beijou e começou a chorar e chamou meu nome: Dona Maria? Senhora. Eu disse assim: eu trouxe o Divino ‘pra’ senhora e a bandeira, tá aqui. Aí botei a bandeira e disse: caça as pessoas e reza o terço. Eu chamei a Vete, a ‘Corrinha’ e falei: manda chamar aquela velha do Salomão (Valda) que ela disse que eu não curava a Maria Conceição, porque eu não sou Deus. Agora ela tem que me ajudar rezar o terço porque ela é acostumada a ver eu tratar das pessoas. Isso é para ela deixar de ser incrédula.

Comparando as duas narrativas é possível notar, por conta de certo descaso de quem anteriormente havia sido agraciado pelos santos, de repente por negligência e desrespeito com cumprimento de promessa passam a ser vítimas de punição. Por mais que soubessem o dever de prestar as devidas homenagens aos seus santos protetores, ambos os personagens se acomodaram e sofreram os castigos. Isso pode demonstrar uma face ambígua. Dito de outro modo, os “santos” tanto podem trazer a “graça” como podem provocar infortúnios. Dito isso, Marcel Mauss comenta:

um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com

⁶(BBCfour, Por dentro da mente medieval. <http://www.youtube.com/user/bleogeo/> , domingo 20/03/2011, 13:08).

eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar. A destruição sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser necessariamente retribuída (MAUSS, 2003, p. 206).

Os relatos acima apresentados revelam que qualquer relação social, segundo Marcel Mauss, só torna-se possível a partir da obrigação de “dar, receber e retribuir”. Embora “Maria Bonita” não tenha cobrado monetariamente pelos seus serviços acaba recebendo como forma de retribuição alguns préstimos da mãe do seu paciente, que neste caso se predispôs a lavar todas as roupas rituais das filhas-de-santo daquele terreiro. A quebra de tal regra leva a uma desorganização tanto do plano social como do espiritual, pois, com a interrupção do pagamento da dívida, a mulher antes agraciada pelos poderes do santo, passa a ser alvo de suas punições, ou no mínimo deixa de ser digna de sua proteção e, portanto, é apossada pelo demônio.

Outro aspecto presente nesses relatos é a necessidade de um intermediário para que a intervenção dos santos venha acontecer. No primeiro caso não se sabe se o cavaleiro Medieval conhecia ou não o santo responsável pela cura do seu filho, sabe-se tão somente, foi com a ajuda dos peregrinos trazendo a água benta que o santo interveio em seu favor. Já no caso de “Maria Bonita”, a mulher solicitante pede rezas a Padre Cícero, o que denota ser devota ou mesmo conhecedora dos “poderes do Santo”, não acredita que rezando sozinha vai alcançar êxito, transferindo a crença às preces de Dona “Maria Bonita”. Levando a crer ser esta reconhecidamente uma legítima intermediária entre os “santos” e seus devotos.

A partir dos relatos de Dona Maria Bonita pode-se concluir que tanto ela enquanto agente intermediário de cura, quanto os seus pacientes pertencem ao mesmo universo sociocultural e, portanto, comungam os mesmos símbolos. A mãe de Ricardo encontra uma receptibilidade não encontrada em outros meios, como o da medicina alopática, isso porque a linguagem do médico é carregada de autoridade e sobrepõe à compreensão do paciente. A este último cabe apenas expor o que sente, enquanto ao primeiro interpretar os sintomas e prescrever o tratamento. Já o processo de cura religioso, como diz Claude Lévi-Strauss, a *eficácia simbólica* do tratamento depende de três condições básicas:

[...] existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se define e situam as relações entre feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LEVÍ-STRAUSS, 1973, p. 194-195).

A antropologia tem outros conceitos que ajudam a pensar o processo de cura religiosa, como *mana* de Marcel Mauss. No início da primeira narrativa da mãe-de-santo, nota-se a importância dada a sua casa, os seus cuidados com a vítima e a certeza de que naquele âmbito o paciente estaria seguro. Aqui o *mana* se revela mediante o processo de trocas simbólicas e é tido como o elemento proporcionador do bom andamento das relações sociais e divinas. Quando a peculiaridade em algo ou em alguém diz-se é por conta do *mana*, este pode estar em tudo, pode trazer a riqueza, o poder, a inteligência, mais quando um indivíduo tem *mana*, principalmente no âmbito religioso, o *mana* é concedido pelo respeito e o cumprimento correto das relações com os deuses. O *mana* de “Maria Bonita” é o que a leva ser procurada pelos indivíduos em busca da cura.

Aliança com membros de outras denominações religiosas

No universo religioso do terreiro retratado aqui, não há uma separação conceitual rígida que divide o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Homens podem ao mesmo tempo serem vistos como “santos” e nem tanto assim, isso fica evidente no fragmento de entrevista que passamos a apresentar, onde a mãe-de-santo nos conta como recebeu pela primeira vez a sua entidade chefe, chamada Mãe Marina e como esta possibilitou-lhe estabelecer uma relação espiritual com o Bispo Dom Cornélio de Tocantinópolis - TO.

- “**Maria Bonita**”: Ele (Dom Cornélio) tirou uma provação de cima de mim. Um dia eu endoidei bem ‘acolá’ na igreja de São Sebastião e acordei nos braços dele. Eu dei uma menina e aí eu estava nessa missa a menina também ‘tava’. A mulher (mãe adotiva da criança) me viu, pegou a menina e correu. O marido dela apanhou um revólver para atirar em mim. Quando arrancou o revólver eu vi que ele botou o revólver em mim. Eu baixei e aí eu endoidei, baixou Mãe Marina em mim e eu não vi mais o que eu fiz. Quando eu acordei eu ‘tava’ na volta do braço do bispo. Ele botou a mão em minha cabeça e disse: todo bicho briga por seus filhos, você tem direito. Aí eu desacordei (saí do transe) na hora que ele ‘tava’ triscando em mim. Ele me disse assim: é ‘tu’ tem a mesma coroa que eu tenho, você tem a mesma

coroa que eu tenho. Aí eu disse: pois é, mas eu não aprendi a ler. É, mas, sua guerreira é a mesma minha. Aí bateu minha cabeça na dele que chega faiscou, deu fogo mesmo! Cruzou os braços e o revólver já ‘tava’ guardado na farda dele. Aí Dom Cornélio disse: ele ia atirar em você, eu tomei o revólver do homem.

O surpreendente neste depoimento, além da história um tanto surrealista, é o fato de duas pessoas pertencentes a universos sociais tão distantes, haja vista que Dona Maria Bonita é natural de Serra da Cinta - MA, filha de posseiros, semianalfabeta possa compartilhar com Dom Cornélio Chizzini que nasceu em Casalsigone, Itália, um mesmo imaginário. Ambos acreditam ser protegidos por Mãe Marina, por vezes representada como Joana d' Arc e teria trabalhado no tráfico negreiro, ou então substituta de Cabocla Mariana da família de Rei da Turquia⁷ no Tambor de Mina.

O discurso da mãe-de-santo “Maria Bonita” está cheio de elementos importantes para análise. Primeiro, o Bispo reconhecer que a “coroa⁸” de “Maria Bonita” é a mesma dele. Em qual sentido isso foi dito? Dom Cornélio reconheceu a mediunidade em Maria, então, ele também detinha os conhecimentos da religião que Maria pratica, ou melhor ele também era médium, ou “cientista” como Maria costuma dizer? A certeza é “Maria Bonita” identifica ele como sendo seu protetor. Ela estava sob risco de morte, pois os pais adotivos⁹ de sua filha não queriam ela e a criança estabelecendo contato.

Posso elencar várias simbologias nesse discurso, uma delas é a de que a entidade veio para defender “Maria Bonita”, mais como ela ainda não tinha conhecimento lidar com a incorporação foi necessário que o Bispo, já com mais experiência pudesse segurar a mãe-de-santo fazendo a entidade subir. Outra simbologia é o uso do revólver, por que portar um revólver em pleno lugar sagrado como uma Igreja? Quais as intenções do seu dono? Seria mesmo o dono do revólver o homem que estava criando a filha de Maria? Ou era outra pessoa mal-intencionada? Ou Maria se referia a arma para tornar a sua façanha ou a do Bispo ainda mais extraordinária? O discurso apresentado pela mãe-de-santo é extremamente polissêmico, possui dois ou mais significados, muitas vezes numa mesma narrativa os termos empregados contêm

⁷ Para maiores informações ler Terra de Caboclo ou Desceu na Guma, de Mundicarmo Ferreti.

⁸ Coroa ou croa, região da cabeça do médium que identifica mediunidade. No candomblé, no momento da iniciação são feitas incisões na cabeça do neófito.

⁹ Em algumas regiões do Brasil é comum crianças serem criadas por avós, tios, ou conhecidos que moram na cidade e podem dá melhores condições de vida as crianças. Ver Claudia Fonseca em Circulação de Crianças.

múltiplos significados e devem ser levados em consideração se se quiser ter uma boa compreensão.

Uma interpretação mais sistemática do discurso pode permitir identificar a estrutura, ou a pré-estrutura que subjaz a narrativa. Aquela estrutura teimando em ficar reclusa, subentendida. A pré-estrutura, também chamada de *communitas*, é o que podemos chamar de estágio anterior a estrutura plena, é como um plano liminar, se encontra antes de estar plenamente na estrutura em si, é o lugar de baixo em relação a estrutura que está em cima. Toda estrutura antes já foi *communitas* (TURNER, 1974).

Por um lado, o discurso de Dona Maria Bonita apresenta idiosincrasias. Primeiro sua protetora, da linha de caboclo, apresenta-se a ela, incorpora, em um festejo de São Sebastião, santo católico: “menino, foi o primeiro dia que ela (Mãe Marina) desceu em mim foi lá, na frente da igreja São Sebastião, São Sebastião é guerreiro, e ela é guerreira”. Por outro lado, ela afirma partilhar com o Bispo Dom Cornélio a mesma energia espiritual: “ela é da coroa do bispo”. Mas a frente Maria Bonita prossegue dizendo: quem deu aval para abrir seu terreiro foi o bispo, pois, os mesmos eram irmãos-de-santo: “eu trabalho com ela (Mãe Marina)! Ele (Dom Cornélio) me deu cobertura, quem quis esse salão foi ele, foi ele que deixou botar esse salão, porque se não, a Igreja Assembleia de Deus não tinha deixado. Quem me apoiou foi o Dom Cornélio, começou por aí”. Adiante a relação de parentesco ritual transforma-se em parentesco social, como podemos perceber:

- “**Maria Bonita**”: [...] Eu me agarrei no caixão dele gritando! Eu era uma das filhas dele. Tinha eu e a Leusenira, que era mulher do Wilson. A Leusenira ele criou mesmo, ele adotou como filha. Ninguém mexeu comigo enquanto ele esteve aqui. Ele dizia que nem ele morto ninguém ia mexer comigo, porque ‘ele’ ia fazer por onde ninguém me vencer.

- **BBS**: A senhora já viu ele aqui no seu terreiro depois de morto ou não?

- “**Maria Bonita**”: Não, que eu saiba não. Faço promessa com ele, vou lá rezo, eu nunca mais alcancei ele, ele ‘tá’ num lugar bem longe, nunca vi a alma dele, os bispos são muito difícil, eles fazem muito juramento, é muita coisa, eles não passam por nós aqui, eu nunca passei por ele.

Dom Cornélio antes era irmão-de-santo de Dona Maria, ambos pertencentes a mesma *crôa*, são filhos da mesma entidade, o mesmo passa a ser pai e após sua morte uma espécie de “santo” protetor para quem se faz promessas, mas ao contrário dos caboclos e orixás não se pode ver, ter contato físico ou espiritual.

Apesar de se considerar muito próxima de Dom Cornélio, levando a pensar que ela é uma católica convicta, mais isto de fato não é verdade, pois como ela mesmo conta: “faz muito tempo que eu não vou mais na Igreja”. Então onde ela o reverencia? Seria no terreiro, embora ela não o receba, o incorpore porque o mesmo foi um bispo, quase “santo”? Isso não foi possível descobrir até o momento, no entanto, como mencionei anteriormente Dona Maria diz que o Bispo conhecia sua *coroa*, ou melhor conhecia Mãe Marina. O que isso quer dizer? Ele também entrava em transe com a referida entidade? Por isso o Bispo teria apoiado a abertura do terreiro, mesmo a contragosto dos demais padres e outras autoridades religiosas?

A própria Mãe Marina, incorporada em Dona Maria, é quem diz: “ele me acolheu, hoje eu tenho uma coroa, tenho um centro, eu trabalho aqui dentro de Tocantinópolis. Fui apoiada pelo bispo (...) porque eu tirei um ‘obsessor’ do sacristão dele¹⁰”. Aqui, mais uma vez, parece uma clássica relação de reciprocidade, assim como expôs Marcel Mauss em seu clássico “Ensaio Sobre a Dádiva”. Deve-se deixar claro que o Bispo não apoiou Maria Bonita apenas na implantação de seu terreiro, mais também na luta para obtenção da guarda dos seus filhos, na proteção de sua integridade física. Dona Maria nem sempre foi casada e tinha que sustentar os filhos e nem sempre fez isso através de serviços moralmente aprovados, ela cedia sua casa para os amantes da cidade e também para prostituição.

Embora a relação estabelecida entre rezadores e eclesiásticos seja geralmente tensa, conflituosa, aqui, pelo menos conforme Dona “Maria Bonita”, é de cooperação e de múltiplo respeito. Mas não há como negar, Dona “Maria Bonita” busca na figura do Bispo aumentar seu prestígio social. Sem legitimidade por parte da maioria sociedade circundante, (ataques de outras denominações, injúrias de membros da mesma religião e perseguição policial) o Bispo torna-se um poderoso amparo político para o reconhecimento do seu saber religioso e terapêutico. Em outras palavras, a relação entre Dom Cornélio e “Maria Bonita” contradiz historicamente a maneira como os padres tenham se relacionado com esse universo religioso popular.

[...] rezadores e capelães eram considerados pelos padres como rivais ilegítimos, mas eram também sujeitos que, uma vez reconduzidos à ordem da Igreja e subalternos às diretrizes dos vigários, recuperavam direitos oficiais de vida e de prática religiosa. No entanto, os curandeiros não podem ser ‘recuperados’ da mesma maneira, porque

¹⁰ Entrevista realizada no dia 21/09/10 durante ritual. Quanto ao sacristão, D. Maria nos contou que tirou um espírito de freira que estava na pessoa.

não existe uma ordem eclesiástica ou uma corporação profissional que possa incluir, e ao seu trabalho: nem no catolicismo, pelo lado da religião; nem na medicina, pelo lado das agências burguesas de cura. Mesmo assim ou, talvez, por isso mesmo, eles souberam resistir, multiplicar e diferenciar tipos de agentes e de serviços. Entre eles, as benzedoras católicas fazem confissão de ortodoxia religiosa conservando-se alheias à vida paroquial. Os agentes de possessão procedem da mesma forma com relação ao espiritismo kardecista, de cujos princípios podem se afirmar sincreticamente seguidores, mas de cuja religião jamais se apresentam como representantes. Alguns deles definem-se, no entanto, como ‘de umbanda’, procedendo como profissionais autônomos ou procurando criar a sua unidade religiosa coletiva (o centro ou o terreiro). Este é o ponto limiar onde tanto o rezador católico quanto o curandeiro mediúnico renunciam à representatividade de comunidade ou classe, em troca de legitimidade religiosa atribuída por agências confessionais de âmbito externo (BRANDÃO, 1986, p. 54-55).

No caso específico da Tenda São Jorge Guerreiro ocorreu algo um pouco diferente do contido na análise acima. Ao invés de acontecer uma agregação somente da mãe-de-santo com o padre, este também a reconhece como sendo uma boa pajé e curandeira, portanto além da filiação com a umbanda houve também uma agregação com o catolicismo popular pelo menos na figura do Bispo Dom Cornélio.

Baseando-se em Marcel Mauss (2003) posso afirmar que houve sim uma troca de favores, onde os dois agentes do sagrado saíram em equidade. Quando Dona Maria afirma, com entusiasmo, que foi apoiada por um Bispo, isso representa para ela muito mais do que uma simples aliança contra as forças maléficas, contra outras religiões, ou contra quem quer que seja, pois, no momento do contato com o Bispo, Maria, passa a ser uma de suas filhas, seu terreiro tem legitimidade, saindo e respirando um pouco a liberdade de dizer que é uma umbandista. Neste caso houve ainda uma “solidariedade” nos dizeres de Durkheim (1999), pelo fato de haver uma reciprocidade por parte dos especialistas, um sabendo da responsabilidade do outro e de quão o outro é importante para manter o campo religioso, um depende do outro na medida em que pode tirar proveito se reafirmando, ou reconhecendo como igual, pelo menos em parte quando Maria fala que tratou de um “discípulo” do Bispo e quando a própria Maria foi acudida em pleno público por estar possessa não conseguindo se controlar.

Considerações finais

No transcorrer das narrativas e das análises não se falou de outras casas de toques, de irmandades entre tendas, e outros terreiros isso porque mesmo sendo

representada por uma Federação Nacional de Umbanda que tem sede em Araguaína – TO¹¹ algumas chefes de terreiro, mães-de-santo de Tocantinópolis – TO e de outros Estados do Brasil vivem em constante briga entre si, com ofensas de todo os lados, que vão desde a acusação de feitiçaria (o feitiçeiro é sempre o outro), até de charlatanismo e práticas rituais não eficazes. Isso acontece pelo fato do sincretismo religioso que dificulta a aproximação entre os terreiros, pelo número de adeptos ser mínimo nas cidades onde aconteceu está pesquisa e por brigas internas que fazem os filhos-de-santo abrirem suas próprias casas afim de ter maior autonomia e autoridade.

A estratégia adotada pela mãe-de-santo apresentada diferencia-se e muito de outras estratégias políticas de sobrevivência presente no mesmo campo espiritual e religioso brasileiro, como por exemplo, a iniciação de novos membros na religião, a adoção de novas práticas ritualísticas que estão na moda, (como o fim do sacrifício de animais, a compra de material sintético para os rituais e outros) o envio de clientes para outras tendas e terreiros como uma forma de estreitar laços estabelecendo assim uma relação muito próxima como um comércio, a divulgação dos trabalhos em meios de comunicação de massa, a amizade com políticos de renome, a divulgação de feitos extraordinários (curas milagrosas se assemelhando as Igrejas neopentecostais), a transformação do terreiro em patrimônio histórico e artístico.

Convém notar que a estratégia da mãe-de-santo “Maria Bonita” não foi adotada por sua vontade, a relação com o Bispo Dom Cornélio aconteceu como se fosse uma contingência histórica, algo impossível de presumir. Este não é o único exemplo da relação de agentes das religiões afro-brasileiras com padres, isso porque em Porto Franco – MA as caixeiras do Divino Espírito Santo dançam salambisco com o Padre¹² nos dias de Festa do Divino, nos dias de performance do Império do Divino. Cabe esclarecer que as caixeiras em questão também frequentam os terreiros de Tocantinópolis – TO, inclusive a Tenda São Jorge Guerreiro de “Maria Bonita”, são também filhas-de-santo. Não sei se o padre em questão tem conhecimento dessa dupla identidade das caixeiras. Esse esclarecimento fica para outra pesquisa.

Tenho também o exemplo da Casa das Minas do Maranhão onde suas últimas representantes preferiram não iniciar ou transmitir o conhecimento para pessoas fora do

¹¹ Maiores informações sobre essa filial da Federação ver Venâncio (2013)

¹² Esta é uma dança típica da região, o Padre em questão faz parte da ordem dos capuchinhos e estava dançando no pátio de festas da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição de Porto Franco – MA. Este dia foi filmado e está registrado no site: <http://www.rainhamaria.com.br/Pagina/14646/A-Festa-do-Divino-Espirito-Santo-e-Padre-dancando-o-Salambisco-no-Maranhao>.

círculo religioso do grupo. Para estes, a contaminação com o mundo através da influência de práticas estranhas é pior que a morte. A estratégia neste caso é manter uma pureza ritual dos primeiros tempos de fundação da Casa, evitando assim o que podemos chamar de suicídio cultural (AMORIM, 2001).

Ainda uma enorme dificuldade na permanência dos “pacientes” dentro do terreiro. Os relatos deste artigo não demonstraram, mais existe a procura pela casa da mãe-de-santo hoje em dia apenas para a solução dos infortúnios, feita a cura religiosa e pago a promessa ou o valor requerido pela mãe-de-santo, os laços entre os dois está desfeito. A muito tempo “Maria Bonita” não inicia ninguém em seu terreiro, as filhas-de-santo que fazem parte do mesmo, estão todas falecidas resta a ela continuar seus trabalhos de outro modo que não apenas nos toques públicos, o que chamo de um retorno a “mesa” e não o fim da religião.

Referências Bibliográficas

AMORIM, Cleides Antônio. *“Casa das Minas do Maranhão: vozes que calam, o conflito que estabelece”*. Porto Alegre, UFRGS, PPGAS: 2001.

BBCFOUR, *Por dentro da mente medieval*. <http://www.youtube.com/user/bleogeo/>, domingo 20/03/2011, 13:08).

BARSA, Nova Enciclopédia. *Cicero, padre*. p. 175-176, Rio de Janeiro – São Paulo, Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1997.

BERGER, Peter Ludwing. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução Waldemar Boff, Jaime Clasen. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense. 1986.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. Editora: Martins Fontes/São Paulo: 1999.

FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na Guma: o Caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – A casa Fanti-Ashanti*, São Luís: Sioge, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *“O feiticeiro e sua magia”*. In: Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac e Naivy, 2008.

MAUSS, Marcel. *“Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas”*. In: Sociologia e Antropologia. Tradução; Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Editora Ática, Serie Princípios, 1990.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *Narrativas em Fogo Cruzado: Padre Cícero, Lampião e a Guerra de 14*. In: Trajetos, Revista de História da Universidade Federal do Ceará, vol. 2, nº 3, 2002.

SOBRE PADRE CÍCERO: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/padre-cicero/padre-cicero.php>.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VENÂNCIO, Sariza Oliveira Caetano. *Tenda Espírita Umbandista Santa Joana D'arc: a umbanda em Araguaína*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFMA, Universidade Federal do Maranhão. 2013.

Recebido em: 16/02/2019

Aceito em: 05/04/2019

CONHECIMENTOS QUE DIALOGAM

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.25241

Reza a lenda que o Brasil foi descoberto por portugueses. Todavia, como toda lenda, esta não é inteiramente verdade. Quando portugueses tomaram conhecimento da existência de terra nesta região do mundo que chamamos de Brasil, já havia por aqui diversos povos, com vidas coletivas estruturadas, com suas culturas próprias e maneiras complexas de compreensão do mundo e de tudo que há nele. A esses povos convencionou-se chamar de indígenas. A descoberta, portanto, significou uma tomada de conhecimento por europeus sobre a existência de um lugar, habitado por pessoas diferentes deles, e conseqüente chegada dos europeus nesse lugar. Para os indígenas que por aqui já estavam, marcou o início de uma tragédia humanitária, que importantes humanistas (*i.e.* filósofos e cientistas sociais ligados aos estudos subalternos, às epistemologias e pós-colonialismo do Sul) vêm, no presente, chamando de invasão colonial – termo que aqui também adotaremos.

A invasão colonial portuguesa foi, assim, marcada por um conflito de origem: a dominação e subjugação dos indígenas. Estes foram submetidos, via violência, a um regime de trabalho forçado, que buscava tirar proveito de seus conhecimentos sobre a flora local e capacidade extrativista. E como nenhum povo se submete passivamente à dominação por outro povo, a força também foi usada para aprisionar os indígenas, de modo que não fugissem. Criou-se, com isso, o cativo humano em terras brasileiras.

Pouco tempo passou após a invasão colonial até que os portugueses descobrissem que as terras recém-invasadas tinham potencial de oferecer riquezas outras do que o extrativismo vegetal nativo. Minas poderiam ser abertas, lavras trabalhadas e grandes plantações iniciadas. Para tanto, contudo, seria necessário outro tipo de mão-de-obra, especializada nesses outros trabalhos e inexistente nas Américas. Seria necessário mão-de-obra africana.

¹ Texto de autoria coletiva elaborado para o projeto de extensão "Diálogos Comunitários Calunduzeiros", Fazem parte do projeto, em ordem alfabética: Adélia Regina da Silva Mathias, Aisha Angele Leandro Diéne, Andréa Letícia Carvalho Guimarães, Ariadne Moreira Basílio, Clara Jane Costa Adad, Danielle de Cássia Afonso Ramos, Francisco Phelipe Cunha Paz, Gerlaine Torres Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Hans Carrillo Guach, Iyaromi Feitosa Ahualli, Luís Augusto Ferreira Saraiva, Nathalia Vince Esgalha Fernandes, Tania Mara Campos de Almeida.

Portugueses já comercializavam com africanos desde muito antes de sua chegada às Américas. E desses, já compravam bens manufaturados, produtos agrícolas e pessoas. Igualmente, já tinham estabelecido colônias na África central e já ensinavam sua língua e seus costumes por lá. Grandes navegadores que eram trazer africanos escravizados ao Brasil não seria uma tarefa difícil. Tampouco haveria de ser tão difícil subjugar-los por aqui, afinal, cativos já existiam.

A historiografia oficial guarda poucas referências sobre este episódio de nossa história, mas os primeiros africanos que chegaram escravizados ao Brasil dividiram cativo com indígenas. E, apesar do fato de que os portugueses não valorizavam sua associação, esses dois grupos populacionais dominados construíram vidas juntos. E realizaram trocas uns com outros. Trocas, inclusive, de conhecimentos sobre a terra, sobre a flora, sobre a fauna e sobre suas religiões, que, para ambos os grupos, focavam-se no culto à natureza.

Povos descendentes de africanos no Brasil, ainda no presente, muitas vezes reconhecem este contato original entre indígenas e seus antepassados em suas culturas. Assim, elementos culturais de origem indígena são encontrados em festividades de matriz africana. Exemplos fáceis de pensarmos são a presença de raízes, como a mandioca, originalmente usada na culinária indígena, nas comidas que entendemos como de origem afro-brasileira (ex.: bobó de camarão baiano).

O contato original e o fato de que os indígenas eram os donos originais da terra no Brasil é também comumente lembrado nos terreiros das religiões afro-brasileiras, pela presença dos cultos aos caboclos. Nos rituais afrorreligiosos do Brasil, caboclos são os antigos indígenas, sempre muito reverenciados. E essa reverência vai além de apenas cantigas, danças e cumprimentos, sempre muito elaborados. Comidas de orixás levam ingredientes ensinados por indígenas. A natureza e a paisagem deificadas têm também aspectos indígenas. Os segredos da terra brasileira, finalmente, foram aprendidos pelos africanos junto aos indígenas.

Mas conhecimentos não foram apenas trocados entre indígenas e africanos. Com efeito, não devemos esquecer que ambos esses grupos foram colonizados pelos portugueses e, toda colonização, implica também em ensinamento forçado de costumes. Assim, indígenas e africanos aprenderam uns com os outros, mas também com os portugueses. E aprenderam também sobre comidas, pois cozinhavam para os portugueses; sobre as histórias dos reis de Portugal, pois eram estes seus senhores

maiores; sobre as vontades dos portugueses, que tinham que satisfazer. E sobre a religião dos portugueses também, que era a religião católica.

É preciso neste ponto fazermos uma pausa reflexiva, para lembrarmos que, durante a colonização, a Igreja Católica não foi passiva. Não se tratava apenas da religião dos portugueses, mas também de uma instituição colonizadora com direito próprio (o direito canônico), com conhecimentos próprios, com modos de entender o mundo próprio, etc. Tudo isso tinha grande força durante a colonização, de modo que devemos sempre nos referir à colonização do Brasil como uma empresa de portugueses e da Igreja Católica.

A organização católica cabe dizer, era também balizada pela figura do rei de Portugal, via Regime do Padroado. Na prática, o padroado era um contrato firmado entre a Santa Sé (àquele momento a instituição máxima do Catolicismo, que veio a ser substituída juridicamente no presente pelo Estado soberano do Vaticano) e o rei de Portugal, que outorgava a este o controle total da Igreja Católica em sua Colônia americana – ou seja, no Brasil. Isto é, em outros termos, dizer que o rei português assumia no que tange ao Catolicismo praticado no Brasil Colônia, o lugar por direito reservado ao Papa católico, com a exceção de não alterar a lógica de rituais. Poderia, ainda assim, indicar padres, controlar dioceses, etc. E poderia mesmo aceitar dentro das igrejas elementos oriundos das religiosidades dos outros povos dominados. Um exemplo disso no presente é a presença de atabaques em algumas cerimônias católicas ainda hoje realizadas em igrejas do Pelourinho, em Salvador/BA.

Como dominadora, no entanto, não deve ser vista como surpresa a indicação de que elementos do catolicismo foram absorvidos em maior medida pelas religiões dos povos dominados (fato até certo ponto entendido como sincretismo religioso²). Religiões como a Umbanda, o Candomblé e o culto ao Santo Daime, por exemplo, organizam-se de forma análoga a igrejas (possuem templos construídos para receber cerimônias religiosas, abrem-se ao público até certa medida e mesmo que guardem segredos iniciáticos, possuem um calendário mais ou menos fixo de celebrações), ainda

² O sincretismo religioso é um fenômeno que implica na mistura de aspectos (crenças, rituais, etc.) de uma religião com outra(s), o que pode acontecer ou não em um contexto de colonização ou outra relação de poder.

no presente, mesmo que se orientem por matrizes religiosas africanas e ameríndias. A congada é, por sua vez, uma celebração católica dedicada ao rei de Congo³ e sua corte.

Assim, a integração no Novo Mundo exigia o desenvolvimento de estratégias para a própria sobrevivência humana e para a manutenção de culturas e tradições. Por isso desse encontro entre africanos e indígenas com os seus senhores, que exploravam seu trabalho e aos quais deviam submissão. Houve trocas significativas de conhecimentos, seja na forma de assimilação de saberes pela imposição dos portugueses na relação de dominação decorrente da escravidão, seja na forma do sincretismo, em que os traços culturais originais e estrangeiros se combinavam tão intimamente que o resultado era um todo cultural novo, produto também de uma relação de dominação, e potencialmente, uma técnica de sobrevivência de quem se encontrava em posição hierarquicamente inferior.

Dessa forma, na América colonial, pessoas submetidas a um mesmo sistema de dominação tiveram que lidar com as tensões inerentes às diferenças entre as várias etnias, e com aquelas advindas do sistema escravista. Elaboraram, portanto, formas de organização social que incorporaram contribuições africanas, indígenas e influências dos senhores de origem europeia. Ao lado da diversidade dessas contribuições, as determinações do sistema escravista foram fundamentais na elaboração desse diálogo entre culturas.

Referências Bibliográficas

SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazonkindle.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Recebido: 05/05/2019

Aceito: 13/05/2019

³ O Congo (que pode ser grafado Kongo) aqui citado não é o atual país africano, mas foi um antigo reino, localizado ao norte do centro da atual Angola. Este reino já realizava comércio com Portugal durante o período da colonização brasileira e muitos africanos vieram escravizados de lá.

CALUNDUS: A ALIMENTAÇÃO E A CURA

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i1.25242

As práticas de alimentação e do consumo dos produtos da terra com fins terapêuticos e de restauração preventiva do equilíbrio para a saúde também demonstram como ocorreu o encontro afro-ameríndio no Brasil, através da formação e perpetuação de hábitos alimentares e remédios tradicionais, seja na medicina caseira ou em rituais de cura.

Fora dos grandes ciclos de produção da cana-de-açúcar e depois do café, que abasteceram os mercados mundiais e que restringiam a produção de víveres no país, a alimentação cotidiana das pessoas comuns nas terras brasileiras foi se formando em trocas que escapavam ao estilo de vida português civilizatório instaurado no período colonial, que era uma imposição, ou o recriavam, resistindo a ele. E depois, terminaram moldando o paladar até dos mais abastados, embora buscassem imitar os modos europeus trazidos para cá. Isto devido à grande presença de mulheres africanas e afro-brasileiras em suas cozinhas.

Entre as idas e vindas do comércio transatlântico nesse período de formação, espécies nativas e as trazidas para o Brasil fizeram surgir pequenos cultivos (roças, roçados), além do que já era feito pelos indígenas, ou eram recolhidas na própria natureza, nativas ou aclimatadas. Com o tempo, foram criadas nossas cozinhas regionais, mas alguns ingredientes tiveram um alcance maior, já desde cedo.

O encontro do Brasil com povos africanos pode ser lembrado pelo próprio nome de animais e vegetais comestíveis, como no caso da galinha d'angola. A galinha d'angola, (também conhecida como angolista, capote, cocar, conquém, guiné, galinha pintada) não apenas é modelo de enfeites artesanais, mas costuma ser criada em chácaras e fazendas para prevenir animais peçonhentos, já que tem o hábito de viver solta no mato.

¹ Texto de autoria coletiva elaborado para o projeto de extensão "Diálogos Comunitários Calunduzeiros", Fazem parte do projeto, em ordem alfabética: Adélia Regina da Silva Mathias, Aisha Angele Leandro Diéne, Andréa Letícia Carvalho Guimarães, Ariadne Moreira Basílio, Clara Jane Costa Adad, Danielle de Cássia Afonso Ramos, Francisco Phelipe Cunha Paz, Gerlaine Torres Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Hans Carrillo Guach, Iyaromi Feitosa Ahualli, Luís Augusto Ferreira Saraiva, Nathalia Vince Esgalha Fernandes, Tania Mara Campos de Almeida.

Dentro dos cultos afro-brasileiros, essa ave continua tendo um papel muito importante como comestível com funções terapêuticas, sendo utilizada nos principais ritos. Dessa forma, sua valorização nas comunidades de origem africana, quilombos, calundus e terreiros que iam se formando e resistindo à escravização, terminou gerando criações dessa ave, que se espalhou amplamente pelo território nacional.

A atual presença da assim chamada galinha d'angola, uma ave que povoava o continente africano, demonstra um elo muito antigo, pois alguns dos primeiros povos africanos que chegaram ao Brasil vieram da região da atual Angola. Por outro lado, a mandioca e o amendoim, plantas nativas de nosso território, foram levados para países da África. Quando aqui chegaram os europeus e africanos, eles já eram cultivados pelos povos originários ou nativos de nosso território, que hoje conhecemos como povos indígenas, sendo que mais de 200 povos diferentes (dos contatados) conseguiram sobreviver à colonização e hoje habitam 688 Terras Indígenas e áreas urbanas no território nacional, segundo dados reconhecidos oficialmente, sendo que podemos encontrar indígenas em todos os estados.

O amendoim se tornou um ingrediente bastante utilizado na culinária africana. Hoje em dia, em Angola, a pasta de amendoim pode entrar na receita da típica “muamba de galinha”, um prato que lembra o frango com quiabo mineiro ou o xinxim de galinha baiano. Aqui, ele se encontra preservado também como ingrediente das oferendas das religiões afro-brasileiras, embora seu uso não seja tão conhecido na culinária afroreligiosa como o da farinha de mandioca.

Os povos indígenas ao serem contatados pelos primeiros europeus já possuíam o saber do preparo da raiz de mandioca, como descascar, ralar, espremer, extrair a manipueira (sumo) e fazer a farinha. Podiam também preparar uma bebida alcoólica à base de mandioca que conhecemos como cauim, ainda preparado por diversos povos. Depois dos europeus, veio sua fabricação em casas de farinha com aparelhos ainda rústicos e sua disseminação nas terras africanas, através dos portugueses, holandeses e de navegantes brasileiros que assumiram as mesmas atividades mercantis, a farinha alimentando a tripulação e o contingente de africanos cativos trazidos para o Brasil.

Assim, a farinha de mandioca, de origem indígena, é a base que uniu o pirão brasileiro aos pratos tradicionais do funji ou matete em Angola e à iguaria chamada kuanga no Congo, receitas africanas feitas com ela, e que são regadas pelo tempero de molhos extraídos de peixes ou outras carnes. A farinha de mandioca também proporcionou o preparo das farofas, imprescindíveis nas oferendas e nas refeições em

homenagem a determinadas entidades e divindades bastante conhecidas atualmente dos terreiros de umbanda e candomblé.

Alimento base dos povos indígenas antes da colonização, o uso tradicional da farinha de mandioca nas oferendas dos terreiros serve de termômetro para medir o quanto africanos e indígenas intercambiaram seus saberes e sabores. Essa mescla vinda de diferentes matrizes culturais tem em suas primeiras origens as aldeias e os povoados de pessoas escravizadas refugiadas em locais mais isolados ou relativamente próximos de núcleos urbanos, que formaram os quilombos antigos.

Alguns deles não existem mais, e sua localização ficava em áreas urbanas onde cresceram as cidades (como em bairros atuais de São Paulo ou Salvador). Outros permaneceram como comunidades de quilombo contemporâneas que ainda povoam nosso território (rurais e também dentro do perímetro de grandes cidades), num total de mais de três mil registros municipais de suas terras comunitárias, em quase todos estados, sendo as maiores concentrações regionais: Pará, Maranhão, Bahia, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Rio Grande do Sul.

Os antigos quilombos, territórios de resistência, contavam com a presença de populações indígenas próximas, pressionadas ou perseguidas, com modos de fazer e sobreviver indígenas também se fazendo presentes. Neles passaram a serem cultivados produtos em sua maior parte nativos das Américas ou africanos, como milho, determinados tipos de feijão, tubérculos (mandioca, batata-doce, carás ou inhame) e havia criações de cabras e galinhas somadas à caça e à pesca para subsistência. Documentos históricos demonstram como os quilombos podiam inclusive possuir espaço designado para moer os grãos e tubérculos, caracterizados como “casa de pilões”, além de hortas.

As atuais comunidades dos territórios quilombolas ainda conservam muito desse cultivo tradicional, através de sementes crioulas (não geneticamente modificadas) e mudas tradicionais, apesar da pressão da urbanidade e de empreendimentos sobre seu ambiente e paisagem. Ainda utilizam o que produzem, em grande parte, em sua culinária. Seus doces de frutas açucaradas, assim como as bebidas tônicas e curtidas são iguarias comercializadas e bastante apreciadas por toda sociedade, mas também preparam tutus, paçocas (uma forma indígena de preparo), do fubá de milho angus, broas e farofas, que são alimentos conhecidos por prestigiar as festas populares em todo país.

As comunidades de quilombos ainda podem surpreender com os sabores de cafés alternativos formados por grãos torrados de sucedâneos da *coffe arábica* (grão da Etiópia e do Iêmen que veio formar um ciclo de monocultura nestas paragens), mas que já eram conhecidos antes da cultura do café, como o feijão guandu (afro-indiano via o Congo) e o fedegoso ou manjerioba, planta daqui, mas que ocorre na África, também conhecida como “folha-de-pajé” (o curador indígena). Também lhe são atribuídas garrafadas e bebidas tônicas, aguardente curtida com especiarias, como a canjebrina, somadas aos chamados vinhos, como o de quiabo de angola (ou quiabo-roxo, caruru-da-guiné, vinagreira - uma planta de folhas cor de vinho).

Interessante notar que algumas entidades homenageadas como ancestrais em terreiros de umbanda, candomblés, culto de encantados e casas de religião afro-indígena (dos mais conhecidos nacionalmente, os pretos-velhos/as e caboclos/as), costumam receber refeições no mesmo repertório culinário dos quilombos, principalmente milho, acrescidos dos subprodutos da cana-de-açúcar e do café, dos dois ciclos monocultores de alimentos.

Pretos e pretas-velhas incorporados gostam de saborear angus (semelhante ao funjé angolano feito com milho), vinhos (os tônicos quilombolas) e de tomar café, além de pitar em seus cachimbos. Da mesma forma, caboclos, como habitantes das matas ligados aos modos de sobreviver indígenas preferem os milhos cozidos, as frutas e o mel extraídos da vegetação nativa, mas não dispensam os gomos de cana e as meladinhas (misturas de aguardente, mel e ervas). Seus utensílios, as cuias e os coités, também são feitos a partir da vegetação da mata, onde sorvem seus alimentos enquanto conversam, aconselham e fumam tabaco.

O milho, ameríndio e muito presente (embora fosse conhecida uma variedade dele em terras africanas), entra também na composição de oferendas para grande parte das divindades dos candomblés, sendo branco, verde ou vermelho, geralmente cozido. Curiosamente, mungunzá quer dizer “milho cozido” na língua africana quimbunda. As famosas pipocas do Velho, divindade da terra e da cura, podem curar afecções cutâneas e outras doenças ao serem derramadas sobre a pessoa, dentro do enfoque medicinal do candomblé. Há bebidas feitas ao modo africano com o milho, como o aluá de milho.

O consumo do tabaco por entidades incorporadas durante as sessões de consulta (uma forma de terapia mental tradicional) e de cura, também chama a atenção. Mais uma vez, uma planta nativa que tem uso em rituais de estilo africano, denotando uma aproximação afro-indígena. O uso do fumo sempre esteve associado a práticas

medicinais nas sociedades tradicionais indígenas, e a folha *in natura* continua sendo uma ferramenta de povos indígenas para limpar das doenças e melhorar a disposição geral. Esta aplicação do tabaco tem grande divulgação no contexto dos cultos brasileiros mais próximos da tradição indígena, que reúnem pajelança, torés, terecôs, pena e maracá, catimbós, juremas, jarê e algumas formas de umbanda. Mas também entra em oferendas de um grupo específico nos candomblés.

A folha do tabaco conhecida através dos indígenas tornou-se um hábito saboreado inclusive em terras africanas, servindo de moeda de troca para navios que iam permutá-la por mão de obra escravizada capturada na África, durante o período colonial. Negociantes baianos e pernambucanos dominavam este comércio, que durou mais de um século. O tabaco passou a ser cultivado e o que não ia para o mercado europeu era tratado com bastante melado de cana e enrolado para carregar os navios que iam para a costa africana.

O comércio de tabaco foi aos poucos sendo modificado por trocas relacionadas com o azeite de dendê africano no século XIX. Aqui se percebe o sentido inverso em que alimentos provenientes da África se instalaram definitivamente como parte da culinária nacional, como também o quiabo e modos de usar a pimenta. Muitos pratos emblemáticos, que foram primeiramente oferendas nos terreiros, são feitos com dendê. O acarajé, bolinho de feijão frito neste óleo nas ruas por mulheres vestidas a caráter, segundo a tradição religiosa dos terreiros, está inscrito hoje como patrimônio imaterial nacional.

O acompanhamento tradicional do acarajé, a pimenta, também tem origem numa história de permutas afro-brasileiras, de pimentas africanas com as nativas, das quais duas espécies domesticadas por indígenas antes da chegada dos europeus. A chamada malagueta africana (ou grão do paraíso) já era conhecida na Europa, e chegou a ser introduzida no Brasil; depois este nome passou às espécies de frutos compridos encontradas na América do Sul, posteriormente globalizados.

Na tradição religiosa, como as comidas não são valorizadas apenas pelo seu sabor, mas pelo significado delas em relação a forças divinas e à história dos ancestrais, o costume de oferecer presentes de comida aos que pertencem a este contexto fez com que a forma de serem feitas fosse preservada. Baseadas em tradições culturais anteriores e no que as próprias pessoas comiam no presente, as oferendas, no entanto, podiam retornar ao cardápio da refeição trivial do dia a dia, sendo readaptadas e se tornando pratos consagrados, como o acarajé. Dentro dos cultos, o alimento continua sendo

substância que serve para vivificar a mente, prevenir o desequilíbrio e restaurar a saúde física, mediante sua utilização ritualizada (que não se restringe apenas à ingestão desse alimento), seguindo um padrão de classificação da liturgia daquele grupo específico.

De forma semelhante, as plantas medicinais são manejadas por raizeiros (que usam saberes próprios aos sistemas que baseiam os rituais embora não façam rituais necessariamente) e por sacerdotes das tradições acima mencionadas quando receitam banhos, chás, fazem defumações e oferendas ou proíbem o consumo de algo. O repertório afroreligioso das ervas exibe ampla correspondência litúrgica e terapêutica do encontro entre saberes indígenas e africanos. Ao não encontrarem nas terras brasileiras os mesmos fitoterápicos que sabiam curar as aflições, os africanos realizaram substituições com plantas nativas e europeias aclimatadas, segundo padrão baseado numa perspectiva originalmente africana e em alguns casos indígena. Dessa forma surge uma criação propriamente afro-brasileira, que a alimentação entrelaçada com as formas de se cuidar e curar expressa em sua diversidade.

Referências Bibliográficas

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Quilombos: Geografia Africana – Cartografia Étnica -Territórios Tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

____ & NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Ofício das Baianas de Acarajé* (Dossiê IPHAN 6). Brasília: IPHAN, 2007.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

DIAS, Jaqueline e LAUREANO, Lourdes (orgs). *Farmacopéia Popular do Cerrado*. Articulação Pacari, 2009.

FLANDRIN, Jean Louis e MONTANARI, Maximo (orgs). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

KIPLE, Kenneth F. *Uma história saborosa do mundo*. Lisboa/Oeiras: Casa das Letras, 2008.

PORTELA, Flávia (org.). *Gula d'África: o sabor africano na mesa brasileira*. Brasília: SENAC, 2007.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SANTOS, Maria Estella de A.; PEIXOTO, Graziela D. *O que as folhas cantam (para quem canta folha)*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2014.

SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam: SEPHIS e Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UCAM, 2001.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco A. da Silva; BARROS, José F. de. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

Recebido em: 05/05/2019

Aceito em: 13/05/2019

LÍNGUAS AFRICANAS NO PORTUGUÊS BRASILEIRO

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.25243

A história desse país traz as marcas da escravidão. Primeiro, os povos indígenas, que aqui habitavam foram dizimados pelos portugueses. Em seguida, durante quatro séculos, milhões² de africanos foram trazidos em cativo para serem escravizados no Brasil. Inicialmente, chegaram os africanos do mesmo grupo etnolinguístico - os *bantos*³, que se dispersaram pelos estados do Rio de Janeiro e Pernambuco. Posteriormente, os africanos da região sudanesa⁴ (do Senegal à Nigéria) chegaram à Bahia.



Figura 1 - Mapa do tráfico transatlântico de africanos escravizados para o Brasil. Silva (2014)

¹ Texto de autoria coletiva elaborado para o projeto de extensão "Diálogos Comunitários Calunduzeiros". Fazem parte do projeto, em ordem alfabética: Adélia Regina da Silva Mathias, Aisha Angèle Leandro Diéne, Andréa Letícia Carvalho Guimarães, Ariadne Moreira Basílio, Clara Jane Costa Adad, Danielle de Cássia Afonso Ramos, Francisco Phelipe Cunha Paz, Gerlaine Torres Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Hans Carrillo Guach, Iyaromi Feitosa Ahualli, Luís Augusto Ferreira Saraiva, Nathalia Vince Esgalha Fernandes, Tania Mara Campos de Almeida.

² Anexo - Número de escravos que entraram no Brasil entre os séculos XVI e XIX.

³ "A região banto compreende um" grupo de 300 línguas muito semelhantes, faladas em 21 países: Camarões, Chade, República Centro-Africana, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Burundi, Ruanda,

"Uganda, Tanzânia, Quênia, Malavi, Zâmbia, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul". (CASTRO, 2005, p. 3).

⁴ "As línguas oeste-africanas, chamadas de sudanesas, as mais importantes foram as línguas da família kwa, faladas no Golfo do Benin". Seus principais representantes no Brasil foram os iorubas, os povos de línguas do grupo *ewe-fon* que foram apelidados pelo tráfico de *minas* ou *jejes*. O ioruba é uma língua única, constituída por um grupo de falares regionais concentrados no sudoeste da Nigéria (*ijexá, oió, ifé, ondô*, etc.) e no antigo Reino de Queto (*Ketu*), hoje no Benim, onde é chamada de *nagô*, denominação pela qual os iorubas ficaram tradicionalmente conhecidos no Brasil. Já o *ewe-fon* é um conjunto de línguas (*mina, ewe, gun, fon, mahi*) muito parecidas e faladas em territórios de Gana, Togo e Benim. "Entre elas a língua fon, numericamente majoritária na região, é falada pelos fons ou daomeanos, concentrados geograficamente no planalto central de Abomé, capital do antigo Reino do Daomé, no Benim atual". (CASTRO, 2005, p.3).

Importante salientar que os colonizadores, na tentativa de enfraquecer os laços familiares e esvaziar a resistência dos negros, separaram os grupos provenientes da mesma região dificultando a comunicação entre eles. No entanto, a influência das línguas bantas foi considerada proeminente.

Nesse processo, o negro banto, pela antiguidade, volume populacional e amplitude territorial alcançada pela sua presença no Brasil colônia, como os outros, adquiriu o português como segunda língua, tornando-se o principal agente transformador da língua portuguesa em sua modalidade brasileira e seu difusor pelo território brasileiro sob regime colonial e escravista. [...] Ao encontro dessa matriz já estabelecida, assentaram-se os aportes do *ewe-fon* e do iorubá, menos extensos e mais localizados, embora igualmente significativos para o processo de síntese pluricultural brasileira, sobretudo no domínio da religião. (CASTRO, 2005, p.8)

Mas o que o tráfico de africanos escravizados tem a ver com o português brasileiro? Tudo. E é por isso que o português brasileiro é tão diferente do português europeu. Infelizmente, o que ocorre é a invisibilidade das contribuições desses povos africanos causada, principalmente, pelo preconceito.

Os pioneiros a considerar a importância do africanismo no português do Brasil foram Renato Firmino Maia de Mendonça na década de 30 com *A Influência Africana no Português do Brasil*, publicada sucessivamente em 1933, 1935, 1948 e republicada em 1972 e 1973; e Jacques Raimundo que em 1933 divulgou *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa*.

Lélia Gonzalez (1988, p.70), quando escreveu *A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade*, cunhou o termo **pretoquês** para nominar "a marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de 'pretos' e de 'crioulos' os nascidos no Brasil)".

Yeda Castro (2005, p.8) em *A Influência das Línguas Africanas no Português Brasileiro* salienta a relevância do contato direto e permanente entre africanos e a língua brasileira. "Português do Brasil, naquilo em que ele se afastou do português de Portugal, descontada a matriz indígena menos extensa e mais localizada, é, em grande parte, o resultado de um movimento implícito de africanização do português".

Maria do Socorro S. de Aragão (2011) em *Africanismos no Português do Brasil* destaca a influência dos contextos socioculturais (valores, costumes, tradições, religião) na língua.

Não se pode estudar a língua sem relacioná-la com a sociedade e a cultura nas quais o falante está inserido. No caso dos africanismos incorporados à língua portuguesa do Brasil, os costumes, as tradições, as comidas, as músicas trazidas pelos negros escravos foram determinantes não apenas no aspecto léxico, mas também no aspecto fonético-fonológico. (ARAGÃO, 2011, p.9).

Marcos Bagno (2016) se manifestou sobre o tema em *O Impacto das Línguas Bantas na Formação do Português Brasileiro* atribuindo ao racismo a demora pelo reconhecimento das contribuições africanas ao idioma nacional.

Durante muitas e muitas décadas, o impacto dos falantes de origem africana sobre a formação do português brasileiro foi ou simplesmente negado ou reduzido a aspectos caricaturais, como as recorrentes listas de palavras de origem africana introduzidas na nossa língua. Só muito recentemente, menos de trinta anos na verdade, é que um novo impulso de pesquisa tem lançado luzes cada vez mais fortes sobre o que podemos agora chamar sem rodeios de origens africanas do português brasileiro ou, como sugere o título de um livro importante sobre o assunto, o português afro-brasileiro (Lucchesi, Baxter e Ribeiro, 2009). Cada vez mais autores reconhecem que as diferenças marcantes entre o português brasileiro e a língua da qual ele se originou – o português europeu em sua fase de transição do período medieval para o moderno – se devem primordialmente ao multilinguismo que caracterizou a história do Brasil na maior parte do período colonial. A dispersão pelo território brasileiro de milhões de negros escravizados, falantes de muitas línguas diferentes, não pode ter deixado de incidir fortemente sobre o desenvolvimento do português brasileiro. (BAGNO, 2016, p.20)

De acordo com Castro (op. cit., p.8) é provável que a interação linguística tivesse sido viabilizada "pela proximidade relativa da estrutura linguística do português europeu antigo e regional com as línguas negro-africanas". Dentre elas a presença das "vogais orais (a, e, ê, é i, o, u) e a estrutura silábica ideal (CV. CV) (consoante vogal. consoante vogal)". Outra contribuição marcante é na fonologia (pronúncia).

A tendência do falante brasileiro em omitir as consoantes finais das palavras ou transformá-las em vogais, (falá, dizê, Brasiu), coincide com a estrutura silábica das palavras em banto e em iorubá, que nunca terminam em consoante. Ainda de acordo com a estrutura silábica dessas línguas, onde não existem encontros consonantais, como ocorre em português, também se observa, na linguagem popular brasileira, a tendência de desfazer esse tipo de encontro, seja na mesma sílaba ou em sílabas contíguas, pela intromissão de uma vogal entre elas, que termina por produzir outra sílaba, a exemplo de 'saravá para salvar e

fulô para flor'. (CASTRO, 2005, p.10-11)

Vale destacar que as palavras de origem africana situam-se principalmente na fala e menos na escrita; e durante as comunicações diretas. Essa constatação vai ao encontro de outra característica marcante dos povos africanos: a oralidade. Exemplos: camundongo, caxumba, cafuné, dengo, paparicar, cachaça, moqueca, fuzuê, cabaço, mano, catinga, etc.

Historicamente, as contribuições africanas foram preconceituosamente recusadas. Um dos fatores é que a história do Brasil foi escrita e contada pelas lentes dos colonizadores - europeus brancos - que usurparam povos africanos de sua terra natal e impediram que eles contassem suas histórias. É indispensável reconhecer essas contribuições como substanciais e importantes na formação não só do português brasileiro, mas da identidade nacional.

Referências Bibliográficas

ARAGÃO, Maria do Socorro S. “Africanismos no Português do Brasil”. *Revista de Letras* (Fortaleza), v.30, p. 07-16, 2011.

BAGNO, Marcos. “O impacto das línguas bantas na formação do português brasileiro”. *Cadernos de Literatura em Tradução*, Brasil, n. 16, maio 2016. ISSN 2359-5388. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115266>>. Acesso em: 15 junhos 2018.

BARROS, Rachel R. de A.; CAVALCANTI, B. C. “O lugar social das palavras africanas no português do Brasil”. In: BARROS, Rachel R. de A.; CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, Clara S. (Org.). *Kulé Kulé - Visibilidades negras*. 1ªed.Maceió: EDUFAL, 2006, v. , p. 9-13.

CASTRO, Yeda Pessoa. *A influência das línguas africanas no português brasileiro*. In: Secretaria Municipal de Educação - Prefeitura da Cidade de Salvador (org.). Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93(jan/jun), p. 69-82, 1988.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1935. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/314/a-influencia-africana-no-portugues-do-brasil>>. Acesso em: 18 de junho de 2018.

ANEXO

Número de escravos que entraram no Brasil entre os séculos XVI e XIX.

Número de escravos entrados no Brasil
(avaliação baseada em estatísticas aduaneiras subsistentes)

	Regiões	Entradas anuais	Total anual	Total da importação
Século XVI	Todo o Brasil	30.000
Século XVII	Brasil holandês	3.000	8.000	800.000
	Brasil português	5.000		
Século XVIII	Pará	600	25.000	2.500.000
	Recife	5.000		
	Baía	8.000		
	Rio	12.000		
Século XIX (até 1830)	Rio	20.000	50.000	1.500.000
	Todo o Brasil		
Durante o tráfico				4.830.000

Fonte: Mendonça, 1935, p.71.

Recebido em: 05/05/2019

Aceito em: 13/05/2019

O QUE O JULGAMENTO DO STF SOBRE O ABATE RELIGIOSO TEM A NOS DIZER?

Andréa Letícia Carvalho Guimarães¹

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras²

DOI: 10.26512/revistacalundu.v3i1.25244

É importante que se faça uma reflexão sobre o julgamento do abate religioso praticado pelas religiões afro-brasileiras no Supremo Tribunal Federal (STF).

Primeiramente, questionam-se as razões pelas quais apenas o abate religioso, prática alimentar ancestral das tradições afro-brasileiras (animais são abatidos para consumo da carne), estar sendo avaliado, sendo que inúmeras outras religiões também praticam o sacrifício de animais em suas ritualísticas. Não seria o próprio julgamento a representação de como as religiões afro-brasileiras tem sido perseguidas, discriminadas e violentadas?

Segundo, a existência de um julgamento sobre essas práticas denuncia a continuidade da repressão histórica vivenciada pelos cultos afro-brasileiros, alimentando a ideia de que tudo aquilo que representa essas religiões precisa ser extinto/proibido. Pois, consideram, discriminatoriamente, tratar-se de práticas “bárbaras” alheias à modernidade, representando o atraso civilizatório e estando contra o progresso da nação.

Terceiro, o julgamento confirma o grande engano de que as práticas tradicionais afro-brasileiras para serem legítimas precisam de “autorização” para serem vivenciadas. Estão novamente sob o julgo das “autoridades” (brancas, cristãs, masculinas), como ocorria na década de 40, em que precisavam de registro nas Delegacias de Bons Costumes para que pudessem ser praticadas.

Esses são alguns dos inúmeros pontos que podemos extrair do que significa o julgamento do abate religioso, ou seja, representa a confirmação de que vivemos em uma sociedade racista, e que a “galinha preta da macumba” incomoda muita gente.

1 Mestra em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília. Advogada. Professora de Direito Público. Integrante do Calundu – grupo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras (UnB). Integrante do Centro Cultural Orè. andreacarvalhoguimaraes@gmail.com

² Texto de nota política publicada também na página do Calundu. Fazem parte do grupo: Adélia Regina da Silva Mathias, Aisha Angele Leandro Diéne, Ariadne Moreira Basílio, Clara Jane Costa Adad, Danielle de Cássia Afonso Ramos, Francisco Phelipe Cunha Paz, Gerlaine Torres Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Hans Carrillo Guach, Iyaromi Feitosa Ahualli, Luís Augusto Ferreira Saraiva, Nathalia Vince Esgalha Fernandes, Tania Mara Campos de Almeida.

Contudo, apesar de absurdo esse julgamento, a decisão proferida pelo STF tem aspectos positivos, que são importantes para o fortalecimento da luta dos povos de terreiro e reconhecimento das violências cotidianas, que já tem sido denunciada por vários dados. Por exemplo, entre 2011 e 2017, o Disque 100 registrou 2356 denúncias de discriminação religiosa, sendo que 508 casos se referem a pessoas que se declaram pertencentes às religiões de matriz africana – uma média 20% do total de denúncias registradas no período (MDH, 2019).

Os estados do Rio de Janeiro e de São Paulo possuem o maior número de registros de denúncias, sendo 111 casos (19,88%) e 99 casos (19,49%) respectivamente. A região Sudeste registrou, no período de 2011 e 2017, um quantitativo de 252 casos de vítimas de intolerância pertencentes a religiões de matriz africana, seguido da região Norte (136), Sul (51), Nordeste (31) e Centro-Oeste (26) (MDH, 2019).

Essa situação também fica evidenciada no Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2016), pois ele aponta que, nas ouvidorias, *a maioria das vítimas também pertence a religiões de matriz africana* (MDH, 2016). Nos dados relativos ao Disque 100 da Secretaria Especial de Direitos Humanos (SDH), em 2015, as denúncias de discriminação religiosa computaram um aumento de 69,13% em relação ao ano anterior. Candomblecistas e umbandistas são os mais recorrentes alvos dos ataques também segundo o Disque 100 (cf. MDH, 2016).

Ao se traçar o perfil das vítimas que aparecem nas denúncias recebidas nas ouvidorias, 47% delas se autodeclaram pardas e 17% pretas. Somadas, têm-se um percentual de 64% de pretos e pardos contra 34% que se autodeclaram brancas e 2% indígenas. O número representa 35,2% do total de vítimas e 60,8% do total de vítimas que declararam a cor de pele, evidenciando que a população negra é mais vitimada (cf. MDH, 2016).

Vale ressaltar que os dados computam apenas os casos denunciados e, pelo perfil dos praticantes da religião, incluídos nas camadas mais baixas da população, e por seu histórico com a institucionalidade, a conclusão é de que o número de ocorrências diárias é muito maior. Quando denunciados, a maior parte dos casos não é punida. Os próprios gestores, em entrevista, explicam e associam a cifra ao racismo e à história da sociedade brasileira de negação dessa tradição religiosa.

Em uma de suas conclusões, o relatório aponta que a maioria das vítimas é de fiéis das religiões de matriz africana, exceto nos dados das fontes judiciais, onde a maioria das vítimas é evangélica. Isso evidencia a falta de acesso ao judiciário pelos

religiosos de matriz africana, pois, apesar de nas outras fontes de pesquisas e estudos as religiões de matrizes africanas representarem maioria das vítimas, quando vamos estudar os processos judiciais, elas não chegam a 10% das vítimas que acessaram o judiciário, ainda que as razões para o gargalo devam ser investigadas (MDH, 2016).

Além dos dados, que já denunciam as violências vivenciadas pelas religiões de matriz africana, ontem, o STF, guardião da Constituição Federal, reconheceu a existência do racismo religioso na sociedade brasileira. Como no voto da Ministra Carmem Lúcia

também reconheço que a inclusão da referência aos cultos e liturgias das religiões de matriz africana se dá exatamente pela circunstância de haver preconceito na sociedade, contra tudo que se tem na Constituição e nas leis no Brasil. Mas é um pouco mais do que preconceito aos cultos, é em relação a uma origem tragicamente não acabada daqueles que em grande parte são descendentes de linhagens africanas (BRASIL, 2019).

Esse pronunciamento é um precedente importante para o reconhecimento de que a discriminação vivenciada pelas religiões afro-brasileiras não se resume apenas à intolerância religiosa, mas, também, baseia-se pela origem dessas religiões, ou seja, da origem africana das suas práticas, o que é conceituado teoricamente como racismo religioso.

E, por que isso é importante? Porque quando reduzimos à intolerância religiosa, a discussão é reduzida apenas ao aspecto religioso. Assim, não se consegue fazer a interseccionalidade necessária com o problema, pois a discriminação não tem um viés apenas religioso, envolve também raça, classe social e gênero, precisando ser avaliada na raiz.

Assim, a decisão do abate religioso reconhece o que as notórias religiosas e ativistas do Movimento Afrorreligioso, hoje falecidas, mãe Beata de Iemanjá e makota Valdina categorizavam como racismo religioso, ou seja, o que se ataca é precisamente a origem negro-africana destas religiões (FLOR DO NASCIMENTO, 2017). Há uma estratégia racista em demonizar as religiões de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas religiões. Portanto, o que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas.

A cor de grande parte dos membros dos povos de terreiro e as suas raízes africanas são parte da motivação do preconceito e das ações discriminatórias direcionadas aos mesmos. A argumentação é de que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valoração racial negativa, influenciando na compreensão desta religião.

Ariadne Basílio de Oliveira (2017) fala sobre os modos como o racismo foi construído historicamente e socialmente a partir da modernidade. Segundo ela,

tais modos passam pela colonialidade do poder, ou seja, pelas marcas deixadas pelos colonizadores e que são perpetuadas até a atualidade. A lógica da colonialidade do poder faz com que as populações não europeias sejam consideradas como inferiores e excluídas da construção de instituições e mecanismos de poder sociais. Sendo assim, tudo que é associado ao não europeu é inferiorizado e tende a ser substituído pelo padrão civilizacional europeu ocidental. Nesse contexto, está a exclusão das religiões afro-brasileiras que possuem um modo de vida diferenciado da modernidade eurocentrada ocidental, que podem ser expressas através dos diferentes modos de vivenciar o gênero, a construção familiar, as relações sociais, a produção e transmissão de conhecimento e suas relações econômicas. (OLIVEIRA, 2017)

Além do reconhecimento do racismo religioso, reconhece-se nos votos que o direito fundamental à igualdade só pode ser lido na sua diferença. Como no voto do Ministro Alexandre de Moraes:

se a interpretação da lei não fosse preconceituosa, não haveria necessidade de exceção (...) aqueles que sustentaram a necessidade de vedação à crueldade e maus tratos aos animais como se isso fizesse parte da sacralização erraram de longe, bastava ter ido uma vez a um terreiro de candomblé e assistido ao ritual”. E no voto do Ministro Roberto Barroso: “É constitucional a Lei de Proteção Animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos religiões de matriz africana (BRASIL, 2019).

Ou seja, os votos possibilitam um novo caminho interpretativo para a compreensão constitucional das práticas ancestrais realizadas pelas religiões de matriz africana.

A interpretação da Constituição precisa ser realizada de modo que o direito à liberdade religiosa seja vivenciado por todas as religiões. E, isso só é possível, quando se compreende que nem todas as religiões tem acesso igualitário a direitos. Por isso, o princípio da igualdade como direito à diferença deve ser a base interpretativa dos

direitos a serem garantidos a esses povos, a fim de salvaguardar os seus específicos modos de ser e pertencer ao mundo. É necessário compreender o histórico de violência que essas religiões viveram e que repercute em “novas roupagens”, para que seja de fato garantido o direito humano fundamental à liberdade religiosa.

O julgamento do abate religioso trouxe à tona todo esse contexto e por mais absurdo que seja um tribunal ter que dizer se uma prática religiosa é ou não constitucional, essa decisão é um marco por reconhecer como, ainda, as religiões afro-brasileiras sofrem preconceito e discriminação e quanto, ainda, temos que lutar e caminhar para que o direito à liberdade religiosa seja vivenciado plenamente por essas religiões. E, todo esse debate só foi possível pela mobilização e união do povo de santo que luta cotidianamente para a proteção e manutenção dos seus territórios tradicionais e das suas práticas ancestrais. Acredito que essa decisão pode contribuir para a construção positiva da identidade dos povos tradicionais de matriz africana, como forma de intervenção contra o racismo.

Referências bibliográficas

BASILIO DE OLIVEIRA, Ariadne Moreira. *Religiões Afro-Brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 2017, 102f. Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos – Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O Fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os Povos Tradicionais de Matrizes Africanas. *Revista Eixo*. Brasília, v. 6, n.2 (especial), novembro, 2017.

MINISTÉRIO DAS MULHERES, DA IGUALDADE RACIAL, DA JUVENTUDE E DOS DIREITOS HUMANOS – MDH. **Relatório sobre a intolerância e a violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares**. FONSECA, Alexandre Brasil. ADAD, Clara Jane Costa (org.). Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016.

MINISTÉRIO DAS MULHERES, DA IGUALDADE RACIAL, DA JUVENTUDE E DOS DIREITOS HUMANOS – MDH. **Gráfico que apresenta os casos em que as**

vítimas são pertencentes às religiões de matriz africana. Disponível em:
<http://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/disk-100>. Acesso em 29/03/2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal, Recurso Extraordinário n. 494.60 (RE), 2019.

Recebido em: 05/05/2019

Aceito em: 13/05/2019