

REVISTA *Calumanda*

(RE) EXISTÊNCIA QUE CONTINUA



VOL. 3. NÚM. 2

JUL-DEZ 2019

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

(Re)Existência que continua

Volume 3, Número 2, Jul-Dez 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

Clara Jane Costa Adad

Danielle de Cássia Afonso Ramos

Francisco Phelipe Cunha Paz

Iyaromi Feitosa Ahualli

Luís Augusto Ferreira Saraiva

Nathália Vince Esgalha Fernandes

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>

Gestão Editorial: Guilherme Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Aisha – Angéle Leandro Diène

Diagramação: Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

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 que continua

SUMÁRIO

Artigos

Apresentação	1
<i>Hans Carrillo Guach</i>	
A pedagogia de exu: educar para resistir e (r)existir.	7
<i>João Augusto dos Reis Neto</i>	
E a jurema se abriu toda em flor: práticas e discursos para efetivação de direitos humanos na jurema do ilè asé orisalá talabí.	33
<i>Ciani Sueli das Neves</i>	
Na Mata tem Ciência, Eu Vou Mandar Chamar": Transformação do Cacique Xicão Xukuru em Mártir-Encantado.	56
<i>Edimilson Rodrigues de Souza</i>	
Noite da libertação: visibilidades, reivindicações, comunhão e aprendizagens em um festa afro-brasileira.	78
<i>Bianca Zacarias França</i>	
<i>Fernanda Cristina de Oliveira e Silva</i>	
Umbanda esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a nova era em um terreiro de Belo Horizonte.	99
<i>Bianca Zacarias França</i>	
Transgeneridade e candomblés: Notas para um debate.	121
<i>Wanderson Flor do Nascimento</i>	

Resenhas

Religiões Afro-brasileiras e o olhar psiquiátrico- antropológico de René Ribeiro.	140
<i>Walkyria Chagas da Silva Santos</i>	

Textos livres

Un relato Kimbandista, Umbandista y Batuqueiro desde Argentina	144
<i>Maria Azul di Baja</i>	

Os direitos dos povos de terreiros na encruzilhada: o uso do atabaque e o meio ambiente.

148

Andréa Letícia Carvalho Guimarães

APRESENTAÇÃO: (RE) EXISTÊNCIA QUE CONTINUA

*Para ser pateado de izquierda a derecha,
el Awó de Epon, el Escroto.
Ese fue el IFÁ lanzado para Epon, el Escroto, cuando
venia del cielo a la tierra. Él estaba en rodeado de
enemigos y fue aconsejado a ofrecer ebo. Él obedeció.
Antes de mucho, no muy lejos, juntémonos en donde
nosotros logramos la victoria. Epon solo puede enfrentar
la amenaza. Él nunca podrá ser aplastado¹*

Hans Carrillo Guach²

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.28954

Según los textos sagrados de IFÁ, el anterior verso (Ese IFÁ) está basado en una historia de la cual se pueden deducir disimiles interpretaciones orientativas de nuestros actos en la vida social contemporánea. Durante el periodo de creación del ser humano, Obàtála (Obatalá) desempeñó un importante papel en el diseño de las partes del cuerpo y sus funciones. En comunión con otros òrìsàs, como Ògún (Ogún) y Òṣòṣì (Osoosi), se estableció que los seres humanos masculinos tendrían Escroto (Epon)³, ubicados entre los muslos, con el objetivo de asistir la producción del semen necesario para la reproducción humana.

Sin embargo, cuando el Escroto supo la decisión sobre el lugar donde habitaría en el cuerpo humano, quedó muy aprensivo, ya que estaba convencido de que sería aplastado hasta la muerte por esos muslos, que constituían sus principales enemigos potenciales. Delante de la imposibilidad de cambiar la última palabra de Obàtála en relación con tales posición y designios, Escroto acudió a consulta de IFÁ para buscar respuestas a sus principales preocupaciones: ¿sobreviviría en ese lugar donde Obàtála planeaba colocarlo? ¿Sería capaz de realizar correctamente sus asignaciones, aun estando en medio de sus principales enemigos?

¹ POPOOLA, Solagbade. **Ifa Didaa: An Invitation to Ifa Consultation**. Volume One, Eji Ogbe-Ofun Meji. Library Inc, Copyright Asefin Media LLP, 2008.

² Profesor Adjunto del Departamento de Sociología de la Universidade Federal de Goiás. Iniciado en la tradición IFÁ-Òrìsà como Bábálórìsà y Sacerdote de IFÁ, respectivamente.

³ Conjunto de envolturas que cubren y alojan a los testículos y vías excretoras fuera del abdomen en los mamíferos machos. La principal función del Escroto es mantener la temperatura de los testículos a un nivel ideal para que se produzcan, se conserven y maduren adecuadamente los espermatozoides. De aquí su importancia para la reproducción humana.

Las respuestas de IFÁ a las preocupaciones de Escroto o Epon fueron inesperadas. El Awó (sacerdote de IFÁ o Bábáláwo) le advirtió que a pesar de que Obàtála lo había confinado a un lugar que lo mantendría aprensivo, ese era el mejor destino para él, por varios motivos. Entre esos motivos destaca la necesidad de crecer, fortalecerse y desarrollar una identidad individual, aun delante de las posibles acciones de los muslos, orientadas a aplastarlos.

De ese modo, Epon fue orientado por el Awó a ofrecer sacrificios para posteriormente asumir la posición sancionada por Obàtála, con la promesa de que los muslos jamás tendrían éxito en sus malas intenciones. Después de obedecer tales orientaciones, Epon fue colocado en medios de sus principales enemigos celestiales -los muslos-, los cuales sentían profundos celos por la importante función que se le había encomendado. Las conspiraciones para destruir a Epon no demoraron en llegar. Él era pateado constantemente de izquierda a derecha, pero Epon se mostraba cada vez más fuerte, realizando exitosamente el papel que se le había asignado desde el cielo: contribuir con la reproducción humana.

Esta historia revela algunas de las circunstancias que infelizmente los seres humanos tendremos que vivir o conocer en determinados momentos, en nuestro tránsito por esta experiencia terrenal. En algún momento, viviremos amenazas, conspiraciones y/o situaciones dirigidas a infringirnos o a causarnos determinados daños. No obstante, en la anterior historia IFÁ orienta a las personas regidas por este Odù que, a pesar de tales posibles desavenencias, sus detractores no tendrán capacidades de dañarlos significativamente o causarles la muerte, menos aun de evitar el correcto cumplimiento de sus funciones.

A tono con tal orientación, algunas acciones y actitudes deben ser desarrolladas por esas personas (regidas por el mencionado Odù), con el objetivo de apoyar sus capacidades para contrarrestar las adversidades hasta aquí descritas. En primer lugar, IFÁ advierte la necesidad de mantenerse constantemente atento a las circunstancias y al necesario desarrollo del buen carácter, para poder lidiar con los conflictos e infortunios causados por los detractores. En segundo, y asociado a lo anterior, ese buen carácter implicaría la construcción de una personalidad propia y positiva, no rencorosa, capaz de sustentar el constante fortalecimiento del carácter y del equilibrio emocional. Todo ello, como aspectos fundamentales para poder crecer como ser social y espiritual, en el

cumplimiento de las disímiles funciones que pudiéramos desarrollar en los procesos de reproducción de la vida en general. En pocas palabras, en este Odù, IFÁ advierte sobre la necesaria capacidad de (re) existencia y resistencia que, en determinadas circunstancias, algunos seres humanos o grupos sociales deberán desarrollar para poder existir como partes de nuestras sociedades.

Innumerables experiencias de nuestras sociedades contemporáneas pudieran ejemplificar la necesidad de desarrollar tales capacidades, delante de constantes amenazas y prácticas destructoras. Pero, sin dudas, existen algunas experiencias que en este sentido sobresalen, por su larga trayectoria de negación y ataques. Y es el caso de las tradiciones religiosas de matriz africana, las cuales durante siglos han sufrido, similar a Epon (el Escroto), todo tipo de adversidades y “pateos de izquierda y derecha”, aunque sin poder llegar a eliminarlas.

La semejanza entre tales tradiciones y la historia de Epon no solo se limita a las experiencias de ataques y adversidades que han padecido estas tradiciones y muchos de sus devotos, en distintos momentos y países como Brasil. Esa similitud también se extiende hacia las distintas formas en que muchas de esas tradiciones han (re) existido y resistido en el tiempo, contribuyendo para sus respectivos modos de reproducción. Y, justamente, el análisis de algunas de estas formas de (re) existencia y resistencia afroreligiosa, son las que constituyen los trabajos que se disponibilizan en el presente número de la revista Calundu y que a continuación les presento.

Similar a algunas de las orientaciones de mantener la calma que implícitamente le fueron dadas a Epon, el trabajo de João Augusto dos Reis Neto titulado *A pedagogia de exu: educar para resistir e (r)existir*, nos trae interesantes reflexiones sobre la posibilidad de construcción de otras formas de (re) existencia y resistencia en medio de los actuales contextos de racismo y discriminación. Otras formas basadas en una pedagogía humanizadora, antirracista y contra hegemónica que, emanando de cosmologías afroreligiosas asociadas a un òrìsà tan importante y, a la vez, tan ignorantemente satanizada como Esu, constituya una sólida base para el crecimiento social y espiritual.

Siguiendo de alguna manera la temática anterior, el texto de Ciani Sueli das Neves, *E a jurema se abriu toda em flor: práticas e discursos para efetivação de direitos humanos na jurema do ilê asé orisalá talabí*, reflexiona acerca de nuevas

maneras de religiosidad afrobrasileña y sus impactos subjetivos, que se constituyen como determinadas formas de resistencias. En este caso, las (los) autores (as) discurren sobre el papel de tradiciones como la Jurema en el desarrollo de interiorizaciones sobre el mundo social que, basadas en determinados ideales, contribuyen para trascender cosmologías reduccionistas sobre la realidad. En dichas reflexiones, se perciben interesantes miradas sobre garantías de derechos, a partir de un énfasis en la comprensión de ciertos tipos de Esú: Pombagira e no Malunguinho.

En un tercer texto, autoría del antropólogo Edimilson Rodrigues de Souza y titulado *Na Mata tem Ciência, Eu Vou Mandar Chamar": Transformação do Cacique Xicão Xukuru em Mártir-Encantado*, se continúa reflexionando sobre algunos aspectos discutidos anteriormente. En este caso se analizan determinados aspectos del culto de la Jurema, pero enfatizando en determinados procesos de transformación socioespiritual.

Consecutivamente, el texto *Noite da libertação: visibilidades, reivindicações, comunhão e aprendizagens em um festa afro-brasileira*, también presenta sugerentes reflexiones sobre el tema objeto de análisis en el presente número. Sus autoras Bianca Zacarias França e Fernanda Cristina de Oliveira e Silva, se esfuerzan por analizar tradiciones festivas que han sido reconocidas como patrimonio cultural de Belo Horizonte, para posteriormente demostrar la manera en que tales celebraciones se constituyen como ejemplos de resistencia y (re) existencia. Estos procesos son evidenciados a través de la interacción y convivencia de diferentes grupos sociales que, contrastando prácticas de racismo y discriminación existentes durante mucho tiempo, de alguna manera han facilitado el fortalecimiento de la cultura afrobrasileña.

Otras consideraciones interesantes llegan de la mano de Bianca Zacarias França, autora de *Umbanda esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a nova era em um terreiro de belo horizonte*. Este texto, constituye una muestra de las transformaciones que algunas tradiciones afrobrasileñas han tenido, señalando otras formas de existencia. Estas reflexiones se desarrollan a partir de un estudio de caso en Brasil, donde se describe una de las manifestaciones de la llamada Nueva Era Popular - la Umbanda esotérica - resaltando determinadas singularidades de esta tradición.

La sección de Artículo, encierra con otro sugerente texto: *Transgeneridade e candomblés: Notas para um debate*. Su autor, el profesor de la Universidad de Brasilia y Tata ria nkisi Nkosi Nambá, Wanderson Flor do Nascimento, coloca en debate

determinadas ideas que, sin dudas, constituyen importantes puntos de partidas para pensar los procesos de (re) existencia y resistencia afro religiosa, tanto interna como externas a las propias tradiciones de matriz africana. En este sentido, el apreciable profesor y líder espiritual avanza en la problematización de nociones como tradición, cuerpo, identidad, entre otros, y su relación con la presencia de personas transgéneras en los *Terreiros de Candomblé*.

Además de los referidos artículos, otros excelentes textos también hacen sus aportes a la comprensión de las religiosidades de matriz africana. Tales son los casos de los trabajos escritos por Walkyria Chagas da Silva e Maria Azul di Baja, los cuales constituyen las sesiones de Reseñas y Textos libres, respectivamente.

Walkyria Chagas da Silva, nos satisface con la reseña titulada *Religiões afro-brasileiras e o olhar psiquiátrico-antropológico de René Ribeiro*. Este trabajo, oportuno por demás, sugiere la lectura de una obra de obligatoria referencia para el entendimiento de los principales ejes del actual número, dada su relevancia para comprender algunos laberintos de las religiones afrobrasileñas y la llamada democracia racial en el ámbito religioso.

En la sesión de textos libres vemos el relato de Maria Azul di Baja, *Un relato Kimbandista, Umbandista y Batuqueiro desde Argentina*. Este texto constituye una interesante narrativa de las tantas experiencias vividas por devotos (as) de tradiciones afroreligiosas, vinculadas con el mundo espiritual y colectivo.

Por último, el presente número concluye con el texto de la integrante del Grupo Calundu Andréa Letícia Carvalho Guimarães, *Os direitos dos povos de terreiros na encruzilhada: o uso do atabaque e o meio ambiente*. En este potente texto, la autora relata una importante victoria judicial de la afro religiosidad en contienda con el Estado, figurado como el Município de Florianópolis, y muestra que la (re) existência, además de un hecho, es también una lucha.

De manera general, con los trabajos antes descritos la revista Calundu encierra otro ciclo de su existencia, permeado por el compromiso con la divulgación, valorización y el análisis crítico y reflexivo de la cultura afrobrasileña y afro-amerindias en general. Siendo así, este número, en particular, resulta oportuno y alentador por las reflexiones colocadas que marcan caminos para la necesaria comprensión de la

afroreligiosidad y sus formas de resistencia y (re) existencia, ligadas a nociones ontológicas contrarias a las impuestas peyorativamente.

Con la esperanza de que el presente número contribuya para el avance cognoscitivo de nuestras tradiciones de raíz africana, les deseamos una excelente lectura, en el mayor deseo de que, la afroreligiosidad, actualmente en similares circunstancias a Epon, continúe produciéndose y reproduciéndose pese a las adversas condiciones de dominación y discriminación en las que hoy ella existe.

Ogbó ató, bogbo “Epon”!

Goiânia, 23 de dezembro de 2019.

A PEDAGOGIA DE EXU: EDUCAR PARA RESISTIR E (R)EXISTIR

João Augusto dos Reis Neto¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.27476

Resumo

Este texto é um ato de resistência à lógica colonial a qual fomos historicamente submetidos e trata de discutir as possibilidades da chamada *pedagogia exúlica*. Parto da noção de que vivemos ainda sob os signos, as marcas e a lógica da colonização, como nos conta Quijano (1998) e Antônio Bispo (2015) e que é no enfrentamento, na resistência, na contracolonização a este regime que produziremos novas epistemologias, dialogando, essencialmente com as epistemologias afro-pindorâmicas (SANTOS, 2015), do Sul, e, desse modo produzir outros modos de ensinar e aprender. Nesse sentido, o objetivo deste texto é apresentar, a partir de um recorte de um estudo mais amplo, as possibilidades epistemológicas de construção de uma pedagogia humanizadora, antirracista, contra-hegemônica, a partir dos valores e princípios do pensamento afro-religioso, centrada na figura do orixá Exu. Por isso, tomamos Exu como signo da resistência epistêmica e da identidade afro-brasileira, como aquele que inaugura outras possibilidades de (r)existência no contexto de racismo e discriminação que vivemos. Ao longo do texto apresentamos elementos constituintes da chamada pedagogia exúlica. Por fim, apresentamos uma síntese do que podemos considerar como a sistematização dessa construção epistêmica.

Palavras-chave: Exu. Pedagogia exúlica. Decolonialidade. Epistemologias do Sul.

Estudos decoloniais.

PEDAGOGÍA DE ESHU: EDUCAR PARA RESISTIR Y (R) EXISTIR

Resumen

Este texto es un acto de resistencia a la lógica colonial a la que hemos estado sometidos históricamente y trata de discutir las posibilidades de la pedagogía exúlica. Partí de la noción de que todavía vivimos bajo los signos, las marcas y la lógica de la colonización, como nos dice Quijano (1998) y Antonio Bispo (2015) y que es en la confrontación, resistencia, contra colonización, a este régimen que produciremos nuevas epistemologías, diálogos, esencialmente con las epistemologías afro-pindorámicas (SANTOS, 2015) del Sur, y por lo tanto producen otras formas de enseñanza y aprendizaje. En este sentido, el objetivo de este texto es presentar, a partir de un recorte

¹ Universidade Federal de São João Del Rei

de un estudio más amplio, las posibilidades de construir una pedagogía humanizadora, antirracista, contra hegemónica, basada en los valores y principios del pensamiento afroreligioso, centrada en la figura del orisha Exu. Por lo tanto, tomamos a Exu como un signo de resistencia epistémica e identidad afrobrasileña, como una que inaugura otras posibilidades de (r)existencia en el contexto de racismo y discriminación que vivimos. A lo largo del texto presentamos elementos constitutivos de la llamada pedagogía exulica. Finalmente, presentamos una síntesis de lo que podemos considerar como la sistematización de esta construcción epistémica.

Palabras-clave: Eshu/Elegba. Pedagogía exúlica. Decolonialidad. Epistemologías del sur. Estudios decoloniales.

Padê

*Ofereço-te Exu
O ebó das minhas palavras
Neste padê que te consagra
(Abdias do Nascimento)*

Laroyê, Exu! É preciso reverenciar Exu, o primeiro a comer; por isso o nome dessa seção: “*Padê*”, o início. Padê é a comida ritualística, nas tradições religiosas afro-brasileiras de matriz africana, oferecida a Exu antes dos rituais e festas públicas acontecerem. Na tradição dos candomblés, das religiões afro-brasileiras, Exu é sempre o primeiro a ser servido, para que favoreça a comunicação entre o sagrado e os humanos, para que guarde a harmonia daquele local sagrado, para que seja o grande comunicador entre os homens e os orixás. Sendo assim, de modo bastante simbólico, começamos por “despachar a porta”, trazemos o padê para que Exu nos seja gentil e nos ajude a contar estas linhas.

Exu, o orixá mensageiro do panteão iorubá, é o princípio dinamizador da vida, das existências, portanto aquele que liga o *ayê* (a terra) ao *orun* (“céu”), nosso plano com o plano dos orixás e de nossos ancestrais. Dizem-nos os mais velhos que “sem Exu não se pode fazer nada”. Essa fala, sabedoria ancestral do povo de santo, sintetiza a essência de Exu, que de acordo com King e Ribeiro (2015) é considerado o “Senhor da ordem”. A própria ordem do universo criado por Olodumare, por isso também é o primeiro a ser reverenciado. Rogamos a Exu que nos veja com bons olhos e que nos dê caminhos de tranquilidade nessas escritas cujo objetivo maior é refletir sobre os modos particulares de se educar no *axé* (nos terreiros) e sobre a proposição de uma outra

pedagogia, a qual temos chamado de *pedagogia exúlica* (REIS NETO, 2019) como modo de (r)existir ao que historicamente tem nos tentado desumanizar. De acordo com Antônio Bispo (2015), historicamente, desde o processo de colonização,

(...) as pessoas afro-pindorâmicas² foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tida como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objetos de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens (SANTOS, p. 20-21).

É a partir desta noção de desumanização, trazida pelo autor, é que nos colocamos na resistência. Sobretudo em tempos de retrocessos, de acirramento das desigualdades sociais e a violência contra os povos afro-pindorâmicos.

Este texto é fruto da pesquisa de mestrado que realizei entre os anos de 2017 e 2019. Ele é um retorno às memórias ao mesmo tempo que é a continuidade do que tenho pensado em meu campo de estudo e pesquisa, sobretudo, por estar alicerçado na perspectiva da circularidade (OLIVEIRA, 2005; SOUZA, 2016). De certo modo, ele é uma síntese teórica do que busquei construir durante a minha pesquisa. É, portanto, um estudo teórico sobre as potências que Exu nos oferece para (re)pensarmos a educação.

A circularidade é uma categoria central para o pensamento afro-brasileiro e que nos revela uma outra perspectiva de pensamento, outros modos de ensinar aprender e de pesquisar. Em outras palavras, é uma perspectiva que, de fato, pode nos aproximar de construções epistemológicas e pedagogias contracolonzadoras, no sentido empregado por Santos (2015). Mais adiante, neste texto, apresentarei melhor o conceito de circularidade. Nesse sentido, partimos dos princípios de circularidade, da essência de Exu, da lógica exúlica (SOUZA, 2016), para pensarmos uma pedagogia decolonial, contracolonial que nos ajude a resistir e ressignificar nossas existências de sujeitos violentados pela colonização e pela colonialidade (QUIJANO, 1998; SANTOS, 2015).

Neste texto, então, me dedico a pensar, por meio de Exu, uma pedagogia que nasce das encruzilhadas, como nos conta Rufino Junior (2017), que se ergue como resistência à lógica da colonialidade que historicamente tem nos assujeitado, produzindo em nós a degradação de nossas identidades e culturas. O lócus originário desse pensamento afro-diaspórico da *pedagogia exúlica* são os espaços fundados e mantidos

² Antônio Bispo dos Santos (2015) ao usar a expressão “afro-pindorâmicas” se refere aos povos e territórios originários da América do Sul (daí a referência à Pindorama “Terra das palmeiras” dos tupi-guarani). É utilizada em um esforço e exercício de descolonização da linguagem e do pensamento (SANTOS, 2015, p. 12).

pelas matrizes africanas em nossa cultura, principalmente os terreiros e as narrativas produzidas pelos adeptos das religiões de matriz africana, além do diálogo com pesquisadores/as do tema em questão. Nesse sentido, bebemos também no pensamento de Beatriz Nascimento (1985), por meio do conceito de quilombo, compreendendo-o como múltiplas formas de resistência do povo negro e, assim, olhamos para a proposição de uma pedagogia exúlica como um signo de luta e resistência. Por *pedagogia exúlica*, então, estamos tratando e nomeando um outro modo de aprender e ensinar. Estamos tratando da proposição de uma pedagogia calcada nas matrizes do pensamento e dos valores afro-brasileiros que reconheça e legitime o saber produzido por estes povos. Em síntese, uma pedagogia que busque, em sua construção, valorizar aspectos fundamentais da cultura e história dos povos afro-pindorâmicos como a ancestralidade, a corporeidade, a oralidade, a circularidade, a relação íntima entre humano-natureza, a arte, além de prezar pela presença alteritária do outro, convivendo com as diferenças. Uma pedagogia que busca romper com a lógica cartesiana e individualista do ocidente, que se volte para o coletivo, para o exercício democrático e pela emancipação e autonomia dos sujeitos.

Neste sentido, nos indagamos o que podemos aprender com Exu para a descolonização dos nossos modos de ensinar e aprender? O que podemos aprender com Exu para a construção de uma outra pedagogia? Essas são algumas questões que tenho feito a fim de pensar a pedagogia exúlica e que estão, em alguma medida, presentes neste texto. Diante disso, o objetivo deste texto é apresentar, a partir de um recorte teórico de um estudo mais amplo, as possibilidades de construção de uma pedagogia humanizadora, antirracista, contracolonial, a partir dos valores e princípios do pensamento afro-religioso, desde a perspectiva iorubá, centrada na figura do orixá Exu. Ao longo do texto discorreremos sobre as categorias/conceitos que dão substância e sustentação a esta proposição.

Ilê Axê: os terreiros como espaços de educação

*O kangbasoke lati kọawọn ti o joko lati kọẹkọ
(Só se levanta para ensinar, aquele que se sentou para
aprender)*

O provérbio iorubano que abre esta parte do texto, presente na obra *África mítica*, de Portugueze Barbosa (2018), traduz, em grande parte, o “pensamento pedagógico” das tradições afro-brasileiras já que nos conta sobre um modo, bastante particular, de aprender e ensinar. Vale destacar que ao me referir às religiões de matriz africana falo, de acordo com Caputo (2012), daquelas tradições que tiveram origem em África e o seu desenvolvimento no Brasil, como o candomblé. Desenvolvimento que foi, ao longo do tempo, tendo diversas influências de outras tradições, religiões e visões de mundo, como por exemplo as matrizes indígenas.

Em relação ao modo particular de ensinar e aprender nos terreiros destacamos o lugar da oralidade, uma vez que ela é o principal veículo de transmissão do conhecimento e do *axé* (força vital) nos terreiros. Podemos perceber isso nos modos em que se praticam a educação nos terreiros, uma educação do *axé*, nas palavras de *Mãe Regina de Oyá*, no documentário “*Do que aprendi com as minhas mais velhas*” (2017). A palavra, essencialmente oral, é que conduz os aprendizados tanto das crianças quanto dos recém iniciados na religião dos orixás, os iaôs (palavra de origem iorubá que designa o recém-nascido para o orixá). E é sempre na companhia dos mais velhos que estes sujeitos vão se constituindo.

Mãe Beata de Yemonjá, no trabalho de Estela Caputo e Mailsa Passos (2007, p. 105), nos conta: “*A palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra*”. Nesse sentido, podemos pensar também na oralidade como categoria de interação da linguagem e de veiculação do *axé* da palavra. Nos terreiros, a oralidade é a constituição própria do pensamento da diáspora e é a categoria pela qual, na linguagem, o povo de santo constitui sua memória e tradição. A oralidade ultrapassa então a noção clássica de interação do diálogo quando traz à cena os ancestrais, os tempos imemoriais. É o diálogo encarnado nos sujeitos vivendo sua experiência espaço-temporal coletivamente, na/pela alteridade. Além disso, a convivência com outras linguagens, como a gráfica, plástica, compõe a produção da visão de mundo e dos modos de vida dos povos afro-ameríndios.

A oralidade como marca do pensamento afro-brasileiro, como constituinte da cosmovisão africana e, posteriormente, afro-brasileira também é reafirmado por Hampaté Bâ (2010) quando anuncia que o homem é a sua própria palavra e nela se assenta um testemunho do que ele é. Nesse sentido, já percebemos a primeira categoria

fundamental para pensarmos a pedagogia exúlica. Isso significa pensar em uma pedagogia em que a fala, a oralidade, tenha igualmente espaço, possa ser uma forma de se aprender e ensinar. Na figura do *griot*, aquele que conta histórias e ensina por meio delas, está parte dessa construção exúlica, já que é Exu a própria fala.

Retomando a ideia de que o terreiro é também um lugar onde se ensina e aprende, Ekedí Sinha³, do Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca (Salvador, BA), nos conta que o terreiro é um espaço de educação. Para ela, corroborando as contribuições de Conceição (2006) e Nascimento (2016), no *ilê* se aprende a conviver com a diversidade, com as diferenças e principalmente se desenvolve o espírito coletivo, que é traduzido na *egbé* (comunidade) onde todos formam uma grande família. Assumimos então, junto destes pensadores, a noção de que o terreiro é um espaço de educação. Além disso, a ideia do *coletivo*, a família de santo, é fator fundamental na identidade afro-brasileira e afro-religiosa. E é nisso também que mira a pedagogia exúlica, uma pedagogia que preze pelo coletivo, pela cooperação, pela formação para o coletivo.

Para Araújo (2015), o terreiro é um espaço que vai além de práticas religiosas, é, na verdade, um verdadeiro espaço de memórias e histórias do povo afro-brasileiro que legitima e constrói identidades, valores e práticas culturais e processos pedagógicos. Concordamos com o autor na medida em que observamos cada vez mais estes sujeitos contando de suas práticas formativas e educativas em espaços acadêmicos como é o caso do estudo de Botelho (2005). Leite (2006) também nos conta sobre os processos educativos nas casas de axé. Para ele, não restam dúvidas sobre a existência de uma educação ministrada nos ilês. As tradições afro-religiosas, especialmente o candomblé, educam para si e para a sociedade, indo além da “instrução religiosa/litúrgica”, contribuindo inclusive para a formação das cidadanias e identidades de seus adeptos, participando necessariamente da produção de um modo de vida, como apontado por Nascimento (2016). “O povo de santo se vale de seus conhecimentos e os transmitem às crianças e até mesmo para os adultos que se iniciam na religião. As estratégias utilizadas possuem como objetivo a inclusão social e exercício da cidadania” (LEITE, 2006, p. 05).

Na literatura, como no trabalho de Araújo (2015), encontramos uma vasta discussão que corrobora essa concepção. O mesmo autor considera o “terreiro como

³ A fala de Ekedí Sinha pode ser vista no documentário “Equede Sinha – a mãe de todos”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZEDxFNvKL64&t=2s>.

lugar de diferentes formas de educação e vivências” (ARAÚJO, 2015, p. 38), o que também encontramos no estudo de Caputo (2012) e Nascimento (2016). Isso significa que os processos educativos não estão restritos aos espaços escolares. Obviamente, não perdemos de vista a complexidade desses processos pedagógicos tampouco as suas especificidades, o que nos leva a pensar com bastante cautela em generalizações acerca do tema.

Entretanto, a partir da literatura já apontada aqui, neste texto, também tomo por foco os processos educativos nos terreiros enquanto práticas sociais. Compreender que espaços não-escolares também são espaços onde os processos educativos acontecem é inclusive uma forma de buscar combater o ideário colonial que, uma vez formatando a escola a partir de um ideal ocidental, violenta outros modos de ser/viver/educar como os dos sujeitos adeptos das religiões de matriz africana. Caputo (2012) nos conta que, no contexto escolar, muitas crianças e adolescentes oriundos dessas tradições religiosas estão submetidos ao racismo religioso e são, frequentemente, condenados à invisibilidade. Essa constatação reforça ainda mais a necessidade de pensarmos em formas de transformação e superação dessa realidade discriminatória.

Há então, de certo modo, um consenso na literatura especializada que os terreiros também são espaços educativos, o que contamos, de certo modo, de novidade nesse cenário é a emergência de uma pedagogia que busque inspiração nos princípios e valores civilizatórios da tradição iorubá, na figura de Exu. Uma pedagogia que enfrente o ideário da colonialidade, mirando em uma pedagogia contracolonial, como anuncia Santos (2015). Entretanto, como já anunciado por Rufino (2017), Exu extrapola as noções de decolonialidade, já que ele é o próprio movimento da transformação.

Nesse sentido, lançamos mão da figura de Exu, das narrativas míticas – os *itãs* e da sabedoria ancestral do povo de santo para a discussão das possibilidades de construção de uma pedagogia arteira, que dança, que ginga, que faz criar a novidade, o riso, o colorido, a arte e que ao mesmo tempo emancipa, leva os sujeitos a serem protagonistas de suas próprias histórias como nos ensina Paulo Freire (2011). A pedagogia exúlica como possibilidade de articulação com os dispositivos legais, como as leis 10639 e 11645/08, que instituíram a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena nos currículos oficiais, para produzir uma mudança sociocultural. Assim, quando tratamos de uma pedagogia exúlica nos espaços educativos tradicionais, como a escola, ela instala o debate sobre a diversidade de visões de mundo, sobre a diversidade epistêmica, racial e religiosa, e indaga os currículos

colonizados (GOMES, 2012), trazendo estes temas para o cotidiano escolar. É uma possibilidade a mais para a efetiv-ação destas leis no cotidiano escolar.

Por que Exu?

A minha intenção em falar de Exu é, em certa medida, extrapolar as dicotomias ocidentais de bem-mal, sagrado-profano, já que o próprio Exu é avesso às concepções polarizadoras da moral judaico-cristã construídas pelas sociedades ocidentais ditas “civilizadas”. Por isso, ele não pode ser “lido”, tampouco “apresentado”, como um personagem definido como bom ou mal. Autores como Souza (2016), Kawahala e Góes (2017), Oliveira (2007) apontam que Exu não pode ser compreendido dentro da visão ocidental-cristã e ainda reforçam que, de modo geral, a cultura e religião afro-brasileira também não podem ser lidas a partir deste pensamento. Exu é a oposição ao pensamento cartesiano ocidental (KAWAHALA & GÓES, 2017), é o próprio movimento de transformação e re-criação epistêmica. Portanto, Exu não cabe na lógica binária do ocidente. Souza (2016) ainda destaca que a imagem de um Exu dual, ligado ao diabo católico, é equivocada, uma vez que a cosmovisão iorubá não dialoga com o sistema de pensamento judaico-cristão ocidental, já que não tem nenhuma figura mítica/mística semelhante ao diabo. Assim, neste texto, reafirmo, busco falar de Exu desde a perspectiva iorubá enraizada em parte do pensamento afro-brasileiro.

Na cultura iorubá, de grande importância e projeção dentro dos cultos afro-brasileiros, como os candomblés Ketu, também conhecida como “*nagô*” (como são genericamente chamados os povos vindos da região da atual Nigéria), Exu é o orixá da comunicação, da fala e o guardião dos caminhos, o senhor das encruzilhadas. Para os nagôs, ele é o orixá central da trama da vida e do sistema místico, pois é o princípio dinâmico do movimento. Exu é quem movimenta o axé e a própria vida no ayê (terra). Sem Exu não há movimento, sem movimento não há orixá e nem vida para os humanos.

Exu é também o orixá mais controverso do panteão iorubá, seja pela sua proximidade com os humanos, seja pelo seu caráter tipicamente travesso, quase “infantil” como nos conta o estudo de Ellen Souza (2016). Se pensamos, de acordo com a autora, em um orixá que se relaciona com as crianças, para além da usual e lógica relação feita com os orixás gêmeos Ibejé e as Yabás Oxum e Iemanjá, pensamos em

Exu. Exu, como princípio de ação do indivíduo, é evidente no comportamento das crianças, no fazer infantil, daí o seu caráter infante.

Além disso, neste texto, buscamos pensar na relação desta divindade com a encruzilhada, com seu caráter de ruptura, movimento e possibilidade. Portanto, ambos, Exu e a encruzilhada, passam ser signos e referências epistemológicas para pensarmos a construção da pedagogia exúlica. Para isso tomo a encruzilhada, desde as referências iorubás, como o lugar em que tudo se pode revelar, no qual tudo se desvela, no qual os caminhos se cruzam tornando-se um caminho de encontro e passagens, que representa a ruptura com a linearidade tão associada à ordem pela visão euro-cristã (RUFINO JUNIOR, 2017; REIS NETO, 2019). Em um dos itãs de Ifá⁴ (PRANDI, 2001) aprendemos como Exu ganhou o domínio das encruzilhadas embora sua atuação se dê em todos os campos do plano material como ruas, bocas de mata, becos etc. segundo a crença afro-brasileira. Conta-nos o itã que

Certo dia Oxalá pediu que Exu se colocasse em posto na encruzilhada por onde passavam todos os que vinham até a sua casa e lhe deu ordens para não deixar passar aqueles que não lhe trouxessem uma oferenda. Havia muitos humanos a fazer e Oxalá não tinha muito tempo para visitas, tampouco para recolher os presentes que lhe era oferecido. Exu, depois desse tempo ali com o velho Orixá, havia aprendido tudo e já podia ajudar a Oxalá e assim o fez. Exu então recolhia todas as oferendas e entregava a Oxalá, era Exu também que coletava os *ebós* para Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá permanecia atento ao esforço de Exu. Um dia então Oxalá vendo o trabalho de Exu decidiu lhe recompensar. Oxalá então determinou que toda gente que viesse à sua casa deveria pagar alguma coisa a Exu, quando voltasse também (Adaptado de PRANDI, 2001).

Exu ganhou de Oxalá o direito de ser o “Senhor dos caminhos”, aquele que está à frente, na porta, o guarda. Exu ganhou o posto de ser aquele que é o intermediário, o mensageiro entre os homens e os orixás. O mesmo itã também nos conta sobre Exu como o “Senhor da ordem”, como nos ensina Babá King e Ronilda Ribeiro (2015). Talvez estes sejam seus maiores atributos na cultura afro-brasileira, o de organizador, comunicador e guardador. A este respeito Prandi (2001) coloca que é de Exu a responsabilidade de levar as oferendas aos orixás, destacando a função de comunicador para além daquela de transporte das oferendas já que ele precisa saber se os orixás

⁴ Os itãs de Ifá são narrativas mitológicas dos povos de origem Yorubá que contêm os seus valores civilizatórios bem como a sua cosmovisão. Para um aprofundamento no tema ver o trabalho de Reis Neto (2019).

foram, de fato, agradados com a oferenda feita pelos humanos. Desse modo, Exu é fundamental, dentro desta cosmovisão, para a vida e sobrevivência dos humanos. Sem Exu os humanos não recebem as orientações do sagrado podendo, assim, perecer no ayê (terra). “Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos vivos e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu” (PRANDI, 2001, p.50).

A encruzilhada é um lugar de intercessão, cruzamento, onde as possibilidades se encontram, onde se materializam os múltiplos caminhos a serem percorridos, tanto no plano material quanto no subjetivo/místico. Aquilo que se transmuta em possibilidade, em multiplicidade, abertura e diálogo. A natureza de Exu é a própria encruzilhada. É na encruzilhada que se instala a possibilidade de um novo caminho, cruzando com tantos outros, materializando a inversão da lógica hierarquizante de etnias, culturas, religiosidade etc. O caráter múltiplo e polifônico de Exu rompe com uma visão eurocêntrica que se expressa através de um discurso unívoco, e de certa forma, nas palavras de Bakhtin (2011), como um discurso monológico. Refiro-me aqui, quanto ao discurso unívoco e monológico, ao discurso epistêmico hegemônico produzido historicamente pelo Norte. Discurso baseado sobretudo no universalismo europeu (KAWAHALA & GÓES, 2017) que nada conta das experiências, visões de mundo e vivências dos povos afro-pindorâmicos.

Exu e a encruzilhada também podem ser pensados como uma forma de transgressão da forma secular colonizadora de contar a história do continente africano, por conseguinte a história do Brasil e dos afro-pindorâmicos, suas culturas e suas religiosidades, por se tratar de figuras que são representações das tensões históricas, das múltiplas discussões, dos acordos, divergências, etc. Apresentam-se também como a representação da história conflituosa dos afro-brasileiros desde a diáspora e a resistência marcada por inúmeros conflitos e formas de resistir e (r)existir. A encruzilhada como palco da contradição oferece-nos uma imagem que versa sobre a desmistificação da passividade do povo negro desde a escravidão até a contemporaneidade. Neste sentido, retomando o pensamento de Beatriz Nascimento (1985), Exu e a encruzilhada podem ser lidos como signos da resistência negra, inerentes à ideia de quilombo elaborada pela autora.

Pensar sobre os atributos de Exu e da encruzilhada, da potência que eles podem representar no contexto educativo, é bastante profícuo uma vez que isso pode nos ajudar também a reelaborar nosso olhar sobre as questões étnico-raciais. Isso porque Exu, o

signo indivisível da multiplicidade, pode ampliar a nossa compreensão de alteridade, a noção do “outro”, que é, em essência, fundamento para a construção do “eu”. É neste reconhecimento do outro, como fundamento para a existência do eu, é que se assenta a possibilidade de criação de um outro olhar para as relações étnico-raciais. Fomenta a construção de uma identidade que é fundamentada na diversidade e na diferença étnica e cultural.

A encruzilhada, portanto, na figura de Exu, é um grito de resistência à lógica da colonialidade, forjada no bojo das violências coloniais, que persistem até hoje em nossa estrutura social (QUIJANO, 1997), o carrego colonial nas palavras de Rufino (2017), ocupando lugares no congresso nacional e avançando sobre a nossa educação, em infames projetos como o “escola sem partido”⁵. A valorização das sabedorias ancestrais, a horizontalização das relações nos espaços educativos e o reconhecimento do “outro” é o que podemos considerar também como princípios para a construção da pedagogia exúlica.

Exu é, nesse contexto, a voz que rompe a narrativa colonial unívoca da nossa história e as formas de se compreender os modos de aprender e ensinar, e, na encruzilhada de saberes, de conhecimentos ancestrais, do cruzamento de visões de mundo distintas, traça as possibilidades para novas formas de se construir a própria educação. Ele é a síntese do processo de resistência dos afro-brasileiros à dominação colonialista, que após os anos da colonização se vale hoje das estruturas políticas ditas “democráticas” e das instituições para manter a dominação que se expressa hoje também nos modos de se fazer ciência/pesquisa.

Dizer isso significa compreender que as estruturas de produção do conhecimento ainda são e estão vetadas aos sujeitos afro-pindorâmicos e que isso implica na invisibilização destes sujeitos desaguando em um verdadeiro epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Epistemicídio, a partir das ideias da autora, como uma agência branca que produz a anulação, a invisibilidade, o sufocamento dos saberes produzidos pelos chamados sujeitos subalternos. É a morte destas epistemologias, que são, por sua

⁵ Escola sem partido é um projeto político-ideológico, que se deseja como legislação pelo projeto de lei (PL) 7.180/14, oriundo de setores conservadores e reacionários da política brasileira. O projeto de lei, de autoria do Deputado Erivelton Santana, versa sobre aquilo que chamam de “doutrinação ideológica”, que, em tese, buscar impedir o/a professor/a tratar de temas considerados “ideológicos” como a questão de gênero, da diversidade sexual, a democracia etc. O projeto, que também ficou conhecido como lei da mordada, ganhou visibilidade com a eleição de inúmeros parlamentares de direita favoráveis à ideia, como o próprio presidente da república. Em nossa leitura, o projeto é mais uma tentativa de silenciamento e violência contra sujeitos e setores progressistas da sociedade que buscaram e lutam pelo debate democrático.

vez, revolucionárias. “E, ao fazê-lo (*silencia-los*), destitui-lhe a razão (*destes povos*), a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.” (CARNEIRO, 2005, p. 97, grifo nosso). Entretanto, assim como Exu, estes sujeitos, nas frestas, nas dobras do tempo, nos espaços que criam, também nas instituições, buscam contar sobre seus saberes, seus modos de vida, sua visão de mundo, colorando inclusive para recontar suas próprias histórias. Exu é então o orixá que representa um projeto contra-hegemônico de educação e *pedagogia*, que opera na contramão da lógica ocidental de polarização da dualidade reducionista cartesiana.

Por isso mesmo é Exu a nossa opção para pensar uma pedagogia contracolonial, decolonial que busque se firmar na humanização, na rebeldia, na contradição, na diversidade, na alteridade e no diálogo. Por isso é ele o eleito para ser o *assentamento* dessa (outra) pedagogia. Assentamento, no sentido de reunir importantes elementos míticos, místicos e empíricos, como a oralidade, a corporeidade, para pensar na pedagogia exúlica. Assentamento, então, aqui é utilizado, metaforicamente, para se compreender a congregação destes diferentes elementos epistêmicos que resulta na construção de algo novo, uma *terceira margem* além das fronteiras que já existem em cada um desses elementos.

Romper a “lógica” não significa impedir o diálogo

*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que só
arremessou hoje (Pierre Verger, 2011)*

Romper a “lógica” (cristã, ocidental) não significa impedir ou romper o diálogo. Ao contrário, significa potencializá-lo. Exu é quem recria e inspira nossos olhares e formas de pensar/ver o mundo, novas formas de compreender e narrar a nossa história, a história do Brasil e da própria educação em sua dimensão humanizadora. Exu, neste contexto, é isso, uma *divindade-ideia-conceito* que rompe com a tradição e as visões a-historicizante (AREDA, 2008) e, por isso, nega dualidades reducionistas e não cabe no binarismo colonial do ocidente. Entretanto, romper com a lógica colonial, que se coloca como verdade universal, não significa impossibilitar o diálogo entre as diferenças e os diferentes. Exu é justamente a unidade que congrega a multiplicidade. Exu é a força da

subversão, potência para a mudança, como se diz nos terreiros “é Exu que faz o erro virar acerto e o acerto virar erro”. Por isso Exu nos inspira a criar uma outra epistemologia, uma outra lógica e uma outra ordem, que venho chamando, a partir de minhas leituras, inspirados nos estudos de Araújo (2015), Souza (2016), Oliveira (2005, 2009), de *exulíca*.

Isso significa dizer que Exu é um movimento de ruptura ao mesmo tempo em que é deslocamento e encontro. Três grandes eixos que me fazem pensar na lógica e ordem *exulíca*. Ruptura porque, com seu caráter disruptivo, Exu é uma das alternativas decoloniais à hegemonia e ao monologismo do pensamento colonial, nos apresentando a multiplicidade de modos de olhar e conceber o mundo. Neste sentido evocamos Exu Yangí, a matéria primordial da existência, aquele que fora despedaçado, segundo um dos odus de Ifá, em muitos pedaços e que de cada pedaço originou-se um novo ser, outra e nova existência. A ruptura como possibilidade de (r)existência. Yangí, também senhor da transformação do tempo, evoca a nossa ancestralidade, cada pedaço (r)existente torna-se vivo e faz da vida possibilidade, incluindo aí, outras possibilidades epistemológicas.

Deslocamento porque nos auxilia na tarefa de pensar fora dos moldes da colonialidade que ainda estrutura o pensamento ocidental e influencia as nossas formas de aprender e ensinar; e encontro, porque é a partir da *ancestralidade*, da *circularidade* presente em Exu que podemos avançar com a re-descoberta do mundo, com e pela memória, revivendo aquilo que estava de fora, na margem do pensamento ocidental pela colonialidade. Desse modo, a *lógica exulíca* (SOUZA, 2016) como algo fundado no princípio da continuidade, humano e sagrado juntos, o cotidiano está integrado ao sagrado. Essa ideia também congrega a ideia da *circularidade* em Exu, o que nos permite compreender também o princípio da continuidade, algo que não se esgota na resposta pronta. No processo de ruptura-deslocamento-encontro, a ancestralidade, tomada desde o pensamento afro-brasileiro, é um princípio fundamental, tendo em vista que ela não se limita aos laços consanguíneos, tampouco familiares; ao contrário, ela arregimenta um modo de vida, sistematiza as relações e, na diáspora, se materializa nas comunidades de terreiro e também se estende aos demais grupos raciais que assumam os valores africanos (OLIVEIRA, 2009).

Além disso, a ancestralidade

protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios

da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros (OLIVEIRA, 2009, p.3-4).

A ancestralidade passa a ser um modo de inserção no tecido social, também pela linguagem, permitindo o acesso a diferentes modos de conceber e olhar para o mundo, para si e para o outro. Ela, então, se configura como epistemologia capaz de gerar estruturas sociais que podem confrontar o modo único de conceber e organizar a vida, bem como a produção do mundo contemporâneo (OLIVEIRA, 2009). Assim, pensar em uma *epistemologia e pedagogia exulíca* para educar é buscar nas raízes do pensamento afro-brasileiro, nas marcas dos africanos e africanas em nós, traduzidos, sobretudo, nas religiões afro-brasileiras e seus princípios, na ancestralidade, uma outra forma de olhar para o mundo, para o conhecimento e para a educação, propriamente dita. A lógica exulíca, então, se apresenta como um aporte teórico-conceitual para pensarmos as possibilidades de criação de rotas para o enfrentamento da lógica ocidental branca cristã, da criação do pensamento, da produção do conhecimento, dos modos de conhecer, educar.

Obviamente não tenho uma leitura romântica ou ingênua sobre esta questão, quando tratamos de propor um outro olhar pedagógico, outro modo de educar. Quando lanço mão dessas reflexões não suponho, de modo algum, a substituição de um modo dominante por outro, por assim dizer. Ou seja, assim como bem coloca Rufino Junior (2017), não estamos sugerindo que se substitua uma concepção cristã, ocidental, por uma nagô. O que proponho aqui é pensar nas dobras do tempo, nos meandros do tecido social político e institucional que vivemos, outras possibilidades que possam contribuir com a emancipação de nossos/as estudantes, que contemplem a diversidade étnica e cultural do nosso povo e que respeitem as múltiplas identidades, como as dos sujeitos afro-pindorâmicos. Destaco ainda que um pensamento exulíco não se limita à questão da academia e/ou da epistemologia, antes, porém, oferece-nos uma outra referência de pensamento para, inclusive, refletir sobre as nossas relações cotidianas, de poder, de conhecimento, de trabalho. Tal concepção oferece-nos um caminho para nos descolonizarmos. Cabe, então, destacar que esse movimento de aliar um olhar da academia à visão exulíca é o que venho pensando, acompanhado de muitos outros pensadores e pensadoras, como parte dos processos de descolonização. É ruptura e

anúncio, movimento contínuo no qual as fronteiras de cada um desses olhares não encerram o alcance de uma ou outra ideia.

Exu é o princípio dinamizador do universo, aquele que tudo organiza, faz circular a vida. Em iorubá, de acordo com Sodré (2008), *Esù* significa “esfera”, que simboliza a criação, o princípio que gera tudo. Significa também renascimento, criação pela novidade, circularidade. Desse modo, é possível tomá-lo como aquele que inspira novos olhares para concepções de ciência, de conhecimento, de valores, de educação e de narrativas da História há muito sedimentadas em nós, por meio de um ideário colonial secular, sobretudo no campo da educação.

Trata-se, portanto, de uma revolução cotidiana, nos mais diversos âmbitos da experiência social, e pessoal, bem como nos cursos de formação de educadores e educadoras, nas salas de aula, nos espaços de gestão e formulação de políticas públicas e nos demais espaços educativos como os terreiros. Nesse sentido, Nilma Lino Gomes ao se referir ao movimento de descolonização, em relação ao currículo, aponta que este movimento exige “mudanças de representação e de práticas. Exige questionamento dos lugares de poder. Indaga a relação entre direitos e privilégios arraigada em nossa cultura política e educacional, em nossas escolas e na própria universidade” (GOMES, 2012, p.100). Este desafio se coloca frequentemente para aqueles/as que ousam repensar a ordem hegemônica, construída pelo ideário colonial capitalista desde a sua invenção moderna como um padrão de poder mundial, conforme nos conta Quijano (1998; 2005), e instalada em nossa sociedade, pois isso significa, em instância maior, repensar a própria sociedade e a reconstrução do nosso povo, historicamente expropriado. Como padrão de poder, a lógica capitalista hierarquiza os humanos, pela ideia de raça, e assim os torna “aptos” à exploração, sendo o padrão branco, europeu, cristão. Por outro lado, acredito que este movimento não é possível sem enfrentamento, nem se concretizará sem resistência daqueles grupos resguardados em suas mil formas de privilégio. Por isso, enfrentar as resistências a essa transformação ética-política-social que buscamos, processualmente, na história do nosso povo, é reconstruir a própria educação, as formas de ensinar e aprender. É dar sentido às nossas existências ainda marcadas pela colonização.

Retomando a discussão sobre a figura de Exu, é preciso ainda destacar que ele, como bem coloca Renato Ortiz (1999), se mantém como o último orixá negro, portanto, como resistência e possibilidade de (r)existência. E é este o aspecto que mais me interessa em Exu, pois ele é a possibilidade da resistência concreta, é a força-motriz do

universo e da dinâmica da vida, a vitória da vida sobre a morte, a vitória da esperança sobre a violência. Exu é aquele que não se submeteu e nem sucumbiu à colonização, que foi, também, simbólica, atuando, inclusive, na estética das divindades. Exu resistiu ao processo de embranquecimento dos orixás. Muitos ganharam feições e perfis brancos europeizados como foi o caso de Iemanjá, que na construção de uma imagem “brasileira” perdeu suas características africanas, assimilando-se a mulheres brancas. Exu se manteve, portanto, como aquilo que já considerei, chamando-o de “*quilombo moderno*”, pensando também nos sentidos trazidos por Beatriz Nascimento (1985), aquele que guarda o elo com a ancestralidade africana, que traz à memória as origens do povo de santo, e, ao mesmo tempo, do próprio povo brasileiro. Ele amplia nossas possibilidades de conhecer, pensar, criar. É a própria renomeação do mundo, (r)existência.

Neste sentido, Exu, em sua natureza comunicadora, é que dá *corporeidade* a estas palavras-motrizes, de sentidos múltiplos que se re-criam por meio do diálogo responsivo e que podem gerar muitos outros sentidos para a compreensão deste texto. Corporeidade, também outro princípio que orienta a pedagogia exúlica, que preza pelo movimento, pela expressão do corpo, pela dança ancestral do povo de santo que no rito revive o mito, resiste e recria suas existências.

Exu é a palavra encarnada, no corpo inteiro, transmuta-se em dialogismo e aparece como símbolo (e signo) do rompimento com o “monologismo” ocidental branco, portanto, rompe com o silenciamento do outro, amplia as possibilidades de diálogo com o diferente. Ele encarna a polifonia bakhtiniana (BAKHTIN, 2008) como outras formas de produção do conhecimento, de “outras vozes” na construção das narrativas históricas e culturais e na construção de subjetividades e sujeitos. “Exu lida de perto com os polos opostos da existência e tem a prerrogativa de subverter a ordem das coisas” (SERAFIM & GONZAGA, 2014, p.12). E isso tudo tem que ver com uma perspectiva descolonial, pois, como dito por Kawahala (2014), Exu é a possibilidade de ruptura com as epistemologias eurocêntricas, é uma possibilidade epistêmica decolonial possível, tanto pelo seu caráter disruptivo quanto por sua potência de criação.

Exu, o pedagogo

Ao falarmos de uma pedagogia que se coloca como resistência é preciso, antes, considerarmos o cenário histórico-cultural em que ela se localiza(rá). Nesse sentido, é preciso ter em mente o regime de colonialidade ao qual (ainda) estamos submetidos, conforme aponta Quijano (1998). Lugones (2008) ainda discorre sobre a violência da modernidade colonial quando nos conta sobre o alicerce deste sistema. Segundo a autora, a modernidade colonial teve como alicerce a dicotomia entre humanos e não-humanos, e, nessa perspectiva, as mulheres, os indígenas e os negros não eram/são considerados como humanos. Isso, vale destacar, é um argumento que sustenta até hoje a manutenção das relações de desigualdade e exploração no contexto da colonialidade, do capitalismo moderno.

É preciso dizer isso para que possamos compreender que a emergência de novas resistências, inclusive no campo da educação, é uma contrapalavra à lógica da colonialidade, fruto de um processo histórico colonial, encabeçado pelos países do Norte. Nesse sentido, a nossa resistência, vale reafirmar, é desde o *Sul do mundo* (SANTOS & MENESES, 2010, p.12-13), na perspectiva das epistemologias do sul, buscando falar do nosso lugar, dos povos afro-pindorâmicos (SANTOS, 2015).

O racismo opera, no contexto da colonialidade, como uma forma estrutural e estruturante na manutenção da visão colonial. Isso significa dizer que o racismo contamina todas as esferas da experiência social produzindo os mais diversos efeitos negativos em nossa sociedade, como bem discutido por Lélia Gonzalez(1983). A autora nos conta que o racismo em sua articulação com o sexismo gera efeitos violentos sobre os corpos negros e determina inclusive os lugares que as mulheres negras ocupam (ou podem ocupar) na estrutura social racista. É possível, portanto, constatar que o racismo se ocupa de diversas formas nosso imaginário social e muitas vezes se apresenta de modo sutil e velado. Frequentemente toma formas concretas de violência, por exemplo, o racismo religioso.

Isso faz parte da herança colonial que dilacerou as subjetividades e corpos negros e dos povos originários do Brasil, e cometeu um verdadeiro epistemicídio, nos termos que já anunciamos aqui com Carneiro (2005), em relação aos modos de ver e conceber o mundo dos povos afro-pindorâmicos, e que orientou também os nossos modos de educar. Felipe Cruz (2016), sobre este tema, nos conta os efeitos da colonização sobre a intelectualidade indígena. Para ele ainda há muitas ideias e concepções discriminatórias sobre estes povos e seus modos de pensar e conceber o mundo. Muitas delas ditas já superadas, mas que frequentemente reaparecem no

discurso acadêmico, mesmo que sob uma nova roupagem. Outra questão é sobre a legitimidade de falar “sobre” os indígenas. Ele aponta que há “pesos” diferentes para o conhecimento produzido por indígenas e não-indígenas. A concepção do autor dialoga ainda com a questão do epistemídio, proposto por Carneiro (2005), nos fazendo perceber que ele se estende aos povos originários.

Fomos historicamente educados na polarização, na construção de oposições, típicas do pensamento ocidental. Rufino Junior (2015) ainda destaca que a política colonial nos educou sob as “luzes” dos discursos que mantêm, conservam e naturalizam o racismo. Para o autor, é neste cenário que podemos verificar que se pode educar para os mais diversos fins, inclusive para a manutenção desta história. A educação não está descolada do contexto histórico e social, por isso nossa educação, nossos modos de educar, ainda se encontram marcados pela ideologia colonial. Entretanto, como toda prática social, a educação é política, recheada de tensões, disputas e acirramentos nos quais despontam também acordos e negociações. Isso significa dizer que não há um consenso sobre esses “modos coloniais” de educar e que há resistência a estes modos por parte de diversos atores sociais presentes no processo educativo, desde a elaboração e gestão de políticas públicas até a escola, como é o caso também dos terreiros. É resistência, é Exu.

Nesse sentido, como bem coloca Arroyo (2012), estes sujeitos – que estiveram historicamente fora dos espaços hegemônicos de produção do conhecimento (já que criaram e mantiveram seus próprios espaços) e passam recentemente a ocupá-los, no sentido de políticas públicas de acesso a universidades, etc. – rejeitam e negam as narrativas históricas depreciativas de suas culturas, fé, religiosidade e passam a requerer o direito de recontar suas histórias, trajetórias, passam a disputar as narrativas sociais e o protagonismo das mesmas, como bem aponta Cruz (2016).

Estes sujeitos reafirmam seus anseios, passam a exigir epistêmica e politicamente mudanças na estrutura social e assim continuam a construir um processo de resistência e de transformação. Esses processos implicam na necessidade de reconstrução de um projeto educativo que seja contra-hegemônico e antirracista e, com isso, experimentam as tensões permanentes desse jogo político-ideológico. Obviamente, este processo não está livre das resistências, dos contra-ataques e das investidas do conservadorismo, da radicalidade de concepções tipicamente coloniais, sobretudo em um ambiente político dominado pelo pensamento neoliberal e neofascista, como temos vivenciado no Brasil (GOMES, 2018).

Em resposta a isso tudo, educar deve ser um ato de rebeldia, resistência e transformação (FREIRE, 2005; Bell HOOKS, 1997), um ato de “ocupação” dos territórios e latifúndios intelectuais e dos espaços políticos. Por isso, é urgente repensarmos as formas com que temos construídos nossos modos de aprender e ensinar. Rufino Junior ainda afirma que

o racismo/colonialismo esteve estrategicamente presente nos modos de educação praticados pelas instituições dominantes e - de certa maneira - permanece nos dias de hoje, seja nas formas concretas ou simbólicas de violência inferidas aos grupos historicamente subalternizados. A evidência que ressalto nessa reflexão é a do colonialismo epistemológico e o fortalecimento de práticas pedagógicas que contribuíram para o fortalecimento do ideário colonial (RUFINO JUNIOR, 2015, p.7).

Ao longo do tempo, observamos os cânones da pedagogia colonial ocidental, como as ideias sobre infância e criança do iluminismo, sendo inculcados em nossos currículos de modo natural, quase que sem reação contrária. A isso podemos chamar de uma colonização epistemológica, como nos conta Quijano (1997), no qual permanece o domínio do pensamento ocidental colonizador sobre outras formas de se compreender os sujeitos e os fenômenos educativos, por exemplo, sobre os saberes ancestrais do povo africano e afro-brasileiro.

Estas concepções dominantes são colocadas como verdades absolutas, se legitimam como saberes universais. Rufino Junior (2015) defende ainda que a eficácia desse domínio é tão efetiva que esses conhecimentos – que são somente parte da diversidade de conhecimentos presentes no mundo – são defendidos e outorgados nas instituições educativas como conhecimentos universais (RUFINO JUNIOR, 2015, p.7). A exemplo disto, ainda de acordo com o autor, podemos citar a presença histórica inegável da Igreja como instituição formadora na educação brasileira, desde a fundação da colônia, o que forjou condutas tidas como “ideais” até hoje, o que sufocou e violentou expressões de crença e da intelectualidade africana e afro-brasileira, marcas que evidenciam o serviço prestado pela Igreja à herança colonial.

Diante disso, Exu representa ainda a libertação dos corpos e dos movimentos espontâneos, do ritmo e o florescimento de uma epistemologia (e pedagogia) decolonial, plural, multicolor e antirracista. Ao associarmos Exu com a possibilidade de re-criar uma outra pedagogia, que resiste às amarras coloniais, repensamos também os sentidos políticos, práticos, ideológicos ou pragmáticos dados para a profissão da pedagoga e do pedagogo. Por isso, reivindico neste texto uma re-apropriação dos sentidos dado ao

exercício docente do/da pedagogo/a. Exu é o signo dessa re-apropriação. Com isso, quero dizer que Exu, como pedagogo, concentra em si essencialmente a ideia de educador, no sentido empregado por Paulo Freire (2011), como um valor. Educador no sentido da compreensão crítica do processo de formação. Faço a opção em chamar Exu de pedagogo, embora ele não requeira títulos, porque, ainda pensando em Paulo Freire, é preciso reconhecer e valorizar nossas professoras/es como sujeitos de suas próprias histórias e requerer o respeito historicamente negado a estas/es profissionais.

Assim, trazer Exu como pedagogo, neste texto, implica compreendê-lo como educador, cuja prática está calcada no respeito, na ética e, sobretudo, no diálogo. Exu é o movimento e a criação, condições indispensáveis a uma pedagogia que busque pela formação integral dos educandos, que veja potência na contradição e que não veja na oposição uma polarização simplista. Além disso, pensar na figura de Exu como pedagogo é propor, sob o signo dessa divindade, o reconhecimento e a legitimidade dos saberes construídos pelos povos tidos como subalternos pela colonização, uma forma de justiça cognitiva, nos termos de Santos (2010).

Exu nas escolas: por uma pedagogia decolonial

Muito já se falou, escreveu sobre Exu, sobre seus aspectos míticos e místicos, estudos descritivos nas ciências sociais, na antropologia, nas ciências da religião. Entretanto, o que desejo sintetizar aqui é um olhar para esta divindade a partir de outro prisma, a sua potência pedagógica. Para Araújo (2015), Exu é quem preside a educação nos terreiros, e por extensão, preside todos os processos educativos conforme já disse neste texto e em outros (REIS NETO, 2019). No mesmo texto, Araújo (2015) ainda assevera que ele é também o senhor dos processos educativos formais, inclusive a escola. Exu está na escola. É preciso aprender com ele. Assim, partindo de outros horizontes epistemológicos, da sabedoria ancestral do povo de santo, da aproximação com as práticas educativas nos *ilês* (BOTELHO 2005; ARAÚJO, 2015; CAPUTO & PASSOS, 2007; SOUZA, 2016), buscamos neste texto pensar no que podemos apreender com essas experiências para então repensarmos a própria educação, inclusive a formal.

Rapidamente, gostaria de pontuar duas experiências interessantes a serem pensadas, no contexto da discussão deste texto. A primeira é aprendizagens das

narrativas míticas dos orixás como formas de construção dos sujeitos, de suas cidadanias, de seus modos de vida, na figura de Mãe Beata de Yemonjá, estudada por Silva (2008) e Caputo e Passos (2007). Pela oralidade se constrói um processo efetivo de educação, de formação cidadã. Outra experiência é a que nos apresenta Júlia Onijásé e Susan Kalik no curta “*Do que aprendi com as minhas mais velhas*”, já mencionado aqui, na qual, pela fala das Yalorixás e adeptos, sobretudo crianças, podemos identificar processos educativos, como a convivência com a natureza e com a comunidade, que podem nos ajudar a construir uma pedagogia contracolonial como a que temos discutido até aqui.

Para isso, para superação destes modelos coloniais, precisamos reconhecer urgentemente que vivemos em uma lógica de exclusão, racista e violenta. Diariamente temos assistido ao massacre de negros e negras, meninos e meninas que perdem suas vidas pela violência, pelo racismo diante da omissão do Estado, como nos contou Abdias do Nascimento em 1978 no “*Genocídio do negro brasileiro*” e, atualmente, Maíra Brito (2017), quando nos conta sobre as histórias de mães que perderam seus filhos assassinados. Assim, é preciso nos questionarmos sobre a possibilidade de construir uma educação, nos termos que emprega Nilma Lino Gomes (2012), antirracista e descolonizadora.

A Lei 10639/03 é efetivamente a possibilidade mais concreta que temos de realizar isso, por meio dos dispositivos legais como o parecer do CNE 03/2004, as DCN para a educação étnico-racial e o Plano Nacional de Implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais. São aportes que nos permitem repensar o estado em que nos encontramos e as possibilidades de resistência ao mesmo. Gomes (2012) ainda nos conta que esse processo é um dos modos de descolonizar os currículos, não apenas em uma dimensão pragmática, legal, mas também de modo prático na construção do cotidiano escolar.

Não proponho ingenuamente a substituição de um modelo “dominante” por outro, um etnocentrismo por outro, ao contrário, aposto em uma educação que seja plural capaz de se perceber democrática, multicultural, multiétnica e formar cidadãos e cidadãs nessa perspectiva. E Exu é isso, o princípio da multiplicidade congregado na unidade. Ele é o traçado de uma possibilidade de educação, de formação docente, de pedagogia para além da colonialidade e das linhas abissais (SANTOS, 2010).

Obviamente, uma educação construída na perspectiva exúlica, descolonial, tem a ver com as experiências desenvolvidas nos *ilês*, nas comunidades tradicionais, dialoga

com elas, mas não é a sua pura reprodução, sobretudo porque Exu é a potência (re)criadora de sentidos, de caminhos. Desse modo, podemos pensar que é na encruzilhada, no desassossego que essas construções vão sendo elaboradas. Certamente essas experiências dependem de condições materiais, concretas, investimentos de recursos e tempos, mas não podemos deixar que estas limitações nos impeçam de pensar as rupturas tão necessárias à educação. Sobretudo porque pensar outras formas de se ensinar e aprender, narrar as próprias vivências e histórias, são formas concretas de resistências, possibilidades de (r)existir.

Pensar em Exu nas escolas significa criar redes de diálogos e partilha de sabedorias e conhecimentos, traçando verdadeiros *cruzos*, nas palavras de Rufino Junior (2017), entre as experiências educativas dos terreiros e a educação formal. Isso implica, certamente, inventar estratégias de resistência, desenvolver parcerias e olhares coletivos, levando, inclusive para as práticas pedagógicas, os valores e princípios afro-brasileiros, como a coletividade e partilha, experimentados nas comunidades-terreiros. A exemplo disto, destacamos os modos de educar as crianças onde toda a *egbé* (comunidade) é responsável pela educação de uma criança, não sendo esta atribuída apenas aos progenitores. Esta é uma experiência que pode nos inspirar na construção de uma escola solidária, coletiva e democrática. Com isso, com a participação destes modos de vida construindo a escola, como aponta Araújo (2015) e Nascimento (2016), não se trata de propor ensino religioso, mas sim de ter os valores afro-brasileiros culturais e religiosos respeitados e reconhecidos neste espaço. Trata-se, portanto, de um processo de inclusão. Exu nas escolas é então um processo de resistência, um meio de acolher, respeitar e valorizar os diferentes sujeitos que ali estão e suas culturas, valores e princípios.

Considerações finais

Falar de Exu é sempre uma alegria. Porém, não posso, enquanto educador, me furtar das tensões que giram em torno dessa divindade, sobretudo quando falamos dos processos de/na educação. É preciso pontuar que Exu é resistência porque há uma perseguição à sua figura, já que ele representa mais do que uma divindade; ele é a síntese do modo de vida e da cosmovisão afro-brasileira. Isso chega na escola. Exu é vetado na escola, sua entrada proibida (ARAÚJO, 2015; CAPUTO, 2012), entretanto, mesmo vetado, barrado, Exu está lá. Ele entra pelas frestas, pelos meandros, se infiltra

pela boca no corpo dos meninos e meninas que teimam em não obedecer à lógica do assujeitamento, da hierarquização. Exu está lá nas práticas cooperativas insurgentes, disruptivas, de resistência. Está nas ações dos professores e professoras que buscam ampliar o processo de formação para além da instrução por meio do corpo, da fala, da arte. Por isso Exu é a resistência e a possibilidade de recriar as existências neste espaço e na própria sociedade.

Assim, quando proponho pensar uma outra possibilidade de educação, uma *pedagogia exúlica*, estou mirando também no enfrentamento do imaginário colonial que se perpetua em nossas escolas. Estou mirando no combate do racismo que estrutura historicamente a nossa sociedade, do racismo religioso, no sentido que aponta Oliveira (2017), reafirmando e desvelando o caráter racista da discriminação às tradições afro-ameríndias para além da questão da intolerância, que muitas vezes, vela o real sentido de uma prática discriminatória.

Entretanto, quando falamos de Exu nas escolas, reafirmo, não estamos propondo que haja a utilização de seus símbolos e/ou representações nas salas de aula, mas sim que haja uma presença simbólica que pode se dar por meio do reconhecimento e valorização daquilo que esta divindade representa para os afro-brasileiros, em seus modos de vida e seus princípios civilizatórios (ARAÚJO, 2015). Isso significa, efetivamente, resistir e ao mesmo tempo (r)existir, recriar este espaço excludente e racista. Práticas pedagógicas que levem em conta o movimento, a oralidade, a corporeidade dos educandos, que valorizem sua origem étnica e cultural, seus modos de vida e cosmovisão, que se façam emancipatórias são potências da pedagogia exúlica.

Por fim, buscando fazer um exercício de síntese, o que trouxe neste texto foram as possibilidades de pensar uma pedagogia que dialoga com as potências do orixá Exu, em diálogo com as práticas educativas dos *ilês*, com os modos de vida dos sujeitos da diáspora negra, com os princípios e valores civilizatórios dos afro-brasileiros. Sobre estes últimos destacamos a ancestralidade, a oralidade, o senso de coletividade, a corporeidade e, por fim, a circularidade. Valores que são bases para pensarmos uma pedagogia que busque romper com o racismo, com a narrativa unívoca colonial e que se inscreva no tempo histórico como resistência, possibilidade de recriar nossas práticas educativas.

Referências Bibliográficas

AREDA, Felipe. “Exu e a reescrita do mundo”. *Revista África e Africanidades*- Ano I, n. 1, v. 1, maio de 2008.

ARROYO, Miguel. *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. (Tradução de Paulo Bezerra). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. 6º Ed. (Tradução de Paulo Bezerra). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BOTELHO, Denise Maria. “Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba”. 2005. 126f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. “Entre o terreiro e a escola: Lei 10639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico”. 2015. 242 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 2015.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

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

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

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

GOMES, Nilma Lino. “Por uma indignação antirracista e diaspórica: negritude e afro-brasilidade em tempos de incertezas”. *Revista ABPN*, v.10, .26, out. 2018.

GOMES, Nilma Lino. “Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos”. *Currículo sem Fronteiras*, v.12, n.1, Jan/Abr 2012.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, n. 2, 1983.

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. *Teaching to transgress. Education as the practice of freedom*. Nova York/Londres: Routledge, 1994.

KAWAHALA, Edelu. “*Na encruzilhada tem muitos caminhos - teoria descolonial e epistemologia de Exu na canção de Martinho da Vila*”. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. 209 p.

KAWAHALA, Edelu; GOÉS, Luciano. “Abdias do Nascimento, um Exu libertador: das teorias deste pensador negro a uma epistemologia de Exu, subsídios para uma psicologia afro-brasileira”. *Rizoma*, v. 1, n.1, jan. 2017.

KING, Sàlámi Síkírù.; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2º ed., 2015.

LEITE, Vanderlei Furtado. “*Candomblé e educação: dos ilês às escolas oficiais de ensino*”. 2006. 162 p. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Educação, Comunicação e Administração) – Universidade São Marcos, São Paulo, 2006.

LUGONES, Maria. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, n.9, julio-diciembre, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do Negro no Brasil: Um Processo de Racismo Mascarado*. Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”. *Afrodíaspóra*, nos. 6-7, abr-dez. 1985.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, v. 13, ago. 2016.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. “*Religiões Afro-brasileiras e o racismo: contribuições para a categorização do racismo religioso*”. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo D. “*Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*”. 2005. 353f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo D. “Epistemologia da Ancestralidade”. *Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins*, v. 1, 2009.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PASSOS, Mailsa Carla; CAPUTO, Stela Guedes. “Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá”. *Currículo sem Fronteiras*, v. 7, n.2, jul-dez. 2007.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira; BARBOSA, Iago de Paula. *Contos de uma África mítica: a educação pela oralidade nas religiões de matriz afro-brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”. *Anuário Mariateguiano*, v. 9, n. 9, 1997.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Ecuador Debate*, n. 44, Quito (Ecuador), agosto de 1998.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

REIS NETO, João Augusto dos. “*Exu e a descolonização da docência: religiosidade afro-brasileira, cinema e a formação de professores(as)*”. 2019. 254 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de São João Del Rei, São João Del Rei. 2019.

RUFINO JUNIOR, Luis Rodrigues. “Exu e a pedagogia das encruzilhadas: Sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo”. In: *VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação*, 2015, Rio de Janeiro. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação, 2015.

RUFINO JUNIOR, Luis R. “*Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*”. 2017. 233f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”. In: SANTOS; MENESES (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo. Cortez, 2010, p. 23-73.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. 2 ed. - São Paulo: Cortez, 2010.

SERAFIM, Vanda F.; GONZAGA, Giovane M. “Exu e as Ciências Humanas no Brasil do século XX”. *Caicó*, v. 15, n. 34, jan./jun. 2014.

SILVA, Gloria Cecília de Souza e. *Os “Fios de Contos” de Mãe Beata de Yemonjá: Mitologia Afro-brasileira e Educação*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da UERJ. Rio de Janeiro: FE/UERJ, 2008.

SODRÉ, Euriclesio B. “*Uma poética de Exu em Mário Cravo Neto*”. 2006. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais) - Escola de Belas Artes da UFBA.

SOUZA, Ellen de Lima. “*Experiências de infâncias com produções de culturas no Ilê Axé Omo OxéIbá Latam*”. 2016. 179f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

VERGER, Pierre; CARYBÉ, Hector J. *Lendas Africanas dos Orixás*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2011.

Recebido em: 04/10/2019

Aceito em: 23/10/2019

E A JUREMA SE ABRIU TODA EM FLOR: PRÁTICAS E DISCURSOS PARA EFETIVAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NA JUREMA DO ILÈ ASÉ ORISALÁ TALABÍ

Ciani Sueli das Neves¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.27477

Resumo

A história da sociedade brasileira se confunde com a história das religiões de matriz afro-indígena, uma vez que esta está intrinsecamente ligada ao sequestro dos povos africanos que para cá foram trazidos quando do tráfico negreiro e também da expropriação e massacre desferidos contra os povos indígenas. Nesse âmbito, se constituiu uma relação diaspórica pautada na violência racial, a qual se deparou até os dias atuais com as estratégias de resistência do povo de terreiro como forma de dar continuidade à sua existência nestas terras. Assim, a Jurema surge como religião e passa a intervir na forma de compreensão do mundo dos sujeitos de modo a contribuir com a transcendência de uma forma reducionista de ver o mundo, passando para a compreensão de um fazer baseado nos princípios e valores que viabilizem um mundo pautado nos ideais éticos, epistemológicos e políticos provenientes dos princípios civilizatórios dos povos que a constituem e vivenciam como experiência religiosa e civilizatória.

Palavras-Chave: Jurema. Racismo. Direitos Humanos.

Y EL JUREMA ABRE TODO EM FLOR: PRÁTICAS Y DISCURSOS PARA DERECHOS HUMANOS EFECTIVOS EM EL JUREMA DE ILÈ ASÈ ORISÀLÀ TALABÍ

Resumen

La historia de la Sociedad brasileira se confunde con la historia de las religions de la matriz afro-indígena, ya que está intrinsecamente vinculada al secuestro de los pueblos africanus que fueron traídos aquí durante el comercio de esclavos y también a la expropiación y la massacre contra los pueblos indígenas. En este context, se constituyó una relación diaspórica basada en la violencia racial, que hasta el dia de hoy ha enfrentado las etrategias de Resistencia del pueblo terreiro como uma forma de

¹ FOCCA/UNICAP

continuar su existencia en estas tierras. Por lo tanto, Jurema emerge como una religion y comienza a intervenir en la forma de entender el mundo de los sujetos para cocontribuir a la trascendencia de una forma reduccionista de ver el mundo, moviéndose a la comprensión de una acción basada en los principios y valores que permiten un mundo basado en los ideales éticos, epistemológicos y políticos que surgen de los principios civilizadores de los pueblos que constituyen y viven como una experiencia religiosa y civilizadora.

Palabras Clave: Jurema. Racismo. Derechos Humanos.

1. Introdução

A religião é um elemento presente na formação das sociedades ao longo do tempo. Disputas políticas e econômicas dão-se respaldadas em argumentos religiosos de diversas denominações, uma vez que as religiões contribuem para a formação do imaginário social e da formação identitária dos sujeitos. Nesse sentido, a religião pode ser um elemento de legitimação do poder hegemônico, que vise subordinar sujeitos, mas pode figurar como um pressuposto de empoderamento à medida que viabiliza reflexões e fortalecimentos subjetivos com o propósito de favorecer a emancipação dos sujeitos.

A religião, portanto, pode assumir o papel de fomentadora de direitos humanos à medida que contribua para a desconstrução de padrões de subalternidades naturalizadas e impostas aos indivíduos. É sob tal aspecto que este trabalho se propõe a discutir o papel da Jurema como religião e sua contribuição para a promoção dos direitos humanos.

A Jurema é uma religião de matriz afro-indígena, com forte influência no Nordeste do Brasil. Utiliza em sua ritualística elementos mágicos, adota a oralidade como forma de transmissão dos saberes e respeita a autonomia de cada casa na realização de seus cultos. O universo da Jurema é bastante diversificado e conta com a colaboração de entidades variadas, desde Exus e Pombagiras a Malunguinho e Pretos-Velhos, além dos Caboclos. O que permite uma riqueza de elementos bastante significativos que contribuem para um melhor entendimento da diversidade religiosa.

Sob uma perspectiva de fortalecimento dos sujeitos, a Jurema atua de forma a contribuir com o fortalecimento dos sujeitos que procuram por seus socorros, e contribui para a reformulação de um novo modo de compreender o mundo, de modo

que incide diretamente sobre a maneira de apreender o universo religioso como um espaço de promoção de direitos humanos a partir do entendimento e da atuação de seus adeptos. As reflexões ora propostas serão ilustradas pela Jurema do Ilê Asé Orisalá Talabí, terreiro de religião de matriz africana e afro-indígena que tem uma contribuição bastante significativa no tocante à participação política e educação de seus adeptos e da comunidade de seu entorno com o objetivo de favorecer o fortalecimento das lutas pela implementação dos direitos humanos.

2. As Religiões de Matriz Afro-Indígena na formação da sociedade brasileira

A história da sociedade brasileira se confunde com a história das religiões de matriz afro-indígena, uma vez que esta está intrinsecamente ligada ao sequestro dos povos africanos que para cá foram trazidos quando do tráfico negreiro e também da expropriação e massacre desferidos contra os povos indígenas. Nesse âmbito, se constituiu uma relação diaspórica pautada na violência racial, a qual se deparou até os dias atuais com as estratégias de resistência do povo de terreiro como forma de dar continuidade à sua existência nestas terras.

Na disputa por poder, o Estado brasileiro sempre deixou claro quais contornos definem o seu projeto político de dominação e, para tal, desenvolveu, ao longo dos anos, os mecanismos de controle de poder de forma a permanecer exercendo o domínio sobre os sujeitos subalternizados e assim definindo “quem pode viver e quem deve ser deixado morrer”. É nesse âmbito que se pode identificar o cerne de muitas violências praticadas contra o povo de terreiro ao longo do tempo no País. Se, durante a vigência do Código Criminal e do Código de Processo Criminal haviam os crimes relacionados com as práticas referentes às religiões de matriz afro-indígena, à medida que a sociedade vai avançando em conquistas e ampliação de direitos, tal influência deixa nítido o passivo imaginário que se traça ainda nos dias atuais com relação a tais segmentos.

Historicamente o Brasil utilizou-se de mecanismos estatais, ora para criminalizar, ora para perseguir e justificar violências praticadas contra o povo de terreiro sob a alegação de estar defendendo a ordem e os interesses da sociedade de forma mais ampla. Nesse sentido, não há que se falar em liberdade religiosa e laicidade,

uma vez que a escolha política do Estado brasileiro se dá ao longo do tempo pela hierarquização de religiões, uma vez que “malgrado a primeira Constituição Republicana assegurasse a liberdade religiosa, perdurou a perseguição sistemática às religiões de matriz africana, próprias a negros e pobres” (BRITO, 2016, p. 39), acrescente-se, ainda, as religiões de matriz indígena sob ataques sucessivos, fosse pela perseguição propriamente dita, fosse pela catequização desencadeada até os dias atuais por segmentos de religiões hegemônicas².

Assim, apesar de passados os anos, e sob vigência de uma Constituição tida como democrática, os terreiros de religião de matriz afro-indígena permanecem sob o desafio de lidar cotidianamente com o racismo vigente na sociedade brasileira e, com isso, vêm-se obrigados a buscar mecanismos de autodefesa e apropriação dos mecanismos desencadeados pelo Estado como uma das estratégias de enfrentar o genocídio negro e indígena que atinge de maneira incisiva as formas tradicionais desses sujeitos de se relacionar com o sagrado, uma vez que esta tem sido a realidade da grande maioria dos terreiros no território brasileiro, seja na disputa travada pela manutenção do território ou por outros tipos de confronto, pois de acordo com Brito:

Um dos grandes desafios para os Terreiros urbanos, autênticos ‘quilombos’, é a crescente perda do seu território, devido às desapropriações pelo poder público, invasões e ocupações irregulares, à especulação imobiliária, ao estelionato na venda de glebas, com imenso prejuízo à mata, ou roça, e às fontes, essenciais ao culto e às obrigações (BRITO, 2016, p. 256).

Entretanto, a luta travada em defesa da territorialidade é um dos desafios que vem se associar a outros que se inter-relacionam, a exemplo das alegações de supostos maus tratos e agressões praticadas ao meio ambiente pelos adeptos das religiões de matriz afro-indígena. Numa nítida demonstração de ignorância acerca dessas religiões, adversários, seja por professarem credos diferentes, em sua maioria neopentecostais, seja por atuarem sob a alegação de defensores do meio ambiente, com ênfase para os protetores dos animais, escolhem tais religiões como alvo de acusações, perseguições e demonizações que colocam em risco a continuidade de suas práticas e a integridade dos espaços sagrados e de seus praticantes. Nessa perspectiva, tem sido comum o

² Nos tempos de Colônia e Império, os povos indígenas eram submetidos a catequizações advindas de congregações pertencentes à Igreja Católica. Nos dias atuais, o cenário de catequização passou a ser conduzido, majoritariamente, por igrejas protestantes, em sua maioria, de denominações neopentecostais.

ajuizamento de denúncias em que sacerdotes e sacerdotisas de religiões de matriz afro-indígena figuram como réus sob a alegação, majoritariamente, de descumprimento das legislações ambientais, colocando, portanto, em risco o interesse da coletividade na garantia de um meio ambiente equilibrado.

É sob tais alegações que os mecanismos jurídicos têm sido utilizados como uma via de criminalização das lideranças de religiões de matriz afro-indígena. Em boa parte dos casos, o Ministério Público tem figurado como o principal agente pugnador pela utilização dos meios jurídicos de criminalização das lideranças de religiões de matriz afro-indígena, ressalte-se que na maioria das vezes sob a alegação de estar defendendo os interesses da sociedade.

Sob outro aspecto, as religiões de matriz afro-indígena constituem-se em alternativas de promoção da dignidade humana à medida que socorrem aos, num dizer de Fanon, condenados da terra, em suas buscas por socorro a questões imediatas seja no âmbito material³ seja no âmbito espiritual propriamente dito. Tal característica se faz ainda mais visível nos terreiros de Jurema, tradição religiosa muito presente no Nordeste brasileiro e objeto de estudo do trabalho ora proposto.

3. Jurema é um pau de ciência que todos querem saber⁴

A Jurema consiste em uma tradição religiosa de marcante ligação indígena e forte presença no Nordeste brasileiro. Para alguns estudiosos e também muitos praticantes, é definida como Catimbó, termo usado por muito tempo com conotação pejorativa, devido ao uso freqüente de elementos mágicos, por diversas vezes associados com práticas de feitiçaria. Obviamente que tal associação tem relação intrínseca com as práticas de perseguição e demonização realizadas pelos setores dominantes da sociedade desde a colonização do Brasil, forma diuturnamente utilizada para difundir com eficácia a catequização dos diversos povos tradicionais existentes

³ É comum, no cotidiano dos terreiros, as pessoas se aproximarem em busca de um amparo para resolver questões de ordem material, referentes à busca por trabalho, saúde, desequilíbrios financeiros e afetivos, numa proporção muito maior que a busca espiritual, cuja motivação seja uma vivência da religiosidade. Esta termina por se desencadear como uma consequência da procura iniciada pelo consulente quando da ida ao terreiro. Nesse sentido, os terreiros terminam por funcionar como grandes pronto-socorros de ordem socioeconômica para a maioria das pessoas que procuram tais espaços religiosos.

⁴ Fragmento de toada muito usada nos terreiros de Jurema nos momentos ritualísticos.

nestas terras, fossem os nativos indígenas, fossem os africanos seqüestrados ou ciganos banidos de suas terras originais. A Jurema é, na verdade, uma tradição religiosa de universo amplo, complexo e profundo (LOMI L'ODÓ, sd) cuja importância é traduzida na forma como atua na sociedade, numa perspectiva de viabilizar o acesso a direitos e políticas públicas a partir do fortalecimento do indivíduo enquanto sujeito de direitos e na manutenção das práticas tidas como tradicionais. Segundo Alexandre Lomi L'Odó:

A Jurema Sagrada é considerada pelos juremeiros e juremeiras como a 'religião primaz do Brasil'. Isso se justifica pela presença dos índios e suas práticas religiosas e culturais, antes da chegada dos colonizadores em terras do que hoje chamamos de Brasil. Essa prática foi uma das mais perseguidas entre as religiões tradicionais de terreiro, pois já no século XVIII, foi registrado no Processo 484 – 1741, julho, I, Recife (36 documentos) do Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino, a perseguição ao uso da Jurema pelos índios. (L'ODÓ, sd, p. 1085).

De acordo com Lodó, os documentos da época constavam de cartas do governador da capitania de Pernambuco ao rei D. João VI fazendo referência ao uso de uma bebida chamada jurema ingerida pelos índios feiticeiros. O desconhecimento aliado ao racismo estabelece imaginários que resultam no prejuízo das categorias alvo das alegações discriminatórias. É sob tal perspectiva que a Jurema passa a ser conhecida e segue alvo de discriminações ao longo dos séculos.

Entretanto, a Jurema terminou por se constituir em um termo polissêmico, pois nomeia uma árvore, uma bebida, uma tradição religiosa, e todas essas denominações estão associadas e configuram a ligação cosmológica que termina por incidir na ligação dos diversos significados. Segundo Alexandre Lomi L'Odó:

(...) vasto é seu significado, que pode ser uma árvore da família das leguminosas – mimosácea, tendo em localidades diferentes variadas denominações como angico-branco, jurema, juremari, jerema, jeremari, jeroma, jacaré vinhático-de-espinho, tataré, tatané (Argentina), jerumaré, jerumari, curumaré (*Pithecolobium tortum*), entre outros (L'ODÓ, sd, p. 1087).

E continua:

A Jurema [*Mimosa tenuiflora* (willd.) Poiret], sinonímia: *Mimosa hostilis* (Mart.) Benth, *M. Nigra* J. Huber, *M. Cabrera* Karsten, ... Antigas *Acacia tenuiflora* Willd, *Acacia hostilys* Mart (1), da família

Mimosaceae, cujos nomes populares podem ser encontrados em diversas áreas do sertão brasileiro, é uma árvore que floresce no agreste e no sertão nordestino, encontrando-se muito facilmente nas caatingas, onde expande-se muito, dominando quase toda vegetação nas regiões em que se encontra (L'ODÓ, sd, p. 1089).

Ainda sobre a Jurema como árvore, prossegue Alexandre Lomí L'Odó:

A Jurema faz parte de uma família de plantas sagradas em todo mundo. O culto, como o dos egípcios e hebreus, era à acácia nilótica; os hindus, à acácia suma; os árabes, à acácia arábica; os incas, à acácia cebil; os nativos do Orinoco, à acácia niopo (SANTOS, 2007). E, os povos brasileiros, em especial os afro-descendentes dos terreiros de candomblé Jeje-nagô cultuam e mantêm práticas litúrgicas com a acácia amarela, tida como árvore, folha, frutos e flor de Oxum e Oxumarê, usadas em banhos rituais e em cerimônias de sacrifício animal, e ainda dedicam as folhas da Jurema Preta Acácia farnesiana [(L) Wild; Syn.] aos orixás Oxóssi e Ossae, em alguns rituais específicos do candomblé Ketu da Bahia (L'ODÓ, sd, 1089).

Conforme alegado inicialmente, a Jurema constituiu-se em um termo polissêmico, logo, dados os seus diversos significados, compreende também uma bebida produzida pelos indígenas e que segue sendo preparada até os dias atuais para fins ritualísticos. Segundo Sandro Guimarães de Salles:

Há diversos documentos, principalmente a partir do século XVIII, que registram a utilização dessa bebida pelos índios nordestinos no período colonial. Esses documentos aparecem sempre em um contexto de repressão ao seu consumo e assinalam que a bebida era usada em eventos religiosos. A popularidade do seu uso, portanto, é evidenciada em diversos documentos, como o que institui o Diretório dos Índios de Pernambuco, criado pelo Marquês de Pombal, que, como vimos, faz referência direta à jurema, proibindo inteiramente o seu uso (SALLES, 2010, p. 138).

E prossegue:

Hoje, a jurema (bebida) está presente em diferentes contextos, sendo, do mesmo modo, bastante variada a forma de prepará-la. No caso do catimbó de Alhandra, bem como nos atuais cultos umbandizados daquela região, seu significado é eminentemente simbólico. No primeiro, pelo fato de a quantidade de jurema ingerida durante as sessões ser muito pequena. No segundo, pela quase ausência da bebida (SALLES, 2010, p. 140) Mesmo no contexto do Catimbó, o vinho da jurema era consumido em quantidades muito pequenas, geralmente em um cálice, denominado príncipe. Dorinha, neta de Maria do Acais,

me afirmou que o vinho da jurema durava aproximadamente dois anos, uma vez que se tornava uma quantidade muito pequena de bebida ou, em suas palavras (juntando o polegar com o indicador), “uma coisinha assim de jurema” (SALLES, 2010, p. 140).

De acordo com Sandro Guimarães de Salles, no Centro Espírita do Mestre Zé Pilintra a bebida jurema consiste em uma infusão de jurema, junca, canela, cravo e cachaça, que é servida a algumas entidades e aos presentes (SALLES, 2010, p. 141).

O terceiro aspecto definidor da jurema se dá pela sua caracterização como religião. Nas palavras de Alexandre Lomi L’Odó:

Os juremeiros e juremeiras, hoje, afirmam que a ‘a Jurema é religião primaz do Brasil’, e que é de “matriz indígena”, a religião mais forte historicamente, por sua força de sobrevivência aos processos de atrofiamento teológico, cultural e histórico. Ainda acreditam ser possível um resgate do imaginário mais antigo das práticas indígenas para fortalecer as práticas hoje umbandizadas (L’ODÓ, sd, p. 1094).

Os estudiosos sobre a Jurema afirmam que esta é uma religião que, conforme o seu amplo universo, tem como prerrogativa acolher aos que a ela se chegam, assim, na Jurema, embora seja uma religião cuja base de fé se faz na crença em um Deus único, existe o dinamismo que permite a renovação de suas forças e formas, consistindo-se, assim, em uma vertente religiosa não estática. Segundo Alexandre Lomi L’odó:

“A Jurema é uma religião de princípio xenofílico”. Segundo revela o teólogo afro Jayro Pereira de Jesus, em entrevista: “Ela, assim, como as religiões de matrizes africanas, tem essa característica de se fortalecer sem excluir o outro, ou julgar o outro”, afirma. Portanto, essa perspectiva é facilmente identificada quando percebemos que na Jurema tem em sua prática religiosa o não-impedimento de adesão de novas “forças” espirituais, rituais etc., como identifica-se na infinita roda das entidades da Jurema, que nunca param de se renovar, com a chegada sempre de novos mestres e mestras e outras entidades (consciências de outras pessoas – os espíritos) nos terreiros. Portanto, ela também não é uma religião estática, nem ritualmente, nem filosoficamente.

A religião da Jurema é baseada na fé em um Deus único – aparentemente o mesmo dos cristãos -, mas devemos incorporar o entendimento de que este Deus na verdade pode ser feminino (Deusa) como a Mãe Tamain, dos Fulniô, ou com outros nomes como Pai Tupã. Portanto, sua teofonia se dá pela ingestão da bebida sagrada da Jurema e a manifestação das entidades e divindades cultuadas, além do próprio diálogo, também, como o meio, a natureza. (L’ODÓ, sd, p. 1096).

A Jurema, portanto, detém um universo complexo, no qual nem o maniqueísmo nem a polarização entre o bem e o mal, o certo e o errado, o pecado são elementos valorativos das práticas de seus adeptos, e sim, a compreensão de que a tudo que se produz há uma consequência, e para tal, é necessário que o indivíduo tenha compreensão de seus atos, palavras e pensamentos.

4. Quem é filho dessa casa tomba, mas não cai⁵

A comunidade religiosa Ilè Asè Orisalá Talabí se constitui a partir de um terreiro tradicional de religião de matriz africana e indígena. Nessa casa são realizados os cultos tradicionais de Candomblé e Jurema. No tocante ao Candomblé a casa pertence à tradição nagô, vertente de culto com presença bastante significativa em Pernambuco.

A comunidade foi fundada em 1991, por iniciativa da Iyalorixá Maria da Solidade Sousa França, conhecida como Mãe Dada de Oxalá, cuja história se desenvolve entre as linhas do culto ao orixá e da Jurema, ambos compromissos assumidos desde a sua concepção e honrados a partir do momento em que esta passa a se compreender como sujeito no mundo.

Mãe Dada de Oxalá dedicou sua vida a estruturar a comunidade religiosa da qual era líder juntamente com seu marido, Aguinaldo França, conhecido na comunidade sob o nome de Obá Dodê, cujas ações impactaram a vida da comunidade no entorno do terreiro.

O Ilè Asè Orisalá Talabí localiza-se no bairro de Arthur Lundgren I, na cidade de Paulista – PE, Região Metropolitana do Recife. Situado na periferia da cidade, como é o caso da grande maioria dos terreiros, convive diariamente com os desafios existentes nas regiões em que o Estado não garante as condições básicas de vida à população e/ou apenas chega na condição de Estado punitivo. Sob esse aspecto, o terreiro desempenha o papel de uma espécie de socorro às mais diversas formas de dificuldades enfrentadas pelos moradores da região e por pessoas que vem de outras localidades em busca de um auxílio para os males que afligem o corpo e o espírito.

⁵ Fragmento de toada utilizada nas giras de Jurema do Ilè Asè Orisalá Talabí quando se faz referência à firmeza e confiança dos adeptos nas entidades da casa.

Os problemas existentes na comunidade nunca foram negligenciados por Mãe Dada de Oxalá, que, como uma matriarca, estava sempre em busca de caminhos e alternativas para viabilizar a promoção da dignidade humana das pessoas de forma ampla. Assim, ela e seu marido construíram pequenas casas no terreno em que está instalado o terreiro, com o intuito de obterem uma renda extra para complementar o orçamento familiar. Entretanto, os relatos dos mais velhos⁶ contam que tais casas serviam, na maior parte das vezes, para abrigar mulheres em situação de violência doméstica, como forma de poderem se proteger com os filhos e saírem da condição de opressão em que estavam inseridas. Mãe Dada era professora, e por tal razão, fundou uma escola em seu terreiro, o que ocasionou um período de muita movimentação na casa e permitiu que ela pudesse compreender outros direcionamentos dados pelas divindades que cultuava. Assim, para além das atividades da escola, eram realizadas no terreiro atividades de formação com as crianças da comunidade e suas respectivas famílias. Desse modo, o terreiro passou a ser um espaço que transcendia a função religiosa. Projetos de intervenção social passaram a ser desenvolvidos de forma a incidir diretamente no cotidiano da comunidade.

Com tal intuito foi criado o Programa Tradição, Cultura e Saúde, que, segundo Aguinaldo Júnior, atual sacerdote da casa, tinha como propósito principal potencializar a multiplicação dos saberes e fomentar as práticas tradicionais e experiências do terreiro no âmbito da religiosidade, da saúde e da cultura. Segundo Pai Junior de Odé⁷ os resultados foram sendo ampliados e consolidados em meio à comunidade:

⁶ Os membros da comunidade religiosa que detém algum cargo na hierarquia religiosa são chamados de mais velhos pelos membros da casa e pelos visitantes e amigos. Os cargos mais comuns são: Axogum – homem a quem é atribuída a função de sacralizar os animais para as divindades/entidades; Ogan – homem com função religiosa também atribuída pelos orixás, podem ser funções específicas como tocar o ilú, ou demais funções atribuídas aos homens que detenham tal função sacerdotal; Ekedy – função atribuída às mulheres cuja atribuição é cuidar dos orixás, podendo ser um orixá específico ou os orixás em geral; Iyabassé – mulher a quem é atribuída a função de cozinhar para os orixás; Essas funções são atribuídas a pessoas não rodantes, ou seja, aquelas que não incorporam divindades; Há, ainda, as funções de mãe pequena e pai pequeno na casa, que são auxiliares da Iyalorixá e do Babalorixá nas funções mais diretas nos rituais da casa. É importante ressaltar que essas definições se aplicam na hierarquia do candomblé, quando se trata de Jurema todas essas pessoas permanecem reconhecidas como mais velhas, uma vez que todas detém sacerdócio cujo exercício dar-se-á de forma mais específica, entretanto, a denominação para o rito da Jurema e/ou da Umbanda é de cambono ou cambona. Para além dessas colocações, também é importante frisar que essas são explicações de forma bem resumida sobre o papel de cada um/ cada uma, pois este trabalho, dadas as limitações de tempo e formato, não seria capaz de explicar detalhadamente a função e a importância de cada uma dessas pessoas para a preservação das práticas tradicionais e funcionamento de um terreiro.

⁷ Após assumir a função sacerdotal de Babalorixá, Aguinaldo Júnior passou a utilizar o nome Pai Júnior de Odé, referente à sua titulação sacerdotal e ao orixá ao qual foi consagrado. Sob essa denominação é

Como resultado do plano de ampliação de ações o programa realiza na comunidade Axé Talabí diversas atividades: oficinas de multiplicação dos saberes das ervas, oficinas de culinária Afro-brasileira, a abertura do espaço do Terreiro para vacinações em campanhas nacionais e para cadastramento em programas sociais, a distribuição de cestas básicas, o encaminhamento de crianças para acompanhamentos psicológicos, a criação do grupo de pesquisa, a participação em eventos e abertura de espaços em redes para se falar da importância do terreiro e da manutenção de suas práticas. Além dos próprios acontecimentos realizados através da religiosidade e fé que visa o bem-estar humano. As parcerias aos poucos foram se formando e hoje o Terreiro tem inúmeras atividades que fazem parte do programa Tradição, Cultura e Saúde (Pai Júnior de Odé, 2013).

Outras iniciativas também foram sendo desencadeadas, a exemplo do Núcleo Colaborativo de Produção e Moda, que produz indumentárias utilizadas nos rituais religiosos e também de outras peças voltadas para a comercialização. O Núcleo é conduzido pela Ekedý e estilista Afine Maida, que se dedica à pesquisa e concepção de todo o aparato referente à produção de moda e artesanato.

Uma outra atividade desenvolvida no âmbito do terreiro foi a Roda de Leitura Alamoju, conduzida por Mãe Lu de Iemanjá⁸, atual Iyalorixá da casa. De acordo com Mãe Lu de Iemanjá:

O projeto **Roda de Leitura Alamoju** nasceu em 2007 quando sentirmos a necessidade de trabalhar com crianças da nossa comunidade e sua adjacência. A ideia era que esta ação social estivesse voltada para promoção e fomento à leitura, o acesso ao Livro e aos saberes tradicionais das brincadeiras lúdicas presentes na comunidade. A necessidade nasceu quando percebemos que em nossa região havia uma carência muito forte referente as políticas de acessibilidade à leitura e ao livro e políticas de valorização do espaço de brincar das crianças. Nosso intuito com a implementação das atividades fora o de poder contribuir para a construção de uma visão mais ampla e contemporânea da criança, afirmando e considerando-as como agentes dinâmicos e ativos da sociedade e não como indivíduos sem conteúdo e visão do mundo. A partir de 2008, após um ano da implementação do projeto, as experiências com este segmento de trabalho foram sendo fortalecidas ainda mais na comunidade. Nosso

conhecido entre os integrantes da comunidade religiosa sob sua responsabilidade e nas relações sócio-políticas que estabelece no seu dia-a-dia.

⁸ Luciany Barbosa é o nome civil da Iyalorixá do Ilé Axé Orisalá Talabí, que após assumir a função sacerdotal que lhe foi atribuída, passou a identificar-se como Mãe Lu de Iemanjá, fazendo referência à função religiosa e ao orixá para o qual foi consagrada. É conhecida pela comunidade religiosa e nas relações sócio-políticas que estabelece cotidianamente pelo nome religioso que adotou.

principal investimento foi na interação socioeducativa saudável, na afetividade, no acolhimento social e familiar, na segurança em relação à integridade física e afetiva das crianças, na aposta de estímulos significativos e importantes, com mais livros, leitura, brincadeiras, aprendizagem, troca de experiências e troca de saberes. Com a criação deste espaço de saber para as crianças da Comunidade Axé Talabí, o Terreiro, nestes sete anos de projeto, pode trabalhar de forma lúdica diversas temáticas de grande importância para o desenvolvimento educacional e social dos participantes, como as temáticas ligadas à valorização da ancestralidade e da identidade étnica das crianças. São em nossos espaços de leitura, de contos, de teatro, de brincadeiras e de saberes que afirmamos a importância das ações do Projeto Roda de Leitura Alamoju como sendo de grande relevância para a formação de novos leitores, para a inclusão social, e, sobretudo, para a construção da cidadania por meio do Livro, da Leitura e da brincadeira. Hoje os resultados sonhados nos anos de criação deste projeto estão às nossas vistas. Não só as crianças, como também seus pais e todos da comunidade, encontram neste espaço a possibilidade de mudança social através da leitura (Mãe Lu de Iemanjá, 2013).

Todas essas atividades viabilizaram o reconhecimento não só da comunidade local, mas da sociedade pernambucana e brasileira acerca da importância do Ilê Asê Orisalá Talabí como um local de fortalecimento sociopolítico dos sujeitos. De modo que proporcionaram a ampliação de parcerias com organizações da sociedade civil, recebimento de prêmios do Ministério da Cultura e financiamento de ações por meio de convênios e cooperação com instituições da cooperação internacional. O Talabí se constituiu, portanto, em um espaço religioso que contribui para a formação política e social das pessoas, porém é importante ressaltar que sem fazer proselitismo religioso, desafio bastante presente no cotidiano de quem exerce vivências religiosas.

Para além das atividades de intervenção política, Mãe Dada de Oxalá tinha a compreensão de que para o fortalecimento do povo de terreiro era preciso atuar em parceria, assim, ela buscou construir uma relação de aproximação e diálogo do terreiro com diversas organizações da sociedade civil. Era comum a sua presença em reuniões de organizações do Movimento Negro, do Movimento Feminista e a sua participação como uma das fundadoras da Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco, organização na qual ela assumiu a posição de conselheira religiosa juntamente com outras Iyalorixás das demais tradições de religiões de matriz africana e indígena.

Segundo os relatos dos membros da casa, Mãe Dada fora iniciada também no Culto à Jurema Sagrada, por herança espiritual de sua avó, onde tomou posto de Mestra Juremeira, chefe do culto na liturgia da Jurema Sagrada do Mestre João e da Mestra

Maria Amélia – Jurema do Rei Salomão. No cotidiano do terreiro, Mãe Dada também trabalhava com a Pomba Gira Sete Poeiras, também conhecida como Cigana Puerê. Os membros da casa que conviveram com Mãe Dada relatam as intervenções da Pomba Gira e do Mestre a quem a sacerdotisa dedicava a sua vida por meio de seus afazeres religiosos.

No dia 04 de maio de 2013 Mãe Dada de Oxalá faleceu, deixando o seu legado para ser continuado por seus filhos biológicos, a quem ela transferiu, ainda em vida, as responsabilidades de Iyalorixá, Babalorixá e Babakekerê da casa, a fim de que a herança espiritual pudesse ser continuada de acordo com a dedicação com que ela empenhou a própria vida.

Assim, passado o período necessário para cumprimento dos ritos fúnebres e do luto, o terreiro passa a ser conduzido pela Iyalorixá Luciany Barbosa de Sousa, Mãe Lu de Iemanjá; pelo Babalorixá Aginaldo Barbosa de França Junior – Pai Junior de Odé e pelo Babakekerê⁹ Hetonny Faynner de Sousa França – Pai Hetonny de Xangô.

A tradição da comunidade religiosa Oxalá Talabí consiste em transferir a condução da casa por consangüinidade. Sendo assim, os filhos biológicos da matriarca receberam a função de dar continuidade à casa. Em virtude de todos professarem a mesma fé, não há relatos de conflitos por partilha de bens nem interesses que colocassem em risco a manutenção da vivência religiosa.

A partir de então, ocorreram mudanças por determinação do oráculo, no sentido de preservar o legado deixado por Mãe Dada, de forma a salvaguardar a sua memória e assim, garantir a defesa da ancestralidade, princípio tão caro às religiões de matriz africana e indígena.

Durante as segundas e quartas-feiras, no horário noturno, o terreiro realiza atendimentos com consultas na Jurema. Nessa linha religiosa duas entidades prestam atendimentos, a Pomba Gira Cigana Puerê, entidade guia da corrente espiritual vivenciada por mãe Lu de Iemanjá, e o Mestre João das Matas, entidade que incorpora na falange de Malunguinho, sendo guia da corrente espiritual deixada a Pai Júnior de Odé. A jurema enquanto rito religioso na comunidade religiosa em apreço tem uma influência muito forte na vida dos adeptos, seja pela forma como educam as pessoas seja pelos resultados obtidos junto às buscas destes.

⁹ Babakekerê – homem que recebe o cargo de Pai Pequeno. Auxiliar do babalorixá e da Iyalorixá nas funções ritualísticas e na condução da comunidade religiosa.

5. Ela é cigana velha, ela é cigana velha da cidade do Egito¹⁰

A complexidade das religiões de matriz afro-indígena delinea contornos que não dialogam com a forma tradicional como o conhecimento é produzido nos moldes formais da sociedade. Nesse âmbito, a figura da Pombagira se constitui como um dos arquétipos que afronta toda a constituição de uma sociedade hegemônica em que às mulheres é atribuído o papel de submissão e invisibilidade. É uma entidade feminina conhecida pela sua astúcia em desconstruir os cenários que se apresentam como definitivos, o que dá a ela o reconhecimento popular como entidade poderosa em decorrência de seus feitos, conforme o dizer de Farelli em que “o povo conhece essa entidade pelos apelidos de vencedora de demandas, vencedora de guerras, mirongueira; é considerada mulher perigosa, cheia de artimanhas e dengues” (FARELLI, 2011, p. 26).

A cigana Puerê é também assim reconhecida, como mulher poderosa, vencedora de demandas. Há um outro aspecto acrescido à entidade que a diferencia do imaginário popular destinado à figura da Pombagira, que é o fato de apresentar-se como uma mulher séria, sisuda e de posturas consideravelmente rígidas no tocante à ética e à compreensão do papel das mulheres na sociedade brasileira. É praxe se deparar com a Cigana Puerê orientando as mulheres, sejam filhas da casa, sejam clientes, a se insurgirem contra as situações de dominação e opressão a que estejam submetidas. De forma muito peculiar costuma ressaltar a inadmissibilidade de as mulheres se submeterem a tratamentos degradantes por parte dos homens com quem estas se relacionem e a necessidade em buscar formas de se afirmarem como sujeitos de suas próprias vidas.

Os relatos dos membros mais antigos da casa fazem referência constante à forma como a entidade costumava intervir em situações de violência doméstica, muitas vezes orientando o encerramento do relacionamento violento e conduzindo a vítima a buscar os caminhos viabilizados pelo Estado por meio de políticas públicas. É também comum ouvir-se os relatos dos momentos em que ela incidia para que algum consulente

¹⁰ Fragmento de toada cantada na jurema em louvor à entidade Pomba Gira Cigana, qualidade atribuída à Pomba Gira Cigana Puerê, que trabalha na casa ora objeto deste trabalho. “Vou ler a sua sorte, o que passou, passou. Ela é cigana velha, ela é cigana velha da cidade do Egito”.

desesperado por situações de desamparo material viesse a obter êxito na procura de um trabalho ou na satisfação de outra necessidade material que lhe fosse de importância imediata. Tal aspecto dialoga com o papel multifacetado da Pombagira nas razões pelas quais são procuradas, nas palavras de Monique Augras:

Basicamente, as solicitações podem ser agrupadas em duas categorias de pedidos, de ajuda ou de demanda. A Pomba Gira Cigana, por exemplo, encarrega-se de resolver casos na Justiça, Maria Padilha atende problemas da vida conjugal, Pomba-gira Rainha lida com casos de amor, Rosa Caveira atende pedidos relativos a doenças materiais e espirituais (Teixeira Neto, p. 55). Outras, como Maria Molambo, são especialistas em solucionar casos de inveja, mas a impressão que se tem, ao percorrer a literatura especializada, é que praticamente todas atendem tanto às pessoas que querem ser ajudadas quanto às que desejam prejudicar alguém (AUGRAS, 2000, p. 36).

Entretanto, faz-se necessário dizer que a responsabilidade pelas consequências dos pedidos realizados à Pombagira cabe a quem realiza o pedido, de forma que a entidade que presta o atendimento é apenas o canal para externalização da conduta do indivíduo que a procura. No tocante à Pomba Gira Cigana Puerê da casa ora apresentada é desconhecida qualquer situação em que algum sujeito a tenha procurado com a perspectiva de prejudicar alguém e tenha obtido êxito em seu pedido¹¹. Ainda sobre o alcance dos trabalhos de Pombagira, Augras continua:

Chama a atenção o fato de que, embora a representação da Pomba-gira enfatize seus aspectos de mulher sexualmente ativa, a maioria dos trabalhos realizados por ela são vinculados a temas de morte, com forte predomínio de despachos realizados em cemitério. São os casos de Rosa Caveira (que trabalha sob as ordens diretas de Omulu, dono do cemitério na umbanda), Pomba-gira das Sete Encruzilhadas, Pomba-gira do Cruzeiro, da Porteira, da Calunga (que é o nome do cemitério entre os adeptos), e Maria Padilha. O culto a esta última tem-se desenvolvido de tal maneira que chega às vezes a ser considerada uma entidade à parte, separada da Pomba-gira (AUGRAS, 2000, p. 37).

Assim, a ideia de que a Pombagira é uma entidade resumida ao papel da sexualidade extrapolada pode ser identificada como um dos aspectos, e não o único, atribuído à entidade e à sua forma de atuação no espaço do terreiro. E, nesse sentido,

¹¹ Durante o período de observação nas atividades da casa e das conversas empreendidas com os membros da casa não foi identificada nenhuma referência a ações com o objetivo de prejudicar alguém. Em muitos casos foi observado o desfazimento de feitiços praticados contra pessoas que estavam tendo suas vidas prejudicadas e foram ao terreiro em busca de um auxílio.

não se busca aqui fazer referência ao entendimento moralista da necessidade de se subjugar a Pombagira aos desígnios de controle sobre a entidade e, conseqüentemente, sobre a sexualidade feminina, uma vez que segundo Augras:

A figura da Pomba-gira, ao mesmo tempo que afirma a realidade da sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade. (...) Sabe-se, desde Douglas (1976), que todas as margens são perigosas e também carregadas de imenso poder. Pomba-gira, rainha da marginália, tem sua morada no corpo das mulheres, nos lugares de passagem de um ponto para outro ou deste mundo para além (AUGRAS, 2000, p.40).

Nesse sentido, a imagem de Pombagira para além de suas ações realizadas no âmbito da relação espiritual é um símbolo de afirmação da liberdade e da autonomia feminina como formas de fortalecimento das mulheres e do enfrentamento do patriarcado.

6. Malunguinho¹² tá de ronda¹³!

João das Matas é o nome do mestre de Jurema que atende no Ilê Asê Orisalá Talabí. É uma entidade integrante da corrente de Malunguinho, conhecido como o último Malunguinho, liderança do quilombo do Catucá, capturado e executado pelas tropas imperiais na zona rural de Abreu e Lima (PE), no ano de 1835. O quilombo do Catucá constitui-se uma referência para os juremeiros e para a afirmação da memória pernambucana no tocante às lutas contra a escravidão no Brasil, numa perspectiva

¹² Segundo Alexandre Lomi Lodó: o título honorífico Malunguinho, que era dado aos líderes do Quilombo do Catucá (na primeira metade do século XIX em Pernambuco) vem do possível vocábulo Malungo do tronco lingüístico kimbundo (Bantu), que significa amigo, companheiro, camarada ou companheiro de bordo e ainda irmão de criação; nome com que os escravizados africanos tratavam seus companheiros de infortúnio nos navios negreiros e nas senzalas. Possivelmente para uma etnia Bantu, segundo Victor Cajuganga, o sufixo “inho” colocado ao final do termo Malungo, antroponimicamente, em lato sensu, dentro da perspectiva de hipocorístico africana, não significa um diminutivo carinhoso, como é típico no nordeste do Brasil, mas sim conota grandeza e poder, notoriedade e transcendência. Quanto menor a palavra para determinar o título de um líder, ou um diminutivo, mais esta agrega força contexto e méritos. Malunguinho era o possível título genérico para as lideranças no quilombo do Catucá, e também é o líder quilombola que “baixa” nos terreiros de Jurema, foi o líder (líderes) negro/índio que revolucionou e marcou a história da luta por liberdade do povo negro e indígena do Catucá (LODÓ, 2016, p. 26).

¹³ Toada de Jurema entoada na louvação a Malunguinho, geralmente usada para iniciar os ritos de invocação de Malunguinho. “Malunguinho ta de ronda quem mandou foi Jucá, Malunguinho tá de ronda que a Jurema manda.”

bastante distinta do modelo tradicional de quilombo de que se tinha conhecimento.

Segundo Marcus J. M. de Carvalho:

Logo para começar, o quilombo de Malunguinho – o espaço insurrecional mais importante da província – não estava isolado na cidade. Muito pelo contrário, Pernambuco no século XIX, era uma província muito diferente daquela da época do quilombo dos Palmares. Não havia como evitar contato com o Recife. Em que pese a sua essência africana, o quilombo da floresta do Catucá não era uma tentativa de reprodução de alguma sociedade africana, mas um fenômeno americano, híbrido, uma linha de combate contra o status quo, que envolvia gente de diferentes procedências étnicas e histórias de vida. Palmares foi uma tentativa de formação de uma sociedade alternativa. O Catucá tentava isso como ideal, mas a sua posição precária impelia seus habitantes a viverem de roubos, caça, agricultura de subsistência, além da prática de algum comércio e contrabando. Grande parte de suas vítimas eram as boiadas e mascates em geral que levavam coisas do interior para a cidade e vice-versa. Ao contrário dos palmarinos, a situação dos quilombolas do século XIX não permitia isolamento. O pressuposto para sua existência era a cooperação de pessoas de fora do quilombo (CARVALHO, 2010, p. 180).

Assim, após a sua destruição física e execução de suas lideranças, com o advento e popularização da Jurema como religião de matriz indígena, o quilombo do Catucá passou a ser um referencial de resistência para os adeptos da referida tradição religiosa. Malunguinho, por sua vez, foi incorporado como entidade integrante do panteão da Jurema Sagrada e passou a trabalhar em terreiros de matriz afro-indígena sob as mais diversas formas de atuação, sendo reconhecido como uma importante entidade no âmbito de tal segmento religioso. Segundo Marcus J. M de Carvalho:

Depois que tudo acabou, Malunguinho entrou na cultura popular, tornando-se uma entidade no culto da Jurema Sagrada. Entidade poderosíssima, a única que se apresenta como caboclo, mestre ou exu. Subir ao panteão das divindades é talvez a maior homenagem que um povo pode prestar aos seus heróis (CARVALHO, 2010, p. 189).

O reconhecimento de Malunguinho como entidade do panteão da Jurema Sagrada também é referido por Alexandre Lomi Lodó, que ressalta a sua importância simbólica:

Em Pernambuco, Malunguinho "congregou em si próprio" as duas dimensões do imaginário: o tempo histórico da vida material (que foi continuado no tempo religioso mítico cosmogônico da divindade) e sua prática religiosa/sagrada e tradicional dentro dos terreiros, afinal,

ele (ou eles) é o único líder quilombola da história do Brasil que virou divindade para os povos tradicionais, “baixando” nos templos de fé afro-indígena (L’ODÓ, 2016, p. 22).

E continua:

Malunguinho é uma divindade na Jurema Sagrada. Sem ele os rituais não podem acontecer com segurança. Ele é o guardião e vigia protetor da Jurema. Para falarmos de Malunguinho, temos antes que entender que ele e sua estrutura de universo e suas narrativas de significação simbólica e mitológica que encerram suas verdades cuja memória se perdeu no tempo e se preservou na oralidade do povo de terreiro têm hoje concreta prática cultural entre os juremeiros e juremeiras. Fala-se muito do termo “ancestral divinizado” no Candomblé. No entanto, também existem no Brasil personagens históricos negros/indígenas que ascenderam ao altar das divindades no imaginário religioso e na luta pelo seu povo. Um destes é Malunguinho, conhecido também como o “Reis das Matas”. Ele é verdadeiro no dia a dia dos terreiros, convivendo no cotidiano destes com plena participação na vida de seus discípulos (L’ODÓ, 2016, p. 26).

É sob a perspectiva de agir diretamente no cotidiano de seus discípulos que Malunguinho é procurado nos terreiros. No Talabí é comum a sua procura para resolver questões difíceis ligadas ao acesso a direitos. Os exemplos variam desde uma jovem que perdeu o financiamento estudantil e buscou a intervenção de Malunguinho para conseguir voltar à faculdade, obtendo êxito no pleito, a uma mulher que precisava vender um terreno irregularmente ocupado por um antigo vizinho e que aguardava há mais de 10 anos por uma decisão judicial, até um jovem professor, que desempregado, restou-lhe o comércio informal como alternativa de subsistência. Em todos esses casos Malunguinho atuou de forma a reverter as situações de desesperança das pessoas e elas foram fortalecidas para buscar os meios convencionais de acesso às políticas públicas. Em todas as situações citadas, as pessoas envolvidas atribuem a Malunguinho a resposta positiva a seus pleitos, afirmando que haviam tentado por diversas vias em momentos anteriores e nunca conseguiram alcançar respostas positivas. Algumas afirmaram até terem presenciado manifestações da divindade em determinados momentos em que estavam seguindo as suas orientações para alcançar o objetivo que buscavam.

Nesse âmbito é possível afirmar que a figura de Malunguinho está para além do universo sagrado do terreiro, de modo a traçar elo de ligação entre o sagrado e a realidade material. De acordo com Alexandre Lomi Lodó:

No ethos do povo da Jurema, os significados habituais de sagrado e profano não se aplicam de forma simples. No dia a dia deste povo, é normal se relacionar com o sagrado em todos os momentos e em quase tudo que se faz sem necessariamente estar ligado a um espaço sagrado ou ao imaginário de sagrado (tocado só em momentos litúrgicos sacros). As entidades e divindades vivem com as pessoas e estão presentes em todos os momentos e em harmonia com o cotidiano, ajudando ou atrapalhando de forma geral. Esta cosmovisão nos possibilita pensar mais sobre como há alteridades religiosas nas culturas tradicionais de terreiro que vão além do senso comum do sagrado e profano que estão supostamente divididos, separados. No caso do imaginário teológico da Jurema, estes dois universos estão juntos e são inseparáveis. Um bom exemplo é ver como os juremeiros e juremeiras se divertem em um momento de beberagem no final de semana em suas casas ou na praia e, mesmo assim separam o copo de cerveja da entidade mestre de Jurema ou mesmo uma pombajira simbolizando um ato de respeito e oferenda sagrada (LODÓ, 2016, p. 27).

Tais alegações apontam para a compreensão dos caminhos que a religião passa a desenhar na vida dos sujeitos, sobretudo, considerando o potencial de transformação na percepção política das pessoas e de como essas podem reverter a condição em que estejam inseridas no mundo. Segundo Eliane Caloy Bovkalovski Souza:

A religião é uma forma de o homem expressar-se, entender e mostrar seu mundo ao outro; tem no culto um ponto de sustentação, porque faz parte de um grupo que compreende com ele os conceitos sobre o sagrado. Esse homem não está só (SOUZA, sd, p. 14).

E continua:

O homem que crê, no contato com o sagrado sofre transformações e altera o ambiente que o cerca, pois ele não é somente alguém que descobriu novas verdades, como também é um ser que pode mais, inclusive no que diz respeito à violência e à guerra, pois o conflito político assume, muitas vezes, uma dimensão religiosa (SOUZA, sd, p. 15).

Malunguinho é, portanto, a figura situada nesse lugar decorrente de outro mundo e que dá ao ser humano que com ele se relaciona o sentido de sustentação, o saber-se não estar só, no dizer de Michelle Gonçalves Rodrigues “a religião é uma linguagem de compreensão sobre o mundo, um fato social total em termos maussianos” (2013, p. 268).

Nesse âmbito, Malunguinho como divindade proporciona aos adeptos da Jurema a possibilidade de absorver a religião como mecanismo de compreensão do mundo e

afirmação dos direitos humanos a partir de suas experiências de subalternidade. Para Camilo de Lélis Diniz de Farias:

O sujeito subalterno é aquele que, consciente da sua condição política, cultural e epistemológica e da fragilidade da estrutura que lhe dá legitimidade, reconhece a si próprio e a seus semelhantes, articulando-se pela superação destas condições degradantes e pela sua emancipação. A luta por direitos destas minorias é, sobretudo, uma demanda pelo reconhecimento da sua própria condição humana, requisito único, em uma ordem verdadeiramente universal, para a titularidade e exercício de direitos, cuja multiplicação se deu, também, justamente pelo reconhecimento das particularidades que os seres humanos têm em si (FARIAS, 2016, p. 119).

E continua:

O juremeiro é, de fato, um sujeito subalterno, e que, na imposição de uma condição desfavorável, constituiu-se como vítima de uma estigmatização – predomínio das características avaliadas negativamente sobre as demais – e, ainda, que a concepção tradicional dos direitos humanos e da cidadania, de cuja concepção os sujeitos subalternos não participaram, não é suficiente para promover uma verdadeira inclusão destes em uma vida política ativa. Para este problema, a solução é a autoconscientização e a luta por uma cidadania insurgente que reforme criticamente as próprias estruturas políticas e jurídicas das sociedades políticas, num verdadeiro processo de refundação dos Estados e reinvenção dos direitos humanos (FARIAS, 2016, p. 120).

Malunginho é uma divindade com entendimento excessivamente crítico ao Estado, seja pela sua constituição político-jurídica, seja pela sua forma hegemônica de estruturar as relações sociais, entretanto, a forma como atua no atendimento das demandas de quem procura o seu trabalho, a maneira como orienta o modo de vida de seus discípulos, o rigor ético que exige dos adeptos da Jurema associado ao reconhecimento identitário, direcionam-no para o seu reconhecimento como promotor de direitos humanos, uma vez que todas as suas ações resultam na promoção da dignidade da pessoa humana, ainda que por vieses não convencionais para o modelo de sociedade vigente no Brasil.

8. Os portões da Jurema se abriu, senhores mestres vai fechar!

No sentido de concluir este trabalho, porém sem encerrar os estudos e reflexões acerca das religiões de matriz afro-indígena, utiliza-se aqui, ainda, da referência ao

lugar simbólico e material que a Jurema ocupa na vida de seus adeptos e, conseqüentemente, nos resultados que forja.

A Jurema, dentro da sua polissemia, é referenciada, neste trabalho, primordialmente, sob a sua caracterização de religião tradicional de terreiro. As suas formas características de práticas baseadas na oralidade, no uso de elementos da natureza e mágicos, e a crença nas entidades que são cultuadas para o seu desenvolvimento confirmam o seu reconhecimento enquanto prática religiosa.

Entretanto, o reconhecimento enquanto religião não garante à Jurema que seja professada livremente pelos seus fiéis, sendo, constantemente, alvo de ataques provenientes de intolerância e racismo religiosos. Uma vez que se constitui como uma religião de subalternizados, seja pela elevação de sujeitos marginalizados ao longo da história ao patamar de entidades e guias espirituais, seja pelos sujeitos que, majoritariamente, procuram por seus socorros, tendo em vista serem aqueles a quem o Estado não chega pela efetivação de direitos, a Jurema é, ao mesmo tempo, socorro e alvo de toda sorte de violências.

Apesar das relações ambíguas a que historicamente são submetidas às religiões de matriz africana e afro-indígena no Brasil, a Jurema é um universo de encantamentos, mas também de acolhimento de sujeitos desesperançosos, de socorro material, e de promoção de direitos humanos. Seja por meio dos socorros materiais a partir de doações de alimentos, roupas, material escolar, recursos financeiros, seja pela escuta atenciosa dos problemas relatados pelos adeptos e conseqüente orientação na busca por resolução do conflito e fortalecimento da autoconfiança da pessoa em atendimento para que ela própria consiga visualizar as formas possíveis de solução aos seus dramas particulares.

É sob tal perspectiva que a Jurema do Ilé Asé Orisalá Talabí atua no sentido de conduzir de maneira concreta a relação entre orientação religiosa e vida material no sentido de viabilizar em seus adeptos o entendimento dos mecanismos de acesso aos direitos sem se dissociar da relação com as entidades condutoras, a fim de que seja possível viabilizar a compreensão da indissociabilidade entre vida espiritual e vida material para os adeptos da Jurema como vivência religiosa.

Assim, a atuação de entidades como Pombagira e Malunginho nesse cenário, entidades que permeiam um universo marcado pelas disputas políticas nas religiões, evidenciam o caráter epistemológico e decolonial do qual a Jurema, enquanto forma de vida de povos e comunidades tradicionais, é constituída. Sua proposta metodológica,

política e ética transcende os limites da ética colonialista, constituída por uma forma-pensamento branca, eurocêntrica, burguesa, para afirmar o poder de organização e refundação de saberes advindos de sujeitos historicamente concebidos como marginalizados em meio à sociedade hegemônica.

Nesse âmbito, a Jurema é, portanto, um caminho para a reinvenção dos direitos humanos, voltada para a emancipação dos sujeitos subalternizados a partir das construções históricas, geográficas e políticas que considerem as suas especificidades e a indispensabilidade de tal entendimento para a garantia e efetivação dos direitos humanos destes, de forma a tornar possível uma sociedade verdadeiramente plural e respeitosa das diversidades, condições, estas, indispensáveis para a promoção da democracia, da igualdade como valor e da paz. É sob tal compreensão que a Jurema se afirma como tradição religiosa e contribui para a formulação de um novo modelo de sociedade.

9. Referências Bibliográficas

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. “A Tradição do Acais na Jurema Natalense: memória, identidade, política”. *Revista Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v.11, n. 21, jan/jun. 2014.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. *O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGRAS, Monique. “De Iyá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BRITO, Lidivaldo Reaiche Raimundo. *A Proteção Legal dos Terreiros de Candomblé: da repressão policial ao reconhecimento como patrimônio histórico-cultural*. Salvador: Kawô-Kabiyesilé, 2016.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões Afro-Brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 – 1850*. 2ª. ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

FARELLI, Maria Helena. *Pomba Gira Cigana: magias de amor, sorte, sonhos, reza forte, comidas e oferendas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

FARIAS, Camilo de Lélis Diniz de. *Salve a Jurema Sagrada! Identidades e direitos humanos na religiosidade afro-ameríndia em Campina Grande/PB*. Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHL. João Pessoa, 2016.

L'ODÓ, Alexandre Alberto Santos de Oliveira L'Omi. “Teologia da jurema, existe alguma?”. *V Colóquio de História: Perspectivas históricas: historiografia, pesquisa e patrimônio*. Recife: 16 a 18 de setembro de 2013.

L'ODÓ, Alexandre Alberto Santos de Oliveira L'Omi. “Malunguinho: um pressuposto juremológico de história oral”. *III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia: Devoções religiosas e pluralismo cultural*. Recife: 08 a 10 de setembro de 2016.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves e CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. “Caminhos da Visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife”. *Revista Afro-Ásia*, 47 (2013), 269 – 291.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da Invisibilidade à Visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. CFCH: Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife: 2014.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À Sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski. “O Homem, a religião e a apropriação política do sagrado”. *Revista de Relações Internacionais no Mundo Atual*. s/d.

Recebido em: 04/10/2019

Aceito em: 23/10/2019

“NA MATA TEM CIÊNCIA, EU VOU MANDAR CHAMAR”: TRANSFORMAÇÃO DO CACIQUE XICÃO XUKURU EM MÁRTIR-ENCANTADO¹

Edimilson Rodrigues de Souza²

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.28955

Resumo

Neste artigo pretendo evidenciar a dimensão cosmopolítica da luta pela terra entre os índios Xukuru do Ororubá, no Agreste do Pernambuco, Brasil, ao analisar os efeitos da transformação do cacique Xicão Xukuru, assassinado em 20 de maio de 1998, em “mártir-encantado”. As motivações deste crime foram a sua atuação nas “retomadas” das terras indígenas, então ocupadas por fazendeiros e políticos locais. Após seu assassinato Xicão Xukuru foi nomeado “mártir da causa indígena” por lideranças católicas e também “encantado” pelos indígenas da sua etnia. Esta transformação circunscreve o sistema sociocosmológico do grupo, habitado por guerreiros e heróis mortos, com uma diferença substancial: enquanto todos os guerreiros mortos são genericamente nomeados “encantados” o cacique Xicão assume uma posição particular ao ser individualizado como “Mandaru”. Sua força e presença são descritas no ritual, o Toré, reconhecidas nos elementos da natureza e nas relações dos Xukuru do Ororubá com os não-índios. Neste sentido, seu nome materializa-se nas reivindicações por direitos coletivos (terra, saúde, educação, entre outros) e transforma suas experiências pessoais em atos extraordinários. Ao narrar seu líder morto como “mártir-encantado” os Xukuru transformam o cacique num operador das relações entre pessoas, coisas e mundos.

Palavras-chave: Xukuru do Ororubá. Luta pela terra. Ritualização. Mártir-encantado. Cosmopolítica.

“EN EL BOSQUE TIENE CIENCIA, ESTOY ENVIANDO A LLAMAR”: LA TRANSFORMACIÓN DE CACIQUE XICÃO XUKURU EN EL MÁRTIR-ENCANTADO

Resumen

En este artículo pretendo evidenciar la dimensión cosmopolita de la lucha por la tierra entre los indios Xucuru do Ororubá, en el Agreste do Pernambuco, Brasil, al analizar los efectos de la transformación del cacique Xicão Xukuru, asesinado el 20 de mayo de

¹ Este texto é uma versão reduzida do capítulo apresentado no Afro-Latin American Research Institute at the Hutchins Center da Universidade de Harvard, por ocasião do workshop Mark Claster Mamolen Dissertation Workshop edição 2019. Agradeço aos comentários e proposições dos participantes deste workshop, de modo especial à Etyelle Araujo e George Andrews, pela arguição ao texto naquela ocasião. A pesquisa que originou este trabalho foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2015/20035-9. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

² Doutor em Antropologia Social, PPGAS/Unicamp. e-mail: edimilsonrondon@gmail.com

1998, en “mártir-encantado”. Las motivaciones de este crimen fueron su actuación en las “retomadas” de las tierras indígenas, por aquel entonces ocupadas por *fazendeiros* y políticos locales. Después de su asesinato, Xicão Xukuru fue nombrado “mártir de la causa indígena” por líderes católicas y, también, “encantado” por los indígenas de su etnia. Esta transformación circunscribe el sistema sociocosmológico del grupo, habitado por guerreros y héroes muertos, con una diferencia substancial: mientras todos los guerreros muertos son genéricamente nombrados “encantados”, el cacique Xicã asume una posición particular al ser individualizado como “Mandaru”. Su fuerza y presencia son descritas en el ritual, el Toré, reconocidas en los elementos de la naturaleza y en las relaciones de los Xukuru do Ororubá con los no-indios. En este sentido, su nombre se materializa en las reivindicaciones por derechos colectivos (tierra, salud, educación, entre otros) y transforma sus experiencias personales en actos extraordinarios. Al relatar su líder muerto como “mártir-encantado” los Xukuru transforman el cacique en un operador de las relaciones entre personas, cosas y mundos.

Palabras-clave: Xukuru del Ororubá. Lucha por la tierra. Ritualización. Mártirencantado. Cosmopolítica.

Conflitos de terra entre índios e fazendeiros em Pesqueira-PE

A terra indígena da etnia Xukuru do Ororubá está localizada entre os municípios de Pesqueira e Poção-PE, distante 120km da capital Recife, e possui 27.555 hectares, subdivididos em 25 aldeias e três regiões, com solo e clima que variam de áreas úmidas a extremamente secas: Ribeira, Serra e Agreste. É cortada por dois rios, Ipanema e Ipojuca; duas grandes barragens, Pão de Açúcar e Ipaneminha; e três açudes: Afetos, Pedra D'Água e Santana. Este conjunto hidrográfico representa uma grande reserva de água potável, que abastece não somente a terra indígena, mas também a população da cidade. Além do território oficialmente demarcado, dois bairros do perímetro urbano de Pesqueira são majoritariamente habitados por famílias Xukuru: Caixa D'Água e Xukurus, ambos localizados na área fronteira entre a terra indígena e a cidade. Segundo dados de 2012 da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), sua população estimada é de 12.829 índios.

As etapas de identificação e delimitação do processo de regularização fundiária da terra indígena Xukuru do Ororubá foram iniciadas em 1989. A posse permanente e a demarcação física foram realizadas em 1992 e 1995, respectivamente. No entanto, o território só foi homologado pela presidência da república em 2001. Neste período eclodiram diversos conflitos entre índios e fazendeiros-posseiros, aos quais se somaram episódios de ameaça, violência física e assassinatos.

A organização sociopolítica do povo Xukuru do Ororubá é composta por cacique, vice-cacique e pajé, por uma comissão interna formada por 12 pessoas (escolhidas pelo cacique e pajé), e pelos representantes de cada uma das 25 aldeias. Todos formam em conjunto o conselho de lideranças. Além deste conselho, que desempenha funções deliberativas, os Xukuru do Ororubá ainda possuem quatro instâncias consultivas: Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO); Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO); equipe de assistência técnica agrícola *Jupago Krekar*³, que realiza um trabalho de assistência técnica rural vinculada ao Instituto Agrônomo do Pernambuco (IPA); e organização da juventude *Poyá Limolaygo*⁴.

A economia deste povo indígena é baseada na agricultura, com cultivo de banana, feijão, tomate, mandioca, milho e hortaliças; e na criação de aves, bovinos e caprinos. Parte dessa produção é destinada ao consumo direto, e outra parte é destinada à comercialização tanto interna – comercializada na própria casa dos produtores –, quanto externa – em duas feiras livres nas cidades de Pesqueira e Arcoverde, ambas no Pernambuco. A equipe *Jupago Krekar* realiza o cadastramento e assessora os indígenas que comercializam seus produtos nas feiras livres. Na feira de Arcoverde também são comercializadas frutas nativas e subprodutos da macaxeira (*manihot esculenta*): farinha, polvilho, tapioca e bolo.

Com relação ao contexto de conflitos por terra no estado do Pernambuco, notadamente o que envolve o povo Xukuru do Ororubá, Edson Silva (2017) explica que o contato desses índios com os colonizadores portugueses ocorreu a partir de 1654, quando o rei de Portugal fez doações de grandes sesmarias a senhores de engenho do litoral do Pernambuco para criação de gado.

A partir de meados do século XVII, ocorreu uma grande pressão demográfica na região litorânea pernambucana que impulsionou a colonização portuguesa para o interior. As terras da região costeira estavam ocupadas com a lavoura da cana-de-açúcar e multiplicaram-se os pedidos à Coroa Portuguesa de terras no “sertão”: senhores de

³ *Jupago* é um instrumento utilizado nos rituais e *krekar* significa cabeça, na língua *Xukuru*, portanto, o nome da equipe pode ser traduzido, de acordo com os técnicos indígenas Edgar e Iran por “boas ideias na cabeça”. É também descrito como uma espécie de ditado popular, expresso no movimento de bater com o objeto (*jupago*) na cabeça de alguém que possua uma ideia fixa, porém equivocada, para que a cabeça desta pessoa se abra para novas e boas ideias.

⁴ Uma tradução possível para este termo da língua *Xukuru* de acordo com Iran, uma das lideranças, é “pé no chão”, uma vez que *poyá* pode ser traduzido como pé e *limolaygo* corresponde a território.

engenho alegavam possuir gados sem terras onde pudessem criá-los (MEDEIROS, 1993, p.23-26). Foram concedidas sesmarias, pelo governo português, legitimando-se o expansionismo colonial, com a invasão das terras indígenas. Em 1654, João Fernandes Vieira é citado como proprietário de dez léguas de terras no “sertão do Ararobá”. Mais tarde, em 1671, Bernardo Vieira de Melo recebeu, da Coroa, vinte léguas no Ararobá. Os colonizadores, além de conflitos com os indígenas, enfrentavam os quilombolas de Palmares, que haviam ampliado o domínio de territórios desde a Zona da Mata até os “sertões” (Agreste), durante o período em que as forças portuguesas empenhavam-se em libertar a Capitania do domínio holandês (SILVA, 2017, p. 139).

A eclosão dos conflitos fundiários entre índios e fazendeiros era crescente, por esta razão em 1661 foi criado o aldeamento de muitos “tapuias”, dentre eles o “Aldeamento da Serra do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas”, administrado pela congregação dos padres católicos da ordem dos oratorianos, com o intuito de “amansar” os índios que habitavam naquela localidade.

Para a instalação das fazendas de gado no Agreste e Sertão pernambucano era necessário amansar os índios “hostis”. Em 1661, o Governador Francisco de Brito Freire informava o aldeamento de muitos “tapuias”, até aquele momento considerados “indomáveis”, tendo sido constituídas duas novas povoações, com igrejas, sob a responsabilidade do Pe. João Duarte do Sacramento, fundador da Congregação do Oratório no Brasil (MEDEIROS, 1993, p. 35). Uma das missões dos Oratorianos estava localizada em Limoeiro, de onde partiram missionários para aldear outros indígenas na região mais próxima. Essa foi uma primeira tentativa mal sucedida de concentrar os antepassados dos Xukuru, que chegou ao final quando os habitantes da aldeia foram vitimados por bexiga. Os sobreviventes foram aldeados em Limoeiro.

Dez anos mais tarde, por volta de 1671, o Pe. Sacramento fundava, no “Ararobá” (Serra do Ararobá), uma aldeia de índios Xukuru (MEDEIROS, p. 51-53). Ao lado das referências mais antigas aos Xukuru, são citados os Paratió (Paraquioz). Em 1749, por exemplo, além de 642 xukurus na Aldeia do Ararobá, assistidos pelos Oratorianos, foi citada uma Aldeia Macaco, onde anteriormente estivera um religioso franciscano, habitada por 182 indígenas “Tapuyos Paraquioz”. A Aldeia Macaco é citada também em 1671 e, posteriormente, em meados do século XVIII, localizada, ao que tudo indica, nas cercanias das nascentes do Rio Ipanema, nas proximidades de Cimbres (*apud* SOUZA, 1989, p.11-12).

Para manutenção da missão religiosa os Oratorianos implantaram currais de gado nas terras indígenas, explorando a mão-de-obra nativa. Em perfeita sintonia econômica com os sesmeiros invasores, os religiosos ampliaram suas propriedades, a exemplo dos Sítios Sapoti e Couro d’Anta, recebidos por doação de João Fernandes Vieira. Os missionários se dedicavam ao comércio de gado, tornando produtivas

as terras sob o domínio da Congregação, permitindo com isso a compra de mais terras, até então ocupadas por sesmeiros, nas localidades próximas a missão (MEDEIROS, 1993, p. 63-64). O local era considerado como “a chave de todo aquele sertão”; esta foi a razão de ter sido mantida, por muito tempo, a Missão do Ararobá, como ponto de apoio para a expansão das invasões e ocupações portuguesas no Agreste e Sertão (*Ibid.*, pp. 140-141).

Em 1762, o aldeamento do Ararobá tornou-se a Vila de Cimbres, que depois passou a distrito com a transferência da sede do município para Pesqueira⁵, em 1880.

Em consonância com a legislação pombalina, o Governo da Capitania de Pernambuco, em carta de 1761, determinou ao Ouvidor da Comarca de Alagoas que “A todas as vilas e lugares que erigir, denominará Vossa Mercê com nomes de Portugal” (Fiam/CEHM, 1985, p. 81). Assim, no local do antigo aldeamento do Ararobá, chamado de Nossa Senhora das Montanhas, e conhecido também como Monte Alegre, foi fundada, em 1762, na Serra do Ororubá, a Vila de Cimbres, nome de uma povoação portuguesa no Distrito de Viseu. A partir desta data e por todo o século XVIII na documentação da Câmara de Cimbres encontram-se frequentes registros sobre os indígenas do antigo aldeamento do Ararobá.

[...]

Dez anos mais tarde, em 1874, na sua crônica diária, um jornal do Recife tratava da Comarca de Cimbres e ressaltava as perspectivas promissoras da “vila Pesqueira”. Mas, para o cronista, esse futuro estava ameaçado pelo “atraso” que representava o aldeamento dos índios. Por essa razão era necessário extingui-lo.

[...]

O núcleo urbano que mais tarde seria a cidade de Pesqueira ganhara importância por estar localizado às margens da estrada, caminho de gentes e das boiadas que trafegavam entre o litoral e o Sertão do São Francisco. A pequena povoação no sopé da Serra do Ororubá superaria a antiga Vila de Cimbres, situada no distante alto da mesma Serra. Em 1836, por lei provincial, a sede político-administrativa municipal foi transferida para Pesqueira, elevada à categoria de cidade em 1880, relegando Cimbres à categoria de distrito (*Ibid.*, pp. 141; 146; 208).

Ocorreu também a partir desses fatos a recorrente solicitação de concessão das terras dos índios e extinção do aldeamento Xukuru às autoridades provinciais, alegando a inexistência de indígenas na área, e afirmando tratar-se de caboclos⁶. Em atenção a

⁵ Alguns Xukuru me explicaram que o nome Pesqueira está relacionado ao local para onde os indígenas se deslocavam para pescar, desde o período do aldeamento.

⁶ É importante acentuar que o termo “caboclo” foi utilizado contra o povo Xukuru do Ororubá pelos não-índios, com o objetivo de classificá-los negativamente como misturados e produzir a sua inexistência do ponto de vista jurídico e oficial, isto possibilitou algumas implicações junto ao poder público e elite locais, como por exemplo, perda de direitos sobre suas próprias terras. Como estratégia discursiva e

este pedido, o Governo Imperial decretou extinto o aldeamento de Cimbres em 1879, o que provocou a migração de muitas famílias indígenas para terras de outros ex-aldeamentos da região e para as periferias da cidade.

[...] a extinção oficial, em 1879, do antigo Aldeamento de Cimbres, consolidou o domínio dos fazendeiros, de longa data invasores nas terras da Serra do Ororubá. Uma ou outra família indígena ficou com a propriedade de pequenos pedaços de terras, insuficientes para a sobrevivência. Vários depoimentos comprovam essa situação. A exemplo do contado pela índia Laurinda Barbosa dos Santos, conhecida por “D. Santa”, moradora na atual Aldeia Caípe. Seus pais nasceram na “Serra”, o pai em Pendurado e a mãe em Caípe, local onde, depois de casados, moraram e viveram. “D. Santa” disse ainda que trabalhou na roça desde oito anos. Questionada se os moradores e parentes vizinhos tinham terras para plantar, ela afirmou: “Tinham bem pouquinho! Porque não podia comprar. Naquele tempo tudo era comprado e ninguém podia, os pais de nós não podia que era tudo pobrezinhos. Só vivia trabalhando no alugado que era para dar de comer aos filhos. Era terras dos fazendeiros” [...] (*Ibid.*, pp. 151).

Com o decreto oficial do fim do aldeamento, os índios passam a ser vítimas de inúmeras perseguições e proibições por parte das elites econômicas e políticas de Pesqueira, no entanto, continuaram a praticar sua religião, o Toré, às escondidas. Ao praticar secretamente sua religião no interior das matas, para não serem presos, os pajés encontraram os Pais de Santo, das religiões de matriz africana, que também sofriam perseguição policial e proibição em relação às suas práticas cerimoniais até meados do século XX. Destes encontros entre praticantes de rituais indígenas e africanos emergem

exoclassificatória, este movimento possibilitou atos de expropriação das terras indígenas e implantação de fazenda nas áreas da serra do Ororubá. Com o advento das retomadas de terra, ocorridas a partir da década de 1990, e do movimento de retomada e valorização das práticas político-rituais, o termo “caboclo” assume valoração positiva ao ser transformado, seja nas práticas discursivas ou rituais, num equivalente à noção de indígena, neste contexto etnográfico, desta vez endoclassificatória. Em seu trabalho sobre a multiplicidade de significados da noção de “caboclo”, ao tratar de contextos etnográficos situados nos estados do Pernambuco e Maranhão, região nordeste do Brasil, Emília Pietrafesa de Godoi explica que naquele conjunto de relações a nomeação “caboclo” é recorrentemente utilizada para se referir “a sujeitos destituídos de direitos e que somente em circunstâncias muito raras é utilizado para definir a si próprio” (2014, p. 157). Outro autor, Gabriel Banaggia (2015; 2017; 2018), em sua etnografia sobre o Jarê, religião de matriz africana característica da Chapada Diamantina no estado da Bahia, Brasil, explica que os “caboclos” daquele contexto são entidades espirituais, “espíritos de luz”, que visitam os corpos (incorporam) de alguns dos participantes em determinadas cerimônias. De acordo com o autor “as entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de ‘caboclos’, ainda que sua divisão em conjuntos específicos (chamados de aldeias, povos ou forças) por vezes enfatize ou atenuar o caráter africano ou indígena de cada agrupamento” (2017, p. 126). No contexto Xukuru é também recorrente nomear alguns entidades espirituais de “caboclos”.

as relações que produziram conexões entre encantados, entidades e orixás no Toré Xukuru.

Todos estes atos de violência e expropriação provocaram, além das migrações, a processual perda do seu idioma originário e substituição deste pelo português, como relataram alguns indígenas, com os quais conversei durante a pesquisa de campo. Alguns mais velhos me contaram que até para se conseguir um trabalho nas fábricas da cidade era exigido que falassem português e que não se comunicassem, mesmo entre si, no idioma indígena.

Depois de um longo processo de luta pela terra, que será mais detalhado adiante, os Xukuru retomaram seu território. Eles são praticantes do Toré, ritual comumente encontrado entre os índios do Nordeste brasileiro, com algumas variações entre uma etnia e outra, registradas por diversos autores (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; GRÜNEWALD, 2005; MURA, 2013). No caso Xukuru, além de um importante espaço-ritual composto por cantos (pontos de Toré), danças, instrumentos musicais – gaita *Membi* (um tipo de flauta), Maracá (chocalho feito com cabaça [*lageneria siceraria*], preenchido com sementes para produzir som [este instrumento é responsável por ritmar as canções e para convidar os encantados]) e *Jupago* (uma espécie de cajado com uma raiz de formato arredondado em sua base, manuseado apenas pelos homens) –, oferendas, velas, flores e incorporações (de encantados em alguns dos participantes), o Toré também se constituiu como um ritual de luta pela terra, um importante operador político.

Quando os Xukuru falam sobre o ritual são inúmeras as narrativas da proibição da prática do Toré, que provocava a desarticulação entre os indígenas. Eles sempre reforçam a agência do ritual, que voltou a ser praticado com mais frequência nos processos de retomada do território, desde o planejamento até a ocupação das fazendas, situadas no município da Pesqueira-PE, pelos índios, momento no qual o ritual era praticado ininterruptamente nos locais onde eles ficavam acampados, até a chegada dos órgãos do Governo brasileiro responsáveis pela desapropriação, demarcação e homologação de terras indígenas: FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Estas lutas pela terra, que os Xukuru do Ororubá denominaram “retomadas” serão descritas de forma mais densa no decorrer do texto.

O Toré é marcado pela presença dos encantados que, na literatura antropológica sobre as regiões da Amazônia e Nordeste brasileiros, aparecem ora como pessoas que não morreram ou como força mágica atribuída ao sobrenatural, estando entre suas principais características a invisibilidade aos seres humanos comuns; assim sendo, incorporam-se nos pajés ou curadores, e podem curar ou provocar doenças (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1992; 1999; BOYER, 1993; 1999; FIALHO, 1998; FIALHO; NEVES; FIGUEROA, 2011; MAUÉS; VILLACORTA, 2004; STOLL, 2014; 2016). Estes seres também aparecem em religiões de matriz africana como no Jarê, da Bahia, e no Terecô, do Maranhão, estudados por Gabriel Banaggia (2015; 2017; 2018) e Martina Ahlert (2016), respectivamente. Nos contextos descritos por estes dois autores os encantados são seres que se manifestam majoritariamente (ainda que não exclusivamente) em rituais e cerimônias específicos, visitando os corpos de alguns participantes. Estes seres possuíram vida terrena, e desaparecem nas matas e rios, sem ter passado pela experiência da morte física, e seus corpos jamais foram encontrados. Contudo, no contexto Xukuru do Ororubá aparecem outras traduções para este termo, pois este grupo indígena nomeia suas lideranças mortas como “irmãos de luz” e “encantados”. Na cosmologia Xukuru os encantados são seres que passaram pela experiência da morte física, mas não há individualização de nenhum deles, todos são narrados genericamente como grandes heróis que morreram enquanto lutavam pelo povo Xukuru. Ao ser assassinado, Xicão Xukuru passa a povoar este panteão dos encantados, mas como indivíduo, o encantado, e não “um encantado”. Ele é inclusive narrado como uma pessoa que possuía habilidades de encantado mesmo antes da morte física, conforme será exemplificado mais adiante no texto. É sobre esta reinvenção da noção de encantado, a partir do assassinato do seu líder, que eu dedico maior atenção tanto do ponto de vista etnográfico quanto analítico.

Retornando à prática do Toré, vale explicar que como ritual passou a ser uma expressão pública de indianidade, ou seja, um indicador visível da condição de indígena, especialmente entre alguns povos indígenas do Nordeste brasileiro, que passaram por longos e violentos processos de colonização, iniciados no século XVI com a chegada de portugueses (ARRUTI, 2006), como foi o caso dos Xukuru do Ororubá. Mesmo como ritual público, há algumas variações nas quais há participação exclusiva dos índios e interdição de não indígenas ou de indígenas de outras etnias.

Em 2016 durante a pesquisa de campo entre os Xukuru do Ororubá, fui convidado para um Toré, na aldeia de Cimbres. Trata-se de um terreiro de Toré antigo e, para os rituais semanais, no domingo à tarde, vão indígenas de diversas aldeias do território e também alguns que vivem na cidade. Naquela tarde, havia também no terreiro um grupo de alunos do ensino fundamental, levados por um professor de história. Por esta razão a prática do Toré foi dividida em dois momentos: o primeiro momento com alguns pontos cantados pelos indígenas, danças circulares e instrumentos musicais. Os alunos assistiram atentos àquele ritual, registraram com fotografias, ouviram um breve relato sobre a história do povo Xukuru do Ororubá, narrado por Seu Chico Jorge, liderança desta aldeia, e foram inclusive convidados a “dançar” junto com os indígenas. No segundo momento, assim que os alunos foram embora, os indígenas permaneceram e reiniciaram o Toré, desta vez com cantos diferentes, dança mais intensa, incorporação e consulta aos encantados (entidades). Esta cena é um bom exemplo das variações públicas e secretas do Toré Xukuru do Ororubá. Alguns interlocutores me explicaram que existem rituais ainda mais secretos, realizados apenas com a presença de indígenas, mas não há nomes específicos, no caso dos Xukuru do Ororubá, para cada uma destas variações. Os Xukuru sempre se referem ao Toré como “o ritual” ou “ciência da mata”.

Xicão Xukuru e as retomadas de terra

Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru, nasceu em 1950, na região da atual aldeia Canabrava, Pesqueira, Pernambuco. Em 1975, já casado com Zenilda Maria de Araújo, mudou-se para São Paulo, capital do estado de São Paulo, onde trabalhou como caminhoneiro. No ano de 1982, alguns problemas de saúde fizeram com que Xicão voltasse definitivamente para o Pernambuco. Sua doença o levou a fazer uma promessa à Mãe *Tamain*. É uma imagem que foi encontrada pelos índios na mata, ela está presente na cosmologia do povo Xukuru e recebeu a denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas. Esta imagem encontra-se no interior da Igreja Católica da aldeia de Cimbres e nunca foi copiada, contou-me Dona Zenilda, durante o trabalho de campo de 2013. Curado, Xicão retornou a Pesqueira para cumprir a promessa de

“trabalhar para os índios”⁷, começou a acompanhar o pajé, Seu Zequinha, e o então cacique, Zé Pereira.

Em maio de 1989 Xicão foi escolhido para ser cacique do povo Xukuru do Ororubá. Esta eleição será tratada com maiores detalhes no decorrer do texto, mas já posso adiantar que ela foi decisiva para o processo que ficou conhecido como retomada do território indígena, que ecoa nas estratégias de retomadas das práticas tradicionais de agricultura, educação e curas físicas e espirituais, realizadas através de rituais coletivos e particulares: benzeções, oferendas e consulta aos *encantados* (entidades, *irmãos de luz*).

A eleição de Xicão a cacique marca um período de luta e retomada⁸ do território pelos índios, assessorados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – organização ligada aos setores progressistas da Igreja Católica, Teologia da Libertação e Teologia da Inculturação – e mobilizados principalmente pelas condições precárias de vida e pelos direitos reconhecidos aos povos indígenas na nova Constituição Federal de 1988.

Algumas lideranças com as quais eu conversei durante os trabalhos de campo entre 2013 e 2017 apontam para outros aspectos que também operaram como propulsores dessas retomadas: a escassez e precariedade das terras para plantio; a devastação das matas pelos fazendeiros, para criação de gado (na cosmologia Xukuru as matas são espaços sagrados, morada dos encantados); e a retomada do seu espaço-ritual, a Pedra do Rei, local para o qual o pajé e o cacique Xicão se dirigiam quando precisavam consultar a *natureza sagrada*, os *encantados* (encantos, irmãos de luz) e a *ciência da mata* (seres que povoam a sua cosmologia). Outro fato que gerou muita revolta a época e estimulou as retomadas foi a morte de 29 crianças, causada por desnutrição na região da atual aldeia Caípe em 1992.

Em 1990 dá-se início à organização das primeiras retomadas, seguidas por sucessivas reivindicações junto à FUNAI. As retomadas das terras mobilizadas pelos direitos descritos na Constituição Federal Brasileira de 1988 e justificadas pelas condições de expropriação pelas quais os índios passaram, desde o século XVII,

⁷ A expressão trabalhar para os índios é muito comum entre os Xukuru e significa dedicar-se exclusivamente às atividades que envolvam diretamente a etnia, seja no campo da saúde, educação, agricultura, no interior das aldeias ou fora delas, em organizações do poder público ou entidades não-governamentais.

⁸ Alarcon estudou um processo análogo a este, que ocorreu entre o índios Tupinambá, da Serra do Padeiro, Bahia, Brasil. Para a autora “as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios” (2013, p. 100).

constituíam o eixo central do projeto coletivo do povo Xukuru. De acordo com os índios esse processo de retomada funcionava ao mesmo tempo como denúncia das condições precárias, violência constante ao seu modo de vida – o que incluía a proibição da prática do Toré, e substituição da sua língua originária pelo português.

Para tornar mais complexa a situação já bastante tumultuada, em fevereiro de 1989 um novo conflito surge no contexto. Segundo os índios, no dia 1º de fevereiro de 1989 o delegado municipal de Pesqueira, José Petrônio Góis (conhecido como Jesus), prendeu de forma arbitrária o índio Edilson Leite, além de torturá-lo a pedido de fazendeiro que com eles tem problemas por causa da terra, e proibiu a realização da dança do Toré. Os Xukuru atribuíram esse procedimento ao envolvimento do dito delegado com o fazendeiro Eudim Bezerra, que segundo o atual cacique Xukuru, Francisco de Assis Araújo – Chicão, prestou queixa à Delegacia Municipal, alegando que os Xukuru estavam se reunindo, dançando o toré com o intuito de invadir a “sua propriedade” (FIALHO, 1998, p. 57).

Várias são as narrativas sobre permutas injustas ou usurpação das terras indígenas pelos não-índios. Em uma entrevista concedida a Edson Silva em 30.03.2002, Dona Josefa, índia Xukuru, também trata da questão ao lembrar como seus antepassados eram enganados pelos “brancos”, trocando terra até por bebida:

Meu pai também contava, meu avô também contava. Naquele tempo todo mundo tinha suas terras. E os brancos fazia o quê? Os brancos pegava dava uma garrafinha de cachaça para os índios, os índios inocente, não é? Dava uma garrafa de cachaça para os índios, os índios ficava bêbado, depois jurava de morte, os bichinhos fugia tudo, eles tomava conta das terras toda. Foi assim que aconteceu. Por isso que está tudo pelo meio do mundo, uns na cidade, outros longe, outros em São Paulo, meus irmãos mesmos estão tudo em São Paulo (SILVA, 2017, p. 156).

Estes temas evocam uma situação parecida à descrita por Susana Viegas entre os Tupinambá de Olivença, que habitam a região de Mata Atlântica no sul do estado da Bahia, próximo ao município de Ilhéus. Este grupo indígena, numa situação semelhante à dos Xukuru e da maioria dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, foram aldeados entre os séculos XVIII e XX, e descritos negativamente por sertanistas, missionários, viajantes, cronistas e funcionários do governo, pelas “mudanças das suas características nativas”: a língua, o modo de habitar, as atividades econômicas e as práticas religiosas.

Essas sucessivas transformações aparecem em escalas semelhantes tanto no contexto do sul da Bahia quanto no Agreste do Pernambuco. Em ambos os casos, os

grupos indígenas foram qualificados como *caboclos*, e passaram por longos processos de expropriação de suas terras, o que incluíram permutas fraudulentas e violentas que modificaram substancialmente seu modo de vida (VIEGAS, 2007, p. 18). Em ambos os casos é recorrente o relato de que os índios eram enganados pelos não-índios e por ingenuidade trocavam as terras por produtos de valor irrisório, por garrafas de cachaça ou para quitar pequenas dívidas (pp. 238-244)⁹.

Memórias dos indígenas sobre a situação na qual os índios viviam antes da demarcação das terras demonstram as condições desumanas do trabalho nas fazendas como *meeiros* (sistema de trabalho no qual o trabalhador é obrigado a conceder 50% de tudo o que foi produzido ao proprietário das terras onde foi realizado o plantio) ou *diaristas* (sistema de assalariamento rural, nele há um valor previamente estabelecido e pago pelo dia de trabalho). Mencionam também episódios em que os fazendeiros negociavam parte do território para que os índios plantassem – eles poderiam plantar, colher e depois plantar capim como forma de pagamento – uma vez plantado o capim, era a porta de entrada para o gado.

Um desses fazendeiros que permutou o direito dos índios usarem a terra para agricultura sazonal em troca da plantação de capim após a colheita, resolveu mudar de ideia e rompeu o acordo com os indígenas. Indignados, eles procuraram Xicão, já cacique, e lhe contaram o ocorrido. Xicão reuniu 80 índios e ocupou a fazenda durante a madrugada. Essa e outras retomadas aconteciam pelas madrugadas e envolviam homens, mulheres e crianças, conforme me contou Seu Dedé (José Vanderlei da Paz, liderança da aldeia Santana).

Outro aspecto particular do movimento de retomadas das terras pelos Xukuru do Ororubá é que estas eram organizadas por um grupo de indígenas, liderados pelo cacique Xicão, num modelo muito parecido ao das ocupações de terras realizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) no Brasil, com algumas diferenças, sempre frisadas pelos indígenas.

Enquanto os camponeses do MST realizam ocupações de terras, os Xukuru reforçam que realizaram *retomadas*, porque a território deles foi usurpado processualmente desde os primeiros contatos com a colonização portuguesa (século

⁹ David Graeber (2001) trata esta questão ao discutir mal-entendidos entre os procedimentos de dar e receber no encontro entre pessoas oriundas de um “sistema da mercadoria” e outras que vivem em um “sistema de dádivas”, e questiona como a terra assume valores distintos em ambos os tipos de sistemas.

XVII). Enquanto muitos dos camponeses e trabalhadores organizados sob a bandeira do MST e da CPT são tidos como *posseiros*, por não possuírem o título de propriedade das terras que ocupam ou ocupavam antes da expropriação, os Xukuru, por sua vez, chamam os fazendeiros que ocupavam o seu território de *posseiros-fazendeiros*, já que de acordo com os índios, mesmo possuindo documentos de propriedade, estes documentos eram inválidos, quer seja porque o estado do Pernambuco não poderia conceder títulos de terra indígenas a não-índios, quer por se tratar de documentos falsificados ou grilados. Como expliquei anteriormente, esta prática consiste em colocar um documento falso dentro de um recipiente com grilos, o contato destes insetos com o papel provoca a aceleração do processo de envelhecimento, o que dá a aparência de documento antigo: amarelado e desgastado.

Tanto no caso da luta pela terra do MST, como nas retomadas indígenas, estruturas de lona (barracas) são montadas para abrigar os ocupantes da área, até que o Governo Federal reconheça a *ocupação* ou *retomada* como legítima, e conceda o título das terras às famílias, pelo INCRA no caso camponês, ou efetuem a demarcação e homologação pela FUNAI, no caso indígena.

Outro caso semelhante, de indígenas que estão se apropriando do modelo de ocupação de terras disseminado pelo MST no Brasil, para retomar territórios tradicionais, acontece atualmente na região de Dourados, estado do Mato Grosso do Sul. Neste local, índios da etnia *Guarani* e *Kaiowá* adotaram as ocupações e fixação “provisória” em “barracos feitos com troncos de árvore que são fincados ao chão e cobertos com lona preta que os indígenas conseguem via Funai, ou podem ser lonas de caminhão ou algum outro material que conseguiram coletar ou de madeiras que também coletam principalmente das indústrias e galpões próximos”, para reivindicar direitos ao Governo Federal, FUNAI e Ministério Público Federal, principalmente o acesso e condições de permanência na terra: cestas básicas, atendimento médico, educação, segurança, água potável (CORRADO, 2017, pp. 62; 70).

As retomadas Xukuru não são tratadas pelos índios apenas como um movimento político, mas também ritual, pois elas são sempre relacionadas ao ritual, o Toré, desde o momento do planejamento e decisão sobre qual área retomar, até a concretização do ato, sempre iniciada durante a noite. Os indígenas que participaram das retomadas sempre reforçam que dançavam o Toré, até a chegada da Polícia Federal e dos funcionários da FUNAI.

De acordo com os Xukuru que participaram das retomadas, através do Toré os encantados indicavam as áreas a serem reocupadas¹⁰, as pessoas que deveriam ser chamadas (se só os homens ou se as mulheres e crianças também), “iluminavam os caminhos” (por isso também são chamados de *encantos de luz*) e “davam força para não desanimar”, pois sabiam que iriam enfrentar muita violência por parte dos fazendeiros e a omissão dos organismos estatais.

Ao narrar este aspecto ritual da luta pela terra, as lideranças Xukuru que vivenciaram o processo também apontam para a presença dos seres da sua cosmologia: os *encantados*. Eles sempre reforçam que todo o processo das retomadas era iniciado com a consulta à natureza, aos encantados e à *ciência da mata*.

Nós tínhamos que consultar primeiro eles [os encantados], para que eles pudessem nos orientar, por isso que nós conseguimos ter tanta vitória. Eles [encantados] foram aqueles aonde toda a vida, a gente primeiro tinha que consultar, porque através daquela consulta ali nós já saíamos com as informações do que fazer, qual era a nossa caminhada. E aí a gente fazia a caminhada de acordo com o que se mandava. E, graças a Deus, as barreiras que tinha pela frente, a gente tombava, mas não caía. (Seu Chico Jorge, entrevista concedida em 25.01.2013).

A explicação do Seu Chico Jorge sobre a presença dos encantados nas retomadas revela todo o tipo de participação dos índios no processo de luta pela terra, pois seus encantados tornam-se figuras fundamentais que encaminhavam, aconselhavam e direcionavam as ações do grupo, sempre acessados na (e pela) mata sagrada, “ouvindo a natureza”, pois como Seu Chico Jorge faz questão de frisar: “na mata tem ciência”. O que significa dizer que na mata tem segredos e também tem entidades (encantados), que podem oferecer conselhos ao indígenas caso sejam consultados, por possuir sabedoria milenar. Por isso, antes de iniciar a retomada de qualquer uma das fazendas instaladas no território indígena, os Xukuru consultavam as matas, para receber conselhos destas entidades (seres que podem tanto possuir forma de plantas, terra, água como podem ser espíritos visíveis fora do corpo, ou sensíveis, sob a forma de vento, por exemplo, e também possuem a capacidade e habilidade de incorporar em corpos de determinados indígenas).

¹⁰ Sobre a presença e participação de encantados nas retomadas ver Alarcon, 2014.

Xicão aparece recorrentemente como protagonista das retomadas de terra. Dona Zenilda ao falar do marido assassinado percorre a história de luta dos Xukuru e atrela a resistência do seu povo aos enfrentamentos cotidianos, sempre amparados na força dos *irmãos de luz*, dos *encantados*. Nesse trajeto, Xicão já aparece como um grande líder, com potencialidades agenciativas, capazes de enfrentar o inimigo com coragem e sabedoria.

Xicão dizia: um graveto sozinho quebra, mas se juntar um molho, fica difícil de quebrar. Então, nós fomos juntando, o Xicão foi juntando, um trabalho de formiguinha. Andando nas aldeias, nós saíamos de manhã, chegávamos de noite, aí depois ele fez uma aliança com o povo de Pernambuco, hoje você chega às aldeias de Pernambuco, Xicão é o líder pra eles, continua sendo, e eu acho engraçado, Edimilson, que ninguém nunca chamou ‘o finado Xicão’. Por que num costuma chamar o finado fulano? Só chama Xicão, Xicão Xukuru, num tem história que ele morreu, que é finado, não. Xicão encanto de luz é o que ficou na cabeça do povo (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013).

Neste percurso, a história de luta do povo Xukuru é emaranhada pela imagem deste líder cuja presença supera a materialidade finita, já que o espírito do Xicão “repousa sobre a terra e ilumina a caminhada dos índios”.

Algumas considerações

Xicão foi assassinado em 20 de maio de 1998, depois de sofrer várias ameaças (cartas e telefonemas anônimos) em frente à casa da sua irmã, na cidade de Pesqueira-PE, com um tiro no peito, deflagrado por um pistoleiro, a mando de um conjunto de fazendeiros, que ocupavam as terras indígenas naquele momento.

Nas narrativas dos Xukuru o sacrifício do Xicão transformou-o num herói que se aproxima dos heróis míticos e proféticos (no sentido de projetar as demandas futuras por terra, saúde e educação, por exemplo) do povo Xukuru. Ao falar do sangue dele, que foi derramado, parecem acreditar numa transfusão de coragem. Suas experiências pessoais tornam-se atos coletivos e possibilitam a apresentação e a produção de representações do grupo.

Há neste ponto um sinal da produção de efeitos simbólicos causados pelas imagens desses homens, a confiança dos seus pares numa vida que se renova

constantemente, numa força que não se esgota com sua morte, ocorrendo o oposto do esperado pelos mandantes. Há, nessa direção, indícios de que o grupo reelabora a figura do líder, o fabrica, e os enfrentamentos potencializam-se com o advento da sua morte:

Fica a esperança: que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os Xukuru continuam falando e lutando por nossas terras. Ele se foi, tragicamente. Tiraram a vida dele, mas ele continua entre nós, dando força pra nós lutarmos. A luta não vai parar.

[chorando] Acolha o teu filho mãe natureza, ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado, e sim, vai ser plantado, para que dele nasçam novos guerreiros, minha mãe natureza. Ele vai ser plantado, minha mãe natureza. Assim como ele pedia, debaixo das tuas sombras, minha mãe natureza. Para que de vós nasça novos guerreiros, minha mãe natureza. Que a nossa luta não pare, minha mãe natureza (Dona Zenilda, fala extraída do vídeo “Xicão Xukuru”, Rede Viva, 1998).

Xicão Xukuru não morreu, afirma Dona Zenilda, mas se transformou num encantado. Nas narrativas ele aparece como um grande guerreiro, ao encabeçar a luta pela retomada das terras dos índios. Ele é apresentado como uma figura singular, preocupado com a sobrevivência das gerações futuras e com os direitos do seu povo.

Esta transformação circunscreve o sistema sociocosmológico do grupo, habitado por guerreiros e heróis mortos, com uma diferença substancial: enquanto todos os guerreiros mortos são genericamente nomeados encantados, o cacique Xicão assume uma posição particular ao ser individualizado como “Mandaru”. Sua força e presença são descritas no ritual, o Toré, reconhecidas nos elementos da natureza e nas relações dos Xukuru do Ororubá com os não-índios. Ao narrar seu líder morto como “mártir-encantado” os Xukuru transformam o cacique num operador das relações entre pessoas, coisas e mundos.

Este argumento pode ser visualizado no painel (figura 01) que retrata Xicão Xukuru na aldeia Santana, pintado por Geraldo Bananeira, índio Xukuru, em 2007. Nele, as narrativas de Seu Dedé, Seu Chico Jorge e Dona Zenilda ganham materialidade visual, uma vez que o cacique Xicão é representado com o corpo de árvore, enraizada à terra; com os braços erguidos em posição de oração, braços que se multiplicam infinitamente; seu rosto volta-se para o chão e para o céu, simultaneamente. Contudo, o que chama mais atenção é a representação do tiro que provocou sua morte, pois o sangue, ao escorrer pelo peito, transforma-se em água e flores.

Rodeado por imagens de índios e “plantado” na Pedra do Rei, Xicão transforma a morte em vida e potencializa a luta, encorajando seu povo a seguir seus passos: ele nunca deixava ninguém ir à frente dele, lembra seu Chico Jorge, ele dizia: quero que todo mundo me acompanhe, mas eu sou o da frente, completa a liderança da aldeia de Cimbres.



Figura 01: Painel Xicão Xukuru. Foto do autor, Aldeia Santana, 2013.

A imagem do cacique com corpo de tronco evoca imediatamente o estudo de Antonio Guerreiro sobre o *Quarup*, no Alto Xingu, estado do Mato Grosso, Brasil, no qual um nobre falecido é lembrado por meio das efígies de madeira, feitas de toras de uma árvore específica. Mas essa não é a única semelhança, de acordo com a análise do autor a noção de chefia para os índios *Kalapalo* está ligada à ideia de tronco e corpo,

que também implica uma relação de proteção, cuidado, orientação entre o chefe (*iho*) e seu grupo. Nestes termos, um chefe é imaginado como um tronco que produz ramificações e relações de continuidade. Ele é também “alguém capaz de agregar outras pessoas ao seu redor” (GUERREIRO, 2011, pp. 18-20).

Aqui algumas distinções também precisam ser consideradas, pois de acordo com Antonio Guerreiro um dos objetivos do *Quarup* é encaminhar a alma do morto para o céu, e para tanto a imagem (imitação, desenho) do morto é construída sob a forma de efígie de madeira, um tronco, que passa a ser o duplo de alguém de quem os humanos sentem saudade. Assim, a árvore está no lugar de um parente, mas não se confunde com ele: “já enfeitado, o tronco se transforma em uma ‘imitação do morto’, cuja alma vem, de onde quer que esteja, para a aldeia” (Guerreiro 2011: 8-9; 16-17).

Ao longo deste texto me dediquei a descrever os aspectos relacionados à produção de significados que relacionam os lugares dos assassinatos à trajetória de luta do cacique Xicão Xukuru, que por sua vez o transforma ritualmente em mártir e encantado.

Estes elementos sugerem que ocorre um processo de circulação de conhecimento sobre a luta e o movimento social, tomando o mártir-encantado como personagem principal dos enfrentamentos históricos do grupo que acompanhou sua trajetória. A leitura destas cenas reforça uma ideia de *tempo de luta*¹¹, pensado tal qual uma espiral. O que significa dizer que as razões que provocaram os assassinatos daquelas lideranças ainda são latentes. Por isso, as histórias ao serem contadas não são lidas como mitos de origem, mas como mito fundador de uma forma de resistência política e religiosa, cosmopolítica. Esta forma de atualizar os conflitos iminentes, tomando os mártires e encantados como modelo de ação para novos enfrentamentos, seja com estado ou grandes empreendimentos hidroelétricos e agropecuários, compõe uma gramática de ideias sobre vida, morte, luta e força, tanto no sentido físico como simbólico-espiritual. Formula, portanto, uma economia de ideias sobre o mundo, baseada em explicações sobre o sacrifício e sofrimento atrelado à manifestação de forças divinas, sobrenaturais ou extra-humanas.

Através de elementos performáticos, que incluem desde a escolha dos locais até cantos, danças e narrações durante a peregrinação, os organizadores e os caminhantes

¹¹ Estas noções de temporalidade não exclusivamente cronológica, muito se aproximam das ideias de tempo entre os acampados do MST, estudados por Nashieli Loera (2015), e do trabalho de André Guedes (2013), que estudou trajetórias e movimentos de uma população no Norte de Goiás.

fabricam não apenas *lugares de memória*, mas *lugares de luta* pela terra, traduzida em luta pela vida. O que ficou evidente durante o trabalho de campo é que não se trata apenas de fazer memória, mas de estimular novas demandas de luta por terra, a partir da narração das trajetórias destes mártires-encantados.

Nestes locais de luta, assassinato, martírio e encantamento ocorrem não apenas práticas contemplativas ligadas aos mártires-encantados, mas também processos de recriação e transformação do mundo social, uma vez que novas demandas de luta pela terra são recorrentemente atualizadas, pois nelas ocorre uma imbricação entre memórias de lutas do passado (que provocaram a morte do líder) e denúncia dos conflitos do presente ainda marcados por episódios de violência física, ameaças, expropriação e assassinatos.

A atualização das demandas dessas populações, centradas na luta pela terra e pela vida, multiplica-se com circulação de pessoas, objetos e crenças, e estimula a relação entre cosmovisões fundadas em práticas de catolicismo popular e religiões de matriz afroindígena, seja através de narrativas orais (cantos, mantras, orações, preces, promessas) ou visuais (pinturas, esculturas, objetos, amuletos).

Parece-me relevante que ao articular os locais onde os mártires-encantados viveram aos lugares onde foram assassinados (demarcando estes espaços como lugares de memória e de atualização da luta), e ao narrar as características violentas dessas mortes, sobretudo, as causas que as provocaram – especialmente enfrentamentos entre lideranças e grandes fazendeiros pelo direito à terra e ao uso de recursos sócionaturais – essas populações recriam sentidos diversos para as relações entre pessoas, lugares e objetos de devoção, e transformam mártires-encantados em operadores das relações entre pessoas e mundos.

Por fim, a leitura dos elementos que compõem a biografia do cacique Xicão Xukuru – escolha dos lugares percorridos por ele, objetos ritualísticos e histórias de heroísmo narradas e cantadas – incita pensar a dimensão fractal (WAGNER, 1991) deste processo de transformação deste líder assassinado em mártir-encantado. Uma vez que, da matriz iconográfica e da narrativa sobre a luta, morte e martírio ou encantamento, desdobram-se múltiplas peças, que formam o mosaico de fabricação do martírio-encantamento: corpo do líder, local do assassinato, túmulo, caminhos percorridos antes e agora.

Através destas narrativas que relacionam modelos de ação à eficácia simbólica das práticas ritualísticas, analogias e aproximações entre trajetórias de vida e morte dessa liderança possibilita a produção da crença na sua atuação, mesmo depois da morte física, sempre presentes, na luta pela terra, traduzida em luta pela sobrevivência.

Referências Bibliográficas

- AHLERT, Martina. “Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil)”. In: *Etnográfica*, vol. 20 (2), 2016.
- ALARCON, Daniele Fernandes. “A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro”. In: *Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP*, v. 7, 2013.
- ALARCON, Daniele Fernandes. “‘A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram’. Participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia”. In: *Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 13, n. 1, 2014.
- ARRUTI, José Maurício. “A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê*. Religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BANAGGIA, Gabriel. “Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina”. In: *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, n. 9 (2), jul./dez, 2017.
- BANAGGIA, Gabriel. “Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana”. In: *Mana*, vol. 24, n. 3, 2018.
- BOYER, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1993.
- BOYER, Véronique. “O pajé e o caboclo: de homem à entidade”. In: *Mana*, n° 5(1), 1999.
- CORRADO, Elis Fernanda. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de mestrado em Antropologia Social defendida na Universidade Estadual de Campinas, Brasil, 2017.
- FIALHO, Vânia. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana, 1998.

FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia; FIGUEROA, Mariana Carneiro (orgs.). *“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território*. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa da Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. São Paulo: Garamond, 2013.

GUERREIRO, Antonio. “Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, MT, Brasil)”. In: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 09, n. 01, 2011.

LOERA, Nashieli Rangel. *Tempo de acampamento*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações”. In: SANCHIS, Pierre (org.), *Catolicismo. Unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma Outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MURA, Cláudia. *“Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Revista Mana*, vol. 04, n. 01, 1998.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. “Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando porque ainda não acabou”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 2, 2014.

REDE Viva. Vídeo Xicão Xukuru. [Vídeo]. Produção: Rede Viva / CIMI-NE. Brasil, 1998. Disponível em <<http://video.google.com/videoplay?docid=-8537518505098293066#>>. Acesso em 20 jan. 2013. 20 min.

SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Recife: Editora UFPE, 2017.

STOLL, Émilie. *Rivalités riveraines: territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2014.

STOLL, Émilie. “La fabrique des entités: récits sur l’enchantement d’un riverain extraordinaire en Amazonie brésilienne”. In: *Cahiers de littérature orale*, n° 79, 2016.

VIEGAS, Susana. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

WAGNER, Roy. “The fractal person”. In: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Recebido em: 15/10/2019

Aceito em: 23/10/2019

NOITE DA LIBERTAÇÃO: VISIBILIDADES, REINVINDICAÇÕES, COMUNHÃO E APRENDIZAGENS EM UMA FESTA AFRO-BRASILEIRA

Bianca Zacarias França¹

Fernanda Cristina de Oliveira e Silva²

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.27481

Resumo

Apresentamos a Festa dos Pretos Velhos de Belo Horizonte como um festejo sagrado que produz visibilidade de comunidades politicamente vulneráveis no cotidiano da cidade e as fortalece. Registramos duas edições consecutivas dessa celebração da qual participamos como médiuns de terreiros que organizam o festejo. A festa é realizada há 37 anos na Praça Treze de Maio que foi construída para receber a celebração. A conquista da praça e a tradição da festa resultam de uma longa trajetória de organização afroreligiosa na cidade. Destacamos que hoje a praça é englobada por um bairro de classe média, habitado predominantemente por ‘brancos’ e, durante a celebração (mas também ao longo do ano com menor intensidade), recebe devotos, simpatizantes e curiosos de diferentes pertencimentos e identidade raciais. Sugerimos que, também por isso, a festa é um forte exemplo de convivência da diversidade, da capacidade afroreligiosa de confrontar o racismo e as práticas de extermínio dirigidas aos negros, através de uma comunicação mais ampla com a sociedade civil, no espaço público. Como nos ensinam as matrizes africanas e ameríndias no Brasil, o contrário da morte é a festa! (SIMAS & RUFINO, 2018). A celebração foi eleita como patrimônio cultural de Belo Horizonte em outubro de 2019 justamente por proporcionar, há gerações, experiências de visibilidades, reivindicações, comunhão e aprendizagens que fortalecem a cultura afro-brasileira. Sugerimos que essa celebração revigora os vínculos dos terreiros entre si, entre os terreiros e a cidade e entre o fato histórico da escravidão e a resistência dos pretos-velhos que continuam vivos como espíritos que curam, inclusive os adoecimentos efeitos da colonização.

Palavras-chave: Festa dos Pretos Velhos. Patrimônio Cultural Imaterial. Umbanda. Resistência.

NOCHE DE LIBERACIÓN: VISIBILIDADES, RECLAMACIONES, COMUNIÓN Y APRENDIZAJE EN UNA FIESTA AFRO-BRASILEÑA

Resumen

Presentamos la Fiesta de los Negros Viejos de Belo Horizonte como un festejo sagrado que produce visibilidades de comunidades politicamente vulnerables en el cotidiano de la ciudad y las fortalece. Hemos registrado dos ediciones consecutivas de dicha celebración, de la cual hemos participado como “mediuns” de “terreiros” que organizan

¹ Universidade Federal de Minas Gerais.

² Universidade Federal de Minas Gerais.

el festejo. La fiesta se realiza hace 37 años en la Plaza Treze de Maio, que ha sido construída para acoger la celebración. La plaza y la tradición de la fiesta son logros que resultan de una larga trayectoria de organización afro-religiosa en la ciudad. Resaltamos que hoy en día la plaza es englobada por un barrio de clase media, poblado principalmente por “blancos” y, durante la celebración (así como a lo largo del año, aunque con menos intensidad) acoge devotos, simpatizantes y curiosos de diferentes pertenencias e identidades raciales. Sugerimos así que la fiesta és un fuerte ejemplo de convivencia de la diversidad, de la capacidad afro-religiosa de confrontarse al racismo y a las prácticas de exterminio dirigidas hacia los negros, a través de una comunicación más amplia con la sociedad civil en el espacio público. Como nos enseñan las matrices africanas y amerindias en Brasil, ¡lo opuesto a la muerte és la fiesta! (SIMAS & RUFINO, 2018). Esta celebración ha sido elegida como patrimonio cultural de Belo Horizonte en el octubre del 2019, justo por proporcionar, hace generaciones, experiencias de visibilidad, reivindicaciones, comunión y aprendizaje, que fortalecen a la cultura afro-brasileña. Sugerimos que esta celebración vigoriza el enlace de los “terreiros” entre si, los enlaces entre los “terreiros” y la ciudad, y aquellos entre el hecho histórico de la esclavitud y la resistencia de los negros viejos, que siguen vivos cómo espíritus que sanan, incluso a las enfermedades que son efectos de la colonización.

Palabras-clave: Fiesta de los Negros Viejos. Patrimonio Cultural Inmaterial. Umbanda. Resistencia.

Introdução

A Festa dos Pretos Velhos de Belo Horizonte é uma celebração afrorreligiosa que acontece há 37 anos na Praça Treze de Maio, região nordeste da cidade. Essa praça foi construída no ano de 1981, no Bairro Silveira, quando era ainda muito pouco povoado. A conquista de um espaço público para homenagear o sagrado afro-brasileiro foi resultado de uma longa trajetória de organização afrorreligiosa na cidade, naquele tempo, protagonizada pela Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais (FEUMG). Fundada em 1956, a FEUMG promoveu essa festa por mais de 20 anos³.

Neste artigo, apresentamos a Festa dos Pretos Velhos de Belo Horizonte como um festejo sagrado que produz visibilidade de comunidades politicamente vulneráveis no cotidiano da cidade e as fortalece. Pudemos registrar duas edições consecutivas dessa celebração, da qual participamos também como médiuns de terreiros que organizam a festa, a propósito de uma pesquisa baseada em metodologia de autorregistro, dedicada

³ O mais antigo festejo afrorreligioso nas ruas de Belo Horizonte, a Festa de Iemanjá, também foi fundado pela FEUMG, em 1958, e promovido por essa entidade durante 5 décadas. Foi reconhecido como patrimônio cultural imaterial do município em outubro de 2019.

ao seu reconhecimento como patrimônio cultural⁴. Essa pesquisa participativa foi realizada entre maio de 2017 e outubro de 2019, envolvendo atividades de mobilização da comunidade afroreligiosa de Belo Horizonte por meio de seminários e palestras, e resultou na elaboração do dossiê de candidatura da celebração ao seu Registro⁵ como patrimônio cultural imaterial de Belo Horizonte. Faremos uma breve descrição da Festa dos Pretos Velhos em Belo Horizonte, contando um pouco da sua história, buscando explicitar como a festa sagrada afro-brasileira, nas ruas da cidade, proporciona experiências de visibilidade, reivindicações, comunhão e aprendizagens entre os diferentes participantes. Sugerimos que essa celebração revigora os vínculos dos terreiros entre si, entre os terreiros e a cidade e entre o fato histórico da escravidão e a resistência dos pretos-velhos que continuam vivos como espíritos que curam, inclusive os adoecimentos efeitos da colonização.⁶

Nas primeiras décadas da Festa dos Pretos Velhos, importantes lideranças de terreiros umbandistas participavam da sua organização: Tatetu Nepanji (Nelson Mateus Nogueira, liderança da Cabana Nossa Senhora da Glória - Nzo Kuna Nkos'i⁷, fundado em 1961), Tata Wamy Guimarães (Okala de Xangô filho de santo de Tata Fòlkétu Olóròfè⁸), Sônia Vilela (Njinga Lunda Kioko, também iniciada por Tata Fòlkétu Olóròfè), Mametu Tabaladê D'Ogum (matriarca do Centro Espírita São Sebastião - Inzo Tabaladê ria N'kosi, fundado na década de 1930), Senhora Leonor Luiza do Carmo Gomes, Senhora Terezinha de Xangô, Geraldo de Xangô, Senhora Maria das Dores de Moura (zeladora da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, fundada em

⁴ A pesquisa foi denominada 'Cherô Guiné – festejos sagrados nas ruas de BH', uma iniciativa da Diretoria de Patrimônio municipal em resposta à solicitação das comunidades de terreiros organizadas que formalizaram o pedido junto ao Conselho Deliberativo de Patrimônio Cultural de BH em 2017. A sua metodologia foi denominada 'autorregistro' e contou com a participação de 11 representantes de 8 terreiros da cidade (BH e RMBH) desempenhando diversas funções e atividades.

⁵ Registro é um instrumento de acautelamento dos bens de referência cultural imateriais reconhecidos pelo instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), formalizado pelo Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI).

⁶ "A agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial" (SIMAS e RUFINO, 2018, p.11).

⁷ Em 1966, na Cabana Nossa Senhora da Glória fundou-se a primeira casa de candomblé de tradição moxicongo em Minas Gerais, por orientação do mentor espiritual Pai Guiné de Aruanda (NOGUEIRA, 2017).

⁸ Tata Fòlkétu Olóròfè, ou Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), como é mais conhecido, foi um grande apoiador da Festa dos Pretos Velhos em Belo Horizonte. Tata Tancredo foi um sacerdote do culto de matriz africana da tradição Lunda Kioko/Omolokô, natural do estado do Rio de Janeiro, que atuou como uma liderança política e cultural afro-brasileira, de influência em nível nacional. Fundou e colaborou com diversas organizações culturais afro-brasileiras da sociedade civil, entre as décadas de 1950 e 1970, dentre elas, a Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais.

1966), Mãe Neli, Mãe Zaide, e o jornalista e pesquisador Carlos Felipe Horta, entre outras/os dezenas de colaboradoras/es da tradição.

Até meados dos anos 2000 a Federação (FEUMG) foi a principal entidade representativa dos afrorreligiosos de Minas Gerais. A partir de 2007, houve mudanças que culminaram na sua nova formalização como Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais (AUCMG). Desde 2008, integrantes filiados à entidade por mais de duas décadas foram se afastando e muitas transformações impactaram a tradição do festejo. Em 2014, o terreiro de umbanda Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO) assumiu sua realização. A CCPJO participa desde a primeira edição da organização da celebração.

A realização de festejos afrorreligiosos nas ruas da cidade representa uma forma extraordinária e complexa de comunicação com a sociedade civil, uma vez que no âmbito das tradições da umbanda e do candomblé, as celebrações acontecem, via de regra, dentro dos terreiros⁹. Na praça que hoje é englobada por um bairro de classe média, habitado por uma população predominante ‘branca’, reúnem-se devotos, simpatizantes, curiosos em um forte exemplo de convivência com a diversidade.

Matrizes Africanas em Belo Horizonte

Na primeira metade do século XVI, milhares de africanos capturados de distintos territórios e nações do continente africano aparecem como trabalhadores escravizados na América Latina, particularmente no Brasil. Por volta de 1587, a complexa estrutura de fazendas latifundiárias escravagistas apresentava 47 engenhos e imensas plantações de cana-de-açúcar que se espalhavam pelas costas do Nordeste brasileiro, sobretudo em Pernambuco e na Bahia (NASCIMENTO, 1978, p. 48). No século 18, intensas explorações de recursos minerais levaram a fundação do atual estado de Minas Gerais. Isso provocou o deslocamento de um contingente de escravizados (africanos e brasileiros negros), tornando a capitania de Minas Gerais a mais populosa de toda a região conhecida como América Portuguesa. Desde cedo neste território, junto

⁹ Importantes exceções são as celebrações dos reinados de Nossa Senhora do Rosário (também conhecidas como ‘Congado’) que sempre ocupam as ruas com os cortejos das guardas e realezas. Reinado é um complexo sistema de devoção afro-brasileira a Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia e São Benedito, principalmente (SILVA, 2010), com ritos que incluem festas de longa duração, conduzidas por guardas de congos, massanbiques, marujos, caboclos, catopés, vilões, a instauração de um Império, e atos litúrgicos que reinterpretam as travessias dos negros da África às Américas (MARTINS, 1997).

com os africanos, os cultos aos ancestrais fizeram-se presentes, como de resto em toda América.

No período do sistema colonial, de norte a sul do Brasil, ritos de matrizes africanas eram denominados genericamente de ‘calundus’ (SOUSA, 2002; MORAIS, 2010; NOGUEIRA, 2016; MARCUSSI, 2018). No século 18, no atual município de Sabará, Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), uma senhora registrada como Luzia Pinta, escravizada africana, fora acusada de praticar “ritual de feitiçaria” em sua casa. No processo inquisitorial há uma rica descrição de suas práticas de matriz banto, chamadas de ‘calundu’ (MORAIS, 2010, p. 9). Precisamente sobre a região do antigo Curral del Rey, onde se formou Belo Horizonte, também existem importantes registros históricos afirmando sobre “feitiçaria” associada à prática do calundu.

Um escravo anônimo de Inácio Xavier vivia amancebado com a preta forra Francisca Correia e, por volta de 1756, adorava ao deus de terra, tendo no teto de sua casa uma panela que reverenciava, pondo-lhe guisados e rastes à mesa, pedindo-lhe licença para comer "e ao redor da mesma panela fazem suas festas e calundures, de que há fama é o mesmo feiticeiro". O escravo untava o corpo com o suco de pau do mato para evitar castigos do senhor e sabia tirar as brasas do fogo com a boca. (SOUZA, 2002, p.13)

Até a década de 1960 não havia terreiros de candomblé na cidade (MORAIS, 2010), e depois que esses foram estabelecidos, foi comum que a umbanda e em alguns casos também o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, que já eram cultuados em muitos dos territórios onde se fundaram os candomblés, não deixassem de existir. Pelo contrário, os cultos das diferentes tradições se fortaleciam (NUQ, 2012)¹⁰. Essa convivência entre diferentes tradições afro-brasileiras cultuadas em um mesmo terreiro, sob diferentes espacialidades e temporalidades rituais, é uma das características marcantes dos cultos de matrizes africanas no sudeste brasileiro (NOGUEIRA, 2016) e, notadamente, em Belo Horizonte.

As irmandades religiosas ligadas ao culto de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia e São Benedito (Irmandades do Rosário) tiveram papel fundamental no que tange à sociabilidade entre os negros das Minas setecentista,

¹⁰ O Catálogo das Expressões Culturais Afro-brasileiras elaborado pelo Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG apresenta uma dezena de terreiros em BH e RMBH onde as três tradições, Umbanda, Candomblé e Reinado são presentes. O Catálogo pode ser acessado em: <http://www.saberestradicionais.org/expressoes-culturais-afrobrasileiras-em-bh/>.

quando se formaram diversas “irmandades de homens pretos” e “pardos” que se organizavam por todo Brasil (SILVA, 1994, p-57)¹¹. Em geral, essas irmandades foram permitidas e até estimuladas pelos poderes coloniais, em certa medida. Pois, na sua perspectiva comprometida com a Contra Reforma religiosa europeia que incidia sobre as colônias, os cultos demonstravam a capacidade de conversão e vitória do cristianismo sobre as populações não cristãs. Partes dos ritos expressivos do Reinado performatizam de maneira recriada a conversão do rei do Congo ao cristianismo. As repressões mais ostensivas aos Reinados de Nossa Senhora do Rosário aconteceram mais adiante, no fim século 19 e começo do 20, relacionadas às investidas da colonialidade contra os afro-brasileiros.

No antigo Curral Del Rey (atual Belo Horizonte), registra-se a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Arraial e Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey, já no século 18. Essa irmandade foi “a única irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Arraial de Belo Horizonte da qual se tem referência documental” e extinguiu-se com a construção da cidade, no final do século 19 (LOTT, 2017, p.74). Outros documentos registram que a primeira manifestação bantocatólica em devoção a Nossa Senhora do Rosário na já cidade de Belo Horizonte era realizada pela Irmandade ‘Os Carolinos’, fundada no ano de 1917, na “região do Retiro”, “na roça de Chico Calu, na divisa do município de Contagem e de Santa Quitéria – atual Esmeraldas” (*ibidem*, p.78). No começo do século 20, o arcebispo de Belo Horizonte considerou que os festejos perturbavam a Igreja Católica e proibiu a festa, no ano de 1923 (*ibidem*, p.29).

Atualmente de forma bastante implícita, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário tem relação fundamental com o culto aos pretos-velhos e às pretas-velhas. Não à toa, a temática da escravidão, da abolição e a louvação a Nossa Senhora do Rosário são elementos recorrentes nos *pontos* cantados por pretos-velhos e pretas-velhas. É a esta Santa a quem os negros recorriam para aliviar as dores da alma e as dores decorrentes dos castigos físicos impostos pelos senhores de escravos (MORAIS, 2010). De toda forma, foi na umbanda que o culto a estes antepassados se tornou, explicitamente, um fundamento cardinal.

Justamente na época em que era construída a cidade de Belo Horizonte, no período final do século 19 para o 20, no Rio de Janeiro, manifestações religiosas de

¹¹ Têm-se registros do Reinado em outras regiões brasileiras e inclusive na África desde o séc. 17 (POEL, 2013; SOUZA, 2009).

matrizes afro-ameríndias interagiam com uma religião francesa que se expandia no Brasil, o espiritismo kardecista (RHODE, 2009, p.79). O mito fundador da umbanda no Brasil é de que na noite de 15 de agosto de 1908, entidades de pretos-velhos e caboclos se manifestaram em um centro espírita. Porém, por não serem de origem branca ou de pessoas mais abastadas, foram convidadas pelos médiuns a se retirarem. O Caboclo das Sete Encruzilhadas então se manifestou no centro, fazendo um discurso contra a discriminação e anunciando que no dia seguinte criaria “uma nova religião”. A partir de 1918, vários terreiros começam a se espalhar pelo Rio de Janeiro e, em pouco tempo, em diversas cidades no país (*ibidem*, pp. 77-96).

O documento referente ao registro mais antigo de um terreiro de umbanda em Belo Horizonte é de 1933. Esse terreiro localizava-se na região correspondente ao atual bairro de Santa Tereza. Conta-se que o mentor espiritual do Senhor Marcelino, chefe zelador deste terreiro, orientou que a médium da Casa, Dona Maria Cassimira (1906-1983), mais conhecida como ‘A Preta Velha’, deveria chefiá-lo. Os objetos do Centro Espírita São Sebastião foram levados para sua casa no bairro Concórdia, para onde havia se mudado, partindo do Bairro Barro Preto (MORAIS, 2010)¹². Essa mudança foi provocada por pressões da especulação imobiliária na cidade cujos processos expropriatórios são muito comuns e impactantes contra a população de baixa renda, em geral, negra (PEREIRA, 2015).

Além do então registrado centro espírita, em 1944, Dona Maria Cassimira – que, quando tinha apenas seis meses, foi coroada princesa da Guarda Moçambique, em Angola, bairro de Betim - fundou, também no terreiro de sua casa, uma guarda de Moçambique, a Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário (MORAIS, 2010, p.67).

Outro exemplo de uma guarda de Reinado funcionando no mesmo terreno que um terreiro de umbanda era a Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista fundada por Maria Elizabete Gonçalves (1903-2009). Dona Bela, como era conhecida, nasceu em Santa Luzia (atual Região Metropolitana de Belo Horizonte), em 1903. Foi criada em Patrocínio e em outras cidades no Centro-Oeste mineiro, e foi coroada rainha pela primeira vez aos 7 anos de idade. Após ter passado inclusive pelo kardecismo, fundou seu próprio ‘centro’ em 1954, no bairro Santo André.

¹² Antes de morar no Barro Preto, Dona Maria Cassimira residia no Bairro Angola, em Betim, atual Região Metropolitana de Belo Horizonte, onde nasceu.

Noite da libertação

A Festa dos Pretos Velhos recebeu, desde seu início, o nome oficial ‘Noite da Libertação’, escolhido por meio de votação entre zeladoras e zeladores que compunham a FEUMG. A intenção do nome era provocar uma reflexão sobre a ‘libertação’ promovida pela Lei Áurea de 13 de maio de 1888 e a experiência de ‘liberdade’ vivenciada pelas comunidades afro-brasileiras. Além da importância litúrgica, portanto, a celebração dos/as pretos/as velhos/as inclui nos fatos da História e da política nacional o ponto de vista daquelas pessoas que, historicamente, nunca foram escutadas (JESUS, 2016). Afinal, nessa noite, além da movimentação intensa dos corpos negros de homens e mulheres afrorreligiosos – essas pessoas descendentes de mestres e mestras que a colonialidade escravizou - manifestando-se alegres e confiantes nas ruas da cidade, a praça recebe os espíritos de seus antepassados. Aqueles pretos e pretas que, quando viveram encarnados, foram privados da liberdade de ir e vir e que, nessa noite, não apenas vêm e revivem nos corpos das/dos médiuns, como chegam cantando, dançando, providenciando libertações através da cura espiritual - e contando a história do Brasil por meio de suas experiências ancestrais.

Os pretos-velhos são entidades muito carismáticas, reconhecidas nacionalmente como espíritos de africanos que viveram no Brasil sob a condição da escravidão. Desencarnados, voltam aos terreiros incorporados em médiuns para trazer ajuda espiritual, providenciando curas, e orientações. Os pretos-velhos e pretas-velhas representam todo o povo africano e afro-brasileiro colonizado no Brasil, sendo portadoras/es privilegiadas/os de sua história (NOGUEIRA,2016). Sobre isso, em 1988, Tata Wamy Guimarães, então presidente da Federação (FEUMG), escreveu no jornal Tribuna de Xangô:

O Preto Velho é o ancestral negro, o que primeiro pisou o solo brasileiro e americano - representando, portanto, a força, o axé negro africano que fecundou nossa terra com trabalho, suor, sangue e lágrimas – enfim, com a própria vida. O Preto Velho representa ainda a sabedoria dos nossos antepassados, a continuidade entre o passado e o presente. Na nossa fé religiosa e na nossa cultura, Ele é o espírito, o Pai do qual descendem todos os afro-brasileiros [...] Para aqueles que teimam em considerar o Preto Velho apenas como Egum, convém relembrar a famosa lição, a fundamental lição dada pelos mais velhos, da religião de tradicional origem africana: IYÁ MI AXÉXÊ (Minha Mãe é minha origem)/BABÁ MI AXÉXÊ (Meu Pai é minha origem)/OLORUM MI

AXÉXÊ (Meu Deus é minha origem)/ BABÁ AXÉXÊ TI NU ARA MIM (Adorei todos da minha origem)/KINTÔ BÓ ORIXÁ AIYÊ (Antes de qualquer Orixá neste mundo). A lição é clara para todos religiosos e compromissados com a tradição religiosa e cultural dos afroreligiosos: a homenagem e o culto aos ancestrais precede, dá estabilidade e fornece o equilíbrio necessário para o competente culto aos Bacuros, Inkices, Voduns, Orixás. A origem precede a vida. (Wamy GUIMARÃES, Tribuna de Xangô, 1988).

No que se refere aos preparativos e rituais, a Festa dos Pretos Velhos mantém, há mais de 3 décadas, uma estrutura semelhante: a limpeza física (faxina) e a preparação espiritual do ambiente (ossé), o cerimonial de abertura, a purificação do ambiente com a defumação e o assopro da pemba, as giras dos terreiros e o encerramento. Desde a sua primeira edição, outros momentos rituais que compunham a celebração foram extintos, como a procissão que partia do palanque (que já não é montado) e seguia pelos terreiros reunidos no entorno da praça. Elementos novos também foram acrescentados, como as apresentações artísticas culturais precedentes à solenidade de abertura e o abraço final como ato de encerramento, que foram incluídos pelos novos organizadores a partir de 2014.

As referências culturais associadas à celebração são modos de fazer e formas de expressão que envolvem saberes e ofícios cujos processos e significações ultrapassam a dimensão visível da festa. Considerando o caráter público de festejos sagrados nas ruas da cidade, é importante chamar a atenção sobre alguns detalhes muitas vezes invisíveis das celebrações - haja vista a simultaneidade de acontecimentos com tantas cores, sons e pessoas envolvidos, e as diversas etapas de produção necessárias para sua concretização¹³ - e que, no entanto, são aspectos de profunda significação. Muitas vezes as festas populares são identificadas como folclore, aplainando-se a complexidade da sua dinâmica e do seu sentido de existir¹⁴. Estas festas, em sua maioria, são momentos

¹³Nesse sentido, de ‘dar a ver’ o que parece invisível, foi que, em 2017, a Associação de Resistência Cultural Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente foi contemplada com recursos do Fundo Estadual de Cultura para a realização de um documentário audiovisual longa-metragem intitulado ‘Encontro com Iemanjá: para além dos olhos’. O objetivo desse filme é justamente mostrar alguns dos aspectos invisíveis e fundamentais que sustentam a realização de uma celebração como a Festa de Iemanjá, no espaço público da cidade. Thaiane Alessandra Silva de Rezende (Thai Zé), Júlia Moysés e Fernanda de Oliveira conceberam e submeteram o projeto para o Fundo Estadual de Cultura/MG. O filme resultou de uma formação conduzida pelo realizador e professor Bruno Vasconcelos, responsável também pela edição e montagem final do documentário. A direção é do zelador Ricardo de Moura e de Bruno Vasconcelos. As imagens foram produzidas por médiuns da CCPJO, Pai Ricardo, Gabriel de Moura, Michele Pessoa, além de Bruno Vasconcelos e Daniel Quintela.

¹⁴Quando as Ciências Sociais iniciaram sua institucionalização no ensino superior inserido no sistema educacional brasileiro, o folclore foi um dos grandes temas em voga. O Movimento Folclórico teve seu apogeu na década de 1950, quando folclore, antropologia e sociologia eram interlocutores próximos. Em

de efervescência coletiva que evidenciam, extraordinariamente, as bases da socialidade de um povo, nos casos aqui tratados, das comunidades de matrizes africanas. Trata-se, além de tudo, de performatizações de uma diferença civilizacional (epistemológica e sociocosmológica) que, por muito tempo, em função de uma hierarquização dos saberes de base eurocêntrica, baseada em uma indolência filosófica moderna ocidental, conforme conceituou Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 2005), foram tratadas como ‘lenda’, ‘folclore’, ‘superstição’. Como instituição social, a Festa dos Pretos Velhos é sustentada por um rico repertório de conhecimentos e modos de relação entre pessoas, espíritos e divindades que divergem, em termos civilizacionais, da maneira moderna ocidental de pensar e agir em relação à natureza, à sociedade e à cultura (GOLDMAN 1985,1994, 2003; SERRA, 1995).

A Noite da Libertação em 2018 foi realizada no sábado, noite do dia 12 de maio. Horas antes, muitos terreiros reuniram seus médiuns em suas respectivas sedes e seguiram juntos (por ônibus fretado, ônibus coletivo comum ou por carros particulares) para a praça. Antes de partir, como pede a tradição, defumaram e fizeram oração pedindo a proteção. Em muitos terreiros, tocaram os atabaques acompanhados de pontos cantados de louvação aos/às pretos/as velhos/as, durante todo o percurso até a praça.

*Tava dormindo quando / a Umbanda me chamou / Oh alevanta nego /
Cativeiro acabou (ponto¹⁵ de pretos-velhos)*

Nas árvores e nos muros próximos à praça já estavam dependuradas faixas com as mensagens “#Não Calarão Nossos Tambores”¹⁶; “Tolerância não. Exigimos respeito” e “#Bate Tambor. Nenhum direito a menos”. Essas mensagens explicitam

1947 foi criada uma Comissão Nacional de Folclore vinculada ao Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura, do Ministério do Exterior, ligado à UNESCO e, em 1958, uma Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Mas ao longo de desenvolvimento da sociologia e da antropologia, no Brasil, o campo do folclore passa a ser criticado, sobretudo, por ser analisado como uma abordagem redutora dos fatos da cultura como sobrevivências do passado, sem cuidado de investigação e descrição rigorosa dos contextos e dos sentidos das manifestações, sobretudo para seus agentes realizadores (mestres e mestras, e participantes). Academicamente, estudos folclóricos estão em desuso, mas o termo e a abordagem ainda são usados em títulos de festivais culturais, grupos artísticos e até mesmo nas denominações de instituições de Estado contemporâneas (CAVALCANTI & VILHENA, 1990).

¹⁵ Pontos Cantados são preces que tem por finalidade chamar ou louvar as entidades espirituais, homenageá-las quando “descem” e despedir quando devem partir. São importantes fundamentos de movimentação energética em um terreiro. Os pontos abrem e fecham portais magísticos, invocam energias, entidades e Orixás/Inquices, benzem, expulsam o mal, mudam a linha ou vibração de um trabalho espiritual. Através da cantiga, o cambono, o sacerdote ou sacerdotisa podem coordenar todo o ritual.

¹⁶ Quando postamos uma foto ou uma mensagem nas redes sociais com uma hashtag – simbolizada pela cerquilha - esta indica a temática daquela foto. Ao procurarmos pela hashtag “Não calarão nossos tambores”, é possível encontrar um conjunto de imagens que possuem esta mesma temática.

que a festa é um momento de celebração e, também, de protesto e manifestação política pelo direito à diversidade cultural e religiosa, contra o racismo e outras violências dirigidas ao ‘povo negro’.

Aos pés do monumento, um pôster com a data de 13 de maio de 2018 apresentava o texto:

Que nossos valorosos mentores espirituais, nesse momento que marca 130 anos da abolição da escravatura no Brasil, tragam mais 47.482 dias de liberdade real, paz, garantias de direitos e verdadeira igualdade de oportunidades. Que o exemplo de luta e resistência de nossos ancestrais nos fortaleça contra o colonizador que ainda hoje busca se impor com uma nova forma de escravização.

Os primeiros membros dos terreiros já chegavam para demarcar o espaço que seria ocupado por sua comunidade, ao longo das ruas de entorno da praça, trazendo os *apotis* (banquinhos característicos) onde os guias pretos-velhos permanecem assentados para o atendimento espiritual¹⁷, afinando os atabaques, trazendo flores e montando os respectivos pejis (altares) com algumas imagens que trazem de suas Casas. Alguns dos terreiros fixaram nos muros pôsteres de identificação da Casa o mais próximo do perímetro da área delimitada previamente por seus membros com riscos de giz desenhados no asfalto. Nos quatro cantos de cada área delimitada havia uma vela que seria acesa quando da ‘abertura das *giras*’.

O entorno do monumento contava com alguidares enfeitados com laços vistosos de pano colorido, garrafas de vinho, balainhos de flor, balaios com pedaços de broas empacotadas, coités¹⁸ e uma estrutura com areia que continha velas metade pretas e metade brancas que representam os pretos-velhos. Essas poderiam ser acesas pelas pessoas que desejassem fazer um pedido aos pés da imagem.

Por volta das 18 horas, alguns ônibus com membros dos terreiros começavam a chegar. Traziam consigo garrafas de café, lembrancinhas e broas que seriam oferecidas aos consulentes. Todos estavam com as vestimentas rituais características de cada Casa, predominando a cor branca e os listrados ou quadriculados em preto-e-branco. Aos poucos, mais e mais pessoas chegavam à praça, acompanhadas ou não de integrantes de

¹⁷Em geral o atendimento é denominado de ‘trabalho’, realizado por meio dos ‘passes’: um dos procedimentos terapêuticos muito utilizados nas sessões espíritas kardecistas e umbandistas. Nas sessões de atendimento com os guias, esses se utilizam das mãos para ajudar na cura do consulente, muitas vezes sem o contato físico. O passe também é chamado de ‘imposição de mãos’ e tem como objetivo o de reequilibrar a ‘energia’ do consulente (ALMEIDA, 2016, p39).

¹⁸Recipiente feito a partir da casca de coco, que as entidades e guias utilizam para beber ritualmente.

seus respectivos terreiros. Chegavam outras pessoas que, vinculadas ou não a terreiros, seus gestos e comportamentos indicavam adesão às religiões afro-brasileiras. Segundo os organizadores, no ano de 2018, a festa recebeu aproximadamente 1.200 pessoas.

É possível constatar a diversidade social da festa observando o público: integrantes das religiões afro-brasileiras, de todas as idades e gêneros, trajados com o vestuário tradicional; homens, mulheres, crianças, idosos, visitantes (o que é evidenciado pela ausência de trajés litúrgicos), comerciantes de comida, água, refrigerantes, artesãos, personalidades políticas de Belo Horizonte e outros servidores municipais. Entre as personalidades que marcaram presença na festa de 2018 estavam a vereadora Cida Falabella (do Partido Socialismo e Liberdade – PSOL), Makota Celinha, coordenadora do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira (CENARAB) e Paulo Lamac, Vice-Prefeito de Belo Horizonte. É também frequente, desde a fundação da festa em 1982, a presença de moradores vizinhos à praça.

Por volta de 18 horas e 30 minutos, com intensa movimentação na praça, Pai Ricardo de Moura (CCPJO), anunciou ao microfone que a Noite da Libertação começava. O sacerdote convidou a todos os presentes para se aproximarem da imagem do Preto Velho e que buscassem “sentir a força dos tambores”: - “Que a cada dia possamos dizer que não calarão nossos tambores!”.

O início da solenidade de abertura foi o momento de destacar pautas de interesse comum, como refletir sobre os 130 anos de abolição da escravatura formalmente decretada no dia 13 de maio de 1888, o combate à intolerância religiosa e ao racismo. Makota Celinha, coordenadora do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira (CENARAB), iniciou a cerimônia lendo para todos a tradicional Oração aos Pretos Velhos composta por Tatetu Nepanji. Celinha agradeceu a presença de todos que ali estavam e destacou que a religião de Umbanda é “sinônimo de amor, fraternidade, generosidade e acolhimento”. Makota Celinha também enfatizou a importância da titulação de terras quilombolas no estado de Minas Gerais, citando o reconhecimento oficial do quilombo Minas Novas¹⁹, publicado naquele mesmo dia, e a importância de se compreender a celebração do 13 de Maio como um louvor à ancestralidade negra:

¹⁹O governador Fernando Pimentel assinou na sexta-feira (11), no Palácio da Liberdade, em Belo Horizonte, decreto que autoriza a destinação de 1.385 hectares de terras para quilombolas na cidade de Minas Novas, Território Alto Jequitinhonha. Em ação inédita do Governo do Estado, o reconhecimento fundiário para titulação do terreno será coletivo. A iniciativa é fruto de outro decreto, assinado em novembro de 2017, que regulamentou a Política de Povos e Comunidades Tradicionais no Estado, que

Quem sabe eu ainda vejo Manzo [ter seu território] titulado como um quilombo. Quem sabe eu ainda vejo os Arturos [terem seus territórios] titulados como um quilombo. E nós estamos aqui para colocar a importância disso, porque o 13 de maio é muito mais do que a celebração da abolição que não existiu. Mas, o 13 de maio é a celebração da nossa ancestralidade... dos que morreram, dos que deram o sangue nesse país para construir a América para o filho da burguesia e da elite. Portanto, a titulação de Manzo, a titulação dos Arturos, o reconhecimento dos nossos quilombos faz parte da nossa história. E antes de chamar o vice-prefeito, Paulo Lamac, nosso companheiro, eu queria falar com vocês que ontem foi assinado um decreto-lei muito importante pro povo quilombola do nosso estado. É o reconhecimento [territorial] do quilombo de Minas Novas. Mais de mil hectares de terras que foram reconhecidos como terra remanescente de quilombo. Nada mais justo do que reconhecer aquilo que nos pertence... São 55 famílias beneficiadas... É o primeiro de Minas Gerais, diga-se de passagem. Podemos chamar o vice-prefeito? Você [dizendo para Paulo Lamac] vai dar aquela notícia que eu tanto quero ouvir do registro da festa da Iemanjá, do registro da Festa dos Pretos Velhos como patrimônio imaterial da nossa cidade? Você vai me dar esse presente? (Makota Celinha, diretora do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira – CENARAB, Noite da Libertação, Praça 13 de Maio, Mai./2018)

Diante dessa abordagem sobre o registro da Festa de Iemanjá e Preto Velho como patrimônio cultural imaterial do município, o vice-prefeito, Paulo Lamac, respondeu:

A Makota Celinha realmente não perde tempo, ela levanta as questões. É importante realmente a gente discutir, porque o passivo da cidade é muito grande para com as nossas tradições. Em dezembro do ano passado, nós tivemos o reconhecimento do patrimônio imaterial de três quilombos urbanos de Belo Horizonte, o Manzo, Mangueiras e Luízes, que já foi um passo importante. Falta-se a titulação, mas o reconhecimento é um primeiro passo e um passo importante. A titulação está por conta do IEPHA²⁰ e a presidente, Michele Arroyo, já está avançando na pauta da titulação e é uma coisa que pode nos surpreender em breve. O nosso estudo que levou ao reconhecimento do patrimônio²¹ é o estudo que está sendo utilizado pelo IEPHA para a titulação. O município está buscando correr atrás desses anos de omissão... Na verdade, de indiferença com os movimentos que acontecem na nossa cidade. Nós tivemos agora no mês de abril o

tem como objetivo implementar políticas públicas voltadas para o desenvolvimento sustentável de comunidades tradicionais mineiras. Dessa forma, a comunidade passa a ter o direito de ser inserida em ações de governo em diversas secretarias. <http://www.iof.mg.gov.br/index.php/?destaques/destaque/Em-decreto-inedito-Estado-destina-1.385-hectares-de-terras-para-quilombolas-de-Minas-Novas.html>

²⁰ IEPHA – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais.

²¹ Em 2018, os quilombos Manzo, Luízes e Mangueiras foram registrados como patrimônio cultural imaterial do município de Belo Horizonte.

início dos estudos que vão suscitar o reconhecimento como patrimônio imaterial tanto da Festa dos Pretos Velhos como de Iemanjá. Nesse exato momento nós temos equipes fazendo a preparação desses estudos e nossa expectativa é que agora no final do ano, ainda no mês de dezembro, tenha uma reunião específica para o reconhecimento dessas duas festas tão importantes na nossa cidade. Então, o dever de casa está sendo cumprido, viu, Makota? Tanto a Festa dos Pretos Velhos quanto a festa de Iemanjá que são de fato, ainda não de direito, mas de fato, patrimônio da nossa capital de Minas Gerais. (Paulo Lamac, Vice-Prefeito de Belo Horizonte, Noite da Libertação, Praça 13 de maio, 2018).

Por volta das 21 horas, o orador convidou os ogãs de cada terreiro a se concentrarem, com seus atabaques, no centro da praça para a preparação do ritual. Ao final dos atendimentos de todos os terreiros presentes, tanto os integrantes das Casas quanto o público em geral se reuniram de mãos dadas em um grande círculo em volta da praça para cantar o Hino da Umbanda. Os ogãs das diversas casas com seus atabaques se posicionaram ao centro da praça, contornando a imagem do Preto Velho. Nesse momento, não havia mais flores em torno da imagem. Essas foram recolhidas pelo público como recordação ou *firmeza* de axé da celebração. As velas já estavam parcialmente queimadas e o chão cheio de pétalas de rosas. À medida que o hino era cantado, o público visitante e os integrantes dos diversos terreiros caminhavam em direção ao centro da praça, misturando-se entre si. O Hino da Umbanda é uma cantiga entoada para encerrar fisicamente e espiritualmente os trabalhos da noite. Braços estendidos para os céus, palmas e assovios animados indicavam que a celebração terminava. As pessoas se abraçavam com alegria e pediam a benção uns aos outros, beijando as costas das mãos reciprocamente, o que na tradição manifesta o reconhecimento de que cada um dos presentes “carrega” um orixá que está, assim, sendo reverenciado - cada pessoa é templo de uma divindade, sendo a possessão, o transe mediúnico, a manifestação mais ostensiva desse vínculo²². Alguns terreiros se reuniram novamente após esse abraço em um momento de maior descontração e entoando cantigas que falam sobre o compromisso de continuidade da tradição celebrativa: “*Se a morte não me matar, tamborim/Se a terra não me comer,*

²²O ato de beijar as mãos de uma autoridade religiosa, um mais velho ou um irmão de santo, no Candomblé e em algumas tradições umbandistas denota profundo respeito, além de ser uma forma de saudação. Em geral, este cumprimento só é recíproco entre os de igual status, ou seja, uma pessoa de menor hierarquia religiosa não é beijada nas mãos por seu sacerdote ou sacerdotisa. Pode receber o que é chamado de “beijo de queixo”: o sacerdote encosta o queixo nas costas da mão de quem o cumprimenta. Entretanto, não é incomum que este cumprimento seja recíproco, sendo uma forma de pedir a bênção do Orixá de uma pessoa, mesmo que esta seja de uma posição hierárquica inferior no terreiro.

tamborim/Ai Ai Ai, tamborim/Para o ano eu voltarei, tamborim”. Finalmente, pais e mães de santo, cambonos, ogãs, médiuns dos terreiros empunham vassouras, pás e sacos para limparem as ruas e as calçadas, recolhendo todo o lixo.

Uma praça para os pretos

A criação da Praça Treze de Maio foi viabilizada por meio da atuação da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais em articulação com poderes públicos municipais. Na década de 1980, o Bairro Silveira era uma região periférica da cidade e pouco habitada. A finalidade da sua construção foi especialmente acolher a celebração em homenagem aos pretos-velhos e pretas-velhas, ancestrais guias da Umbanda. Os afrorreligiosos que participam da festa desde os anos iniciais destacam que o local disponibilizado pela prefeitura era uma região pouco povoada, pouco urbanizada e de difícil acesso.

Apesar de finalizada em 1981, a praça ainda não havia sido formalizada pela administração municipal até agosto de 1982, depois que Tatetu Nepanji, na época presidente do Conselho Deliberativo da Federação Espírita Umbandista e candidato a vereador²³ em Belo Horizonte, encaminhou um ofício ao então prefeito, representando as comunidades de matrizes africanas de Belo Horizonte e requerendo uma inauguração oficial (MORAIS, 2014, p. 214). No mesmo documento, Tatetu Nepanji destacava que os umbandistas solicitavam que a praça fosse formalizada sob a denominação de ‘Praça do Preto Velho’ (MORAIS, 2010, p. 86). Após aprovação pela Câmara Municipal, o prefeito sancionou o Decreto Municipal nº 4325, em 01 de outubro de 1982, denominando a praça no Bairro Silveira como Praça Treze de Maio²⁴.

Apesar dos afrorreligiosos terem reivindicado o nome de ‘Praça do Preto Velho’, o nome instituído através do decreto foi ‘Praça Treze de Maio’, o que sugere uma política de enaltecimento de ‘fatos políticos da história brasileira’, no caso, a assinatura da Lei Áurea, em 13 de Maio de 1888, pela princesa Isabel, e ao mesmo tempo um desabono da representatividade das comunidades de terreiro que manifestaram, oficialmente, sua preferência pelo nome da entidade ‘Preto Velho’. Nesse sentido, é

²³ Tatetu Nepanji concorria ao cargo de vereador municipal através do Partido Democrático Social como “candidato oficial dos umbandistas” indicado pela Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais (MORAIS, 2014,p.213).

²⁴ Em 1983 foi instalada a estátua, em bronze, de um preto-velho, sobre uma estrutura feita de granito com cerca de dois metros de altura.

possível percebermos um fato da subalternização da cultura afro-brasileira por meio de da disputa pelas denominações oficiais (SANTOS, 2015; PEREIRA, 2015; LOTT, 2017).

Isso fica mais evidente quando constatamos que existem dezenas de logradouros na cidade intitulados com nomes de santos católicos e de autoridades da Igreja Católica, como é o caso da Praça do Papa, no alto da Avenida Afonso Pena, no bairro Mangabeiras. Além disso, é interessante observar que mesmo a data do 13 de Maio já havia sido título de duas praças anteriores na cidade, mas que tiveram seus nomes substituídos. Ou seja, a referência aos fatos relacionados com a experiência da escravidão no Brasil não era também, ao que pode ser presumido, digna de atenção para a ‘memória’ na cidade. Apesar disso, destaca-se que a conquista de um espaço para louvar a ancestralidade afro-brasileira e refletir sobre o processo de abolição da escravatura foi uma importante vitória das comunidades de matrizes africanas em sua luta para estarem visíveis e serem respeitadas no espaço público de Belo Horizonte.

Talvez também em função de maior desatenção pelo poder público, a Praça Treze de Maio é alvo frequente de ataques motivados por racismo religioso. Segundo Sônia Vilela, que contribuiu na organização da festa até 2007, e de acordo com Michele Pessoa, integrante da CCPJO que desde 2014 trabalha no planejamento e na promoção da celebração, anualmente o monumento em homenagem ao Preto Velho precisa de reparos, especialmente em seu cachimbo que não é um componente fixo na imagem e é depredado constantemente: quebrado, arrancado ou pichado. Periodicamente, umbandistas recolocam um cachimbo no lugar.

As agressões freqüentes incidem especialmente na imagem do Preto Velho, o que reforça a interpretação dos eventos como manifestação de racismo religioso. O professor Dalmir Francisco, em sua dissertação de mestrado de 1992, registrou etnograficamente um violento ataque ao monumento e à cultura afro-brasileira na cidade:

Belo Horizonte, madrugada do 15 para 16 de maio de 1992. Descendo de diversos ônibus, pastores e fiéis de uma certa igreja evangélica aglomeram-se na praça 13 de maio, no bairro Silveira. A praça, mais conhecida como “Praça do Preto Velho”, é onde se reúnem, todo sábado mais próximo do dia 13 de maio, data de Abolição da Escravatura, centenas de terreiros de Umbanda e Candomblé para, a cada ano, homenagear publicamente, o ancestral mítico dos afro-brasileiros, o Preto Velho. Neste ano a festa realizou-se no dia 16, sob clima de paz, mas de amargura. Naquela madrugada, os crentes

cercaram o monumento central da praça, onde está um negro-velho, segurando um cachimbo, e tentaram arrancá-lo, gritando contra os demônios. Não deu. Tentaram danificar o monumento. Não conseguindo, promoveram uma abjeta sessão de escarros contra a estátua do Preto Velho, numa inequívoca agressão a símbolo de continuidade existencial e histórica dos afro-brasileiros. Indignados, alguns moradores interpelaram o pastor que comandava a sessão, lembrando-lhe que o monumento era um bem público, que eles não tinham o direito de danificá-lo, nem de perturbar os moradores com gritos e imprecações contra demônios, àquela hora da madrugada. O pastor respondeu que estava rezando. A polícia foi chamada e determinou a retirada dos evangélicos. Na semana seguinte, a Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais enviou carta-protesto à Prefeitura de Belo Horizonte – já que a praça é patrimônio público e a festa do Preto Velho/Noite da Libertação pertence ao calendário oficial da cidade de Belo Horizonte. (FRANCISCO, 1992, p. 4-5)

A violência dessa agressão foi marcante, sendo também destacada pela Njinga Lunda Kioko, Sônia Vilela:

No entanto, na Madrugada do dia 16 de Maio de 1992, no silêncio da Praça 13 de maio, no Bairro da Silveira, começou a ser quebrado o monumento de bronze, através do vandalismo liderado sob a coordenação do Pastor Ciro Otávio Borja Pinto Paulista, da Igreja Batista da Floresta, sendo que, no mesmo dia aconteceria a festa do Preto Velho - Noite da Libertação. O vandalismo acontecido em 16 de maio de 1992 foi uma verdadeira intolerância religiosa, que deixou suas marcas no monumento do Preto Velho. Os vândalos roubaram o cachimbo, retiraram a imagem do seu pedestal e, enrolaram papel higiênico no monumento com o escrito: “merda”. Em 3 de agosto de 1992, foi feito o boletim de ocorrência e a Federação Espírita de Minas Gerais entrou com uma ação de danos morais no Fórum de Belo Horizonte contra os crentes que foram vistos no local, pelos moradores, que ficaram indignados. Os crentes ainda falaram que a escultura de bronze do Preto Velho significava que as comunidades religiosas Umbandista da Tradição Afro Brasileira eram adoradores do diabo. (Texto redigido por Sônia Vilela e disponibilizado para a equipe Cherô Guiné, em 04 de junho de 2019 in Dossiê de Candidatura da Festa dos Pretos Velhos como patrimônio Cultural Imaterial de Belo Horizonte, 2019)

Outro episódio violento foi brevemente relatado por Altivo (2016):

No dia do ossé, toda uma restauração material também foi realizada na estátua do preto velho que fica na praça. O cachimbo, que estava quebrado, foi trocado por um novo, assim como uma grande pixação com a palavra “Jesus” foi removida e outras marcas de ataque à estátua foram atenuadas. Locus de tensão com grupos evangélicos, a praça vem sendo constantemente depredada por fiéis cristãos fundamentalistas e a festa dos pretos velhos hostilizada no espaço público e nas páginas da internet. Dias antes do evento, um vídeo foi postado no YouTube em que um pastor evangélico, dentro de um templo na cidade de Governador Valadares, se posiciona abertamente contrário à festa dos pretos velhos. “Outro dia me falaram em Belo

Horizonte que vai ter a festa do preto velho. Eu falei: ‘ninguém me pediu!’ Eu não aceito. Não vai ter festa nem de preto velho, nem de preto roxo, nem de preto branco. Eu falei que não vai ter.” Destarte, ameaças de intolerância rondaram a festa e preocuparam a organização, mobilizando uma série de ações voltadas para a segurança dos participantes e alimentando, em contrapartida, a vontade e o empenho na realização do evento como resposta política potente ao crescente discurso de ódio às religiões afro-brasileiras.²⁵

Em que pesem os ataques, os modos de ocupação da Praça Treze de Maio ultrapassam o uso comum do espaço público na cidade e este lugar é reconhecido pela comunidade afroreligiosa de Belo Horizonte como imbuído de ngunzo ou axé. Ao longo do ano, recebe a visita de devotos que diante da imagem manifestam pedidos e agradecimentos. Ali também deixam oferendas para os pretos-velhos reforçando a existência do espaço como um lugar de devoção. Nesse sentido, a praça é entendida como uma extensão dos terreiros no espaço que pode ser ao mesmo tempo público e sagrado, pois adquire seu próprio ngunzo ou axé – a energia vital que habita em tudo que existe. Esse ngunzo é renovado, a cada ano, durante a celebração, quando a praça, plenamente, se realiza como um grande terreiro da cidade - que torna presente uma energia ancestral, em suas múltiplas dimensões, materiais e imateriais.

O contrário da morte é a festa!

No recente e importante livro ‘*Fogo no Mato – a ciência encantada das macumbas*’, Simas e Rufino explicitam um sistema de saberes oriundos das chamadas ‘macumbas’ (denominação corrente para designar diversas práticas afroreligiosas no Brasil) que ultrapassa o campo do rito religioso. As ‘macumbas’ são apresentadas no sentido complexo de ‘procedimentos de encantamento da vida’, denotando os saberes que circulam nos terreiros (assim como nos desfiles de escola de samba, nas rodas de capoeira, nas rodas de jongo, nas giras de malandros, como já nos mostrava Beatriz Nascimento, Ori, 1989), como “territórios onde visões de mundo são codificadas, rompendo com a ideia de que só o ocidente judaico cristão, ou então de recorte

²⁵ [O vídeo, retirado do YouTube e denunciado ao Ministério Público Federal, pode ser visto em <<https://www.facebook.com/aspucbrasil/videos/1643186795910642/?pnref=story>>. Último acesso em 23 de junho de 2015.]

iluminista, foi capaz de elaborar reflexão sobre o mundo” (SIMAS e RUFINO, 2018).

Por uma perspectiva afetada pelos saberes contracoloniais (SANTOS, 2015), a festa afro-ameríndia é compreendida, então, não mais como ‘boa para pensar’, mas ela própria como pensamento. Nos fundamentos ontológicos das civilizações contracolonialistas o contrário da morte é a festa, e é com a festa que as comunidades de terreiros seguem confrontando o genocídio do povo negro no Brasil.

Sob uma pressão violenta, ao longo de uma história escravista cujas estruturas não foram efetivamente transformadas após a Abolição, as comunidades de matrizes africanas conseguem superar as políticas coloniais, imperiais e republicanas que pressionavam (e ainda pressionam) para a sua assimilação pelas tradições euro-cristãs capitalistas: seus modos de existência ainda (r)existem (SANTOS, 2015; SANTOS 2008). A Festa dos Pretos Velhos, nas ruas de BH, é um forte exemplo de convivência da diversidade (de convivência na cidade!), e por isso também as festas são significativamente pedagógicas (SODRÉ, 1988): comunicam antigos saberes comunitários que são transmitidos e re-elaborados, orientando as gerações presentes e podendo funcionar como importantes guias existenciais para as futuras gerações. Simas e Rufino (2018) sugerem que a macumba²⁶ é política, o que a experiência da festa dos Pretos Velhos corrobora: reafirmando o encantamento, feitiço e poética diante de um colonialismo desencantador, como pode ser o cotidiano urbano, produtivista e burocratizado que pratica continuamente uma subalternização da população afro-brasileira.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. *Preto e velho: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto*. Monografia apresentada ao curso de graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

FRANCISCO, Dalmir. *Negro, Afirmação política e hegemonia burguesa no Brasil*. Dissertação apresentada ao departamento de Comunicação Social da Fafich, UFMG, 1992.

GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. *Religião e Sociedade*, 12(1):22-55, 1985.

²⁶ “...a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transcrita como um ‘corpo estranho’ no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventando” (SIMAS e RUFINO, 2018, p.15).

GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora Grypho/Editora da UFRJ, 1994.

GOLDMAN, Márcio. Kàwé Pesquisa. *Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC I* (1): 132-137, 2003.

JESUS, J. de (2016). “A Máscara”. *Cadernos De Literatura Em Tradução*, (16). Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115286>

LOTT, Wanessa Pires. *Tem festa de negro na república branca: o reinado em Belo Horizonte na Primeira República*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. “Liberdade e Solidariedade: visões sobre o cativo em um julgamento afro-baiano do século XVII”. *História* [online]. 2018, vol.37.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo, Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. 2014. 362 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Mariana Ramos de Moraes – Belo Horizonte, MG: Espaço Ampliar, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. *Genocídio do Negro Brasileiro – Processo de um Racismo Mascarado*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1978.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho”. *Negros da Universidade de Brasília*. 03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB, 2016.

NOGUEIRA, Guilherme. “Na minha casa mando eu”: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Sociologia. Brasília, 2019.

NOGUEIRA, Nelson Mateus (Tatetu Nepanji). *O moxicongo nas Minas Gerais: raízes e tradição*. Belo Horizonte: Cabana Nossa Senhora da Glória - Nzo Kuna Nkos’i, 2017.

NUQ, Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG. *Catálogo das Expressões Culturais Afro-brasileiras*. 2012. <http://www.saberestradicionalis.org/expressoes-culturais-afrobrasileiras-em-bh/>

PBH, DIRETORIA DE PATRIMÔNIO CULTURAL, ARQUIVO PÚBLICO E CONJUNTO MODERNO DA PAMPULHA. *Quilombos em BH – Dossiê de Registro dos Quilombos Luizes, Mangueiras e Manzo Ngunzo Kaiango como patrimônio Cultural de Belo Horizonte*. 2017.

PEREIRA, Josemeire Alves. “Histórias familiares, trajetórias e experiências de liberdade de afrodescendentes em Belo Horizonte, MG”. In *Anais do XVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis, 27 a 31 de julho, 2015.

POEL, Francisco van der (Frei Chico). *Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

RHODE, Bruno Faria. “Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista”. In *Revista de Estudos da Religião*, 2009, pp.77-96.

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

SERRA, Ordep J. Trindade. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Elizete. “Irmandade negra e resistência escravizada”. In *Sitiénbus*, Feira de Santana, n.12, pp.55-62, 1994.

SILVA, Rubens Alves da. *Negros Católicos ou Catolicismo Negro?*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o calundu”. In: *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo* [S.l: s.n.], 2002.

Recebido em: 04/10/2019

Aceito em: 23/10/2019

UMBANDA ESOTÉRICA: UMA ETNOGRAFIA SOBRE O ENCONTRO DA RELIGIOSIDADE AFRO COM A NOVA ERA EM UM TERREIRO DE BELO HORIZONTE

Bianca Zacarias França¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.27048

Resumo

No campo dos estudos religiosos, observa-se uma falta da produção acadêmica que busque compreender o espaço ocupado pelas religiões afro no contexto Nova Era. Autores como Magnani (2000) e Amaral (2000) entendem a Nova Era como um movimento intimamente influenciado pelo ocultismo europeu, Transcendentalismo americano do século XIX, teosofia de Helena Blavastsky, Espiritualismo, New Thought e Christian Science. O movimento Nova Era, em seu aspecto histórico, começou nos anos 60 e 70 em um contexto de contracultura e um fluxo crescente de intercâmbio entre Oriente e Ocidente (AMARAL, 2000). Este movimento apresenta “um amplo leque de interesses, passando pela religião, filosofia, misticismo, saúde, psicologia, parapsicologia, arte, ecologia e o oculto” (AMARAL, 2000, p.29). Outros estudiosos da religião como o antropólogo Silas Guerriero (2006) já enquadram a Umbanda Esotérica dentro da categoria de Novos Movimentos Religiosos e Nova Era, afirmando que, apesar de recente, doutrinas como essa buscam um vínculo com religiões e doutrinas muito antigas como o hinduísmo e o próprio catolicismo. Há um entendimento de que, no Brasil, a Nova Era possui suas singularidades e que por isso doutrinas como a Umbanda Mística, as religiões ayahuasqueiras e o Vale do Amanhecer, por exemplo, podem ser entendidas como manifestações da New Age Popular (OLIVEIRA, A., 2009). Dessa forma, este trabalho também se propõe a pensar a Umbanda Esotérica, considerando as singularidades desta doutrina no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Umbanda Esotérica. Religiosidade Afroindígena. Nova Era. Antropologia da Religião.

UMBANDA ESOTÉRICA: UNA ETNOGRAFÍA PARA REUNIRSE DESDE LA RELIGIOSIDAD CON LA NUEVA EDAD EN UNA TERRAZA BELO HORIZONTE

Resumen

En el campo de los estudios religiosos, existe una falta de producción académica que busque comprender el espacio ocupado por las religiones afro en el contexto de la

¹ Universidade Federal de Minas Gerais.

Nueva Era. Autores como Magnani (2000) y Amaral (2000) entienden la Nueva Era como un movimiento íntimamente influenciado por el ocultismo. Transcendentalismo estadounidense del siglo XIX, Teosofía, Espiritualismo, Nuevo Pensamiento y Ciencia Cristiana de Helena Blavastsky. El movimiento New Age, en su aspecto histórico, comenzó en los años 60 y 70 en un contexto de contracultura y un creciente flujo de intercambio entre Oriente y Occidente (AMARAL, 2000). Este movimiento presenta "una amplia gama de intereses, desde religión, filosofía, misticismo, salud, psicología, parapsicología, arte, ecología y ocultismo" (AMARAL, 2000, p.29). Otros eruditos religiosos como el antropólogo Silas Guerriero (2006) ya encajan en Umbanda Esotérica dentro de la categoría de Nuevos movimientos religiosos y Nueva era, afirmando que aunque recientes, doctrinas como esta buscan un vínculo con religiones y doctrinas muy antiguas como el hinduismo y El catolicismo mismo. Se entiende que, en Brasil, la Nueva Era tiene sus singularidades y, por lo tanto, doctrinas como la Mística Umbanda, las religiones de Ayahuasqueiras y el Valle del Amanecer, por ejemplo, pueden entenderse como manifestaciones de la Nueva Era Popular (OLIVEIRA, A ., 2009). Por lo tanto, este trabajo también tiene la intención de pensar en la Umbanda Esotérica, considerando las singularidades de esta doctrina en el contexto brasileño.

Palabras-Clave: Umbanda Esotérica. Religiosidad afro-indígena. Nueva Era. Antropología de la Religión.

O trabalho de campo

Este artigo compõe um processo de pesquisa de caráter etnográfico mais amplo que se iniciou no segundo semestre de 2014 no Templo Universalista e Espiritualista Solar - TUÉS, um terreiro de Umbanda Esotérica localizado na região central da cidade de Belo Horizonte. O terreiro foi criado no dia 13 de maio de 2009 por Luís Gustavo, chefe da casa, com o apoio de sua família.

A partir de 2014, comecei a frequentar a casa enquanto médium neófito/ médium em provas. No segundo semestre de 2015, passei pelo ritual de aceitação do terreiro e de fato comecei a fazer parte da corrente mediúnica. Dessa forma, pude participar de diversos ritos públicos, ritos internos, três ritos de aceitação, vivências e aulas no terreiro até o momento presente em que escrevo este artigo. Além disso, o trabalho também foi permeado e enriquecido por conversas informais e entrevistas com membros e membras iniciados e não iniciados do terreiro. Entrevistas estas menos com caráter extrativo de informações e mais como um espaço de trocas e narrativas vivas que perpassam a vida destes umbandistas.

Marilyn Strathern (2014) levanta a questão preliminar de como se conhece quando se está em casa, ou seja, o fazer antropológico realizado no mesmo contexto

social que o produziu. Estaria uma umbandista que estuda com outros umbandistas em casa? Para a autora, questões como essa não se relacionam à familiaridade ou à distância, mas o que realmente importa é saber se investigadora-investigados estão igualmente em casa, compartilhando conceitos, premissas e entendimentos sobre a vida social.

Neste processo de imersão etnográfica dialógica, engajada e ativa, utilizando este espaço como fonte de dados e feitura do conhecimento, considere a ideia de *pesquisadora cambona* (SIMAS; RUFINO, 2018). Mais do que ser uma *cambona* em si, o intento foi realizar a pesquisa com a atitude de uma *cambona*, entendendo esse saber/fazer como inacabado e vivo.

...o cambono é uma espécie de auxiliar de pai de santo e das próprias entidades que, ao mesmo tempo, atua como um “faz tudo” no terreiro: ele varre o salão, acende o cachimbo da vovó, sustenta o verso nos corredos, organiza a assistência, auxilia os consulentes, despacha a entrada, opera como tradutor nas consultas, registra o receituário, toma bronca e é orientado. Sem delongas, o cambono firma ponto e segura a pomba em um terreiro.

A figura do cambono, como símbolo que compreende uma série de fazeres/saberes, é potente para pensarmos a atitude do pesquisador que se orienta pelos saberes assentados nas epistemologias das macumbas. O cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o cambono é aquele que opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários para as aberturas de caminhos. (SIMAS; RUFINO, 2018, p.36)

A *pesquisadora cambona*, então, participa ativamente de processos de transformação e mediação tanto no terreiro quanto na pesquisa. Portanto, este projeto, não se trata de uma mera compreensão do religioso, porque se assim o fosse correria o sério risco de destruir a experiência (SEGATO, 1992). Por fazer parte do TUÉS, a grande contribuição não é acessar algo interno que alguém de fora não poderia, mas sim a própria experiência religiosa. Mais do que levar e trazer informações, é a mediação, que está também relacionada à minha própria experiência, que contribui para o pensar. Este é de fato um projeto cheio de riscos, mas que gera um lugar de fala potencialmente rico. Dessa forma, peço agô² para começar...

² Expressão usada por muitas religiosidades afro-brasileiras como sinal de respeito e para pedir permissão e licença para o início de um trabalho espiritual.

Introdução

As religiões afro-brasileiras possuem uma matriz que se relaciona

a um conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Evidentemente, esses elementos transformam-se à medida que são combinados, e vice-versa. (GOLDMAN, 2009, p. 106)

Os estudos da área da antropologia que se debruçam sobre essas religiões podem ser divididos em dois períodos: um culturalista/evolucionista e outro que parte de uma perspectiva mais sociológica (BANAGGIA, 2008; GOLDMAN, 2009). O primeiro período, que ocorreu do final do século XIX ao início dos anos 1970, é caracterizado por estudos que buscavam “sobrevivências africanas” nas religiões afro-brasileiras, descrevendo seu sistema de culto, mitologia, símbolos e rituais. O objetivo era entender a origem dos itens estudados e sua classificação nos diferentes graus de desenvolvimento da visão evolucionista. São autores deste período, por exemplo, Nina Rodrigues e Arthur Ramos, que focaram seus estudos principalmente na região Norte e Nordeste do país. O segundo período, que começou na década de 1970 e tem repercussões até a atualidade, se formou como uma crítica aos primeiros estudiosos do campo e teve forte influência da antropologia social britânica e da sociologia francesa de Bourdieu. Estes estudos estão contextualizados na região sudeste do país, principalmente nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Buscam entender a relação dos terreiros com a dita sociedade envolvente, considerando disputas por poder, classe, processos de urbanização/industrialização e a organização social. São autoras reconhecidas deste contexto Yvonne Maggie, Beatriz Góis Dantas, Stefania Capone, Diana Degroat Brown, Patrícia Birman (BANAGGIA, 2008; GOLDMAN, 2009).

No campo dos estudos religiosos, observa-se uma falta da produção acadêmica que busque compreender o espaço ocupado pelas religiões afro no contexto Nova Era. Autores como Magnani (2000) e Amaral (2000) entendem a Nova Era como um movimento intimamente influenciado pelo ocultismo europeu, Transcendentalismo

americano do século XIX, teosofia de Helena Blavastky³, Espiritualismo, New Thought e Christian Science. O movimento Nova Era, em seu aspecto histórico, começou nos anos 60 e 70 em um contexto de contracultura e um fluxo crescente de intercâmbio entre Oriente e Ocidente (AMARAL, 2000). Foi neste período que muitos gurus missionários migraram para os Estados Unidos e Europa para difundir suas práticas. Houve uma grande apropriação de filosofias e religiões orientais, da Renascença Hindu e de povos indígenas, sendo uma característica desse movimento “o discurso de autodesenvolvimento, na base das propostas terapêuticas atraídas por experiências místicas e filosofias holistas, fazendo-as corresponder às modernas teses de divulgação científica” (AMARAL, 2000, p.32). É neste contexto que obras como *O Tao da Física e Ponto de Mutação* de Fritjof Capra (1974) são lançadas. A Nova Era tem como tendência e pilar a transformação de si para assim transformar toda a humanidade. Apresenta “um amplo leque de interesses, passando pela religião, filosofia, misticismo, saúde, psicologia, parapsicologia⁴, arte, ecologia e o oculto” (AMARAL, 2000, p.29).

Há um entendimento de que, no Brasil, a Nova Era possui suas singularidades e que por isso doutrinas como a Umbanda Mística, as religiões ayahuasqueiras e o Vale do Amanhecer, por exemplo, podem ser entendidas como manifestações da New Age Popular (OLIVEIRA, A., 2009). Dessa forma, penso que a Umbanda Esotérica também possa ser enquadrada nesta categoria de New Age Popular. Essa doutrina tem como característica uma íntima relação com a ciência e com religiosidades orientais, como é próprio do movimento Nova Era, e possui suas especificidades por fazer parte do contexto brasileiro.

O que denominamos New Age Popular, que vem a ser uma nova releitura, a partir de um contexto social próprio, de práticas e de tradições culturais originadas no Brasil e no exterior - entre as quais, a umbanda, elementos da religiosidade popular, o espiritismo kardecista e, o catolicismo popular, principalmente - nos moldes típicos da *New Age*, que recria aspectos culturais – como os rituais, principalmente os de possessão, das religiões populares no Brasil, além do aspecto estético –, que até então, não haviam sido enfatizados pelo movimento. (OLIVEIRA, A., 2009, p.39)

³ Helena Petrovna Blavastky foi uma esotérica russa que fundou a sociedade teosófica em 1875 e causou grande impacto na comunidade científica e esotérica da época ao publicar seu primeiro livro *Ísis Sem Véu*, atribuindo sua autoria a seus mentores orientais (CORDOVIL; CASTRO, 2018).

⁴ Parapsicologia é a ciência que estuda eventos tidos como paranormais, transcendentais ou metapsíquicos, estudando fenômenos como a mediunidade e ocorrências ligadas a ela.

O termo New Age Popular chama atenção para o fato de que a Nova Era tem raízes europeias e norte-americanas e que, no Brasil, existe uma forte valorização, mesmo que com apropriações diversas, de elementos das religiosidades populares, como os cultos afro-brasileiros (OLIVEIRA, A., 2009).

Alguns membros do TUÉS entendem a Umbanda Esotérica e a própria Umbanda de forma geral como parte do movimento Nova Era, porque esta tem, para eles, uma origem tão antiga quanto a própria formação da Terra. Carolina Lopes, iniciada de primeiro grau da casa, em uma conversa informal, fez íntima relação entre a Umbanda Esotérica e a Nova Era:

Eu entendo sim que a Umbanda Esotérica é um movimento da Nova Era e percebo que todas essas linhas que estão chegando com essa força universalista, que tem um discurso de não preconceito, um discurso não exclusivo, de receber qualquer tipo de alma, qualquer tipo de credo religioso e de não se colocar como uma religião principalmente, para mim, são movimentos da Nova Era... Eu sinto que a Nova Era é a era da unidade...uma era em que a separação e o individualismo estão sendo deixados de lado,... onde as pessoas estão percebendo que o sistema que a gente está vivendo há muitos e muitos já está falho... é um movimento contra esse sistema capitalista, patriarcal, separatista... A Nova Era vem trazendo o ser humano como unidade, sem falar de línguas, de povos, nações e, nesse sentido, eu me identifico muito nas palestras do Luís Gustavo no terreiro quando ele sempre fala do universalismo, de receber qualquer pessoa que quer se curar... quando ele fala na oração uma só língua, um só povo, uma só nação (Carolina Lopes, TUÉS, 2019).

Esta fala da iniciada nos revela a estreita relação entre Nova Era e o Universalismo presentes no TUÉS. Carolina também faz referência à oração de saudação ao Universalismo que, muitas vezes, é feita pelo sacerdote Luís Gustavo para a abertura dos ritos no terreiro, pedindo por: “um só planeta, uma só pátria, sem fronteiras, uma só língua, uma só energia...”. O Universalismo aparece como uma característica da própria Umbanda e do umbandista que não são entendidos como religião, mas de uma doutrina ou filosofia de vida. Dessa maneira, a espiritualidade seria algo universal que se manifesta de formas específicas em cada contexto.

Muitos acadêmicos defendem a tese de que a Umbanda se define como corpo religioso a partir da década de 1930 no contexto de urbanização do Brasil e transição de uma estrutura agrária para uma urbano-industrial (JORGE ET AL., 2016). Entretanto, para este grupo, o Aumbhandhan surgiu entre 10 e 15 mil anos atrás. Esse é um período que remete ao contexto da Lemúria, entendido por muitos como o continente perdido. Hipóteses sobre a formação das civilizações na Terra estão ligadas a esse continente.

Ele seria formado por uma parte do que hoje é a África, Ásia e América. Diversas vezes, nas palestras que antecedem os ritos públicos, nomeadas como prédicas, o chefe do terreiro afirmou que o ritual que estava prestes a acontecer ali seria uma reprodução dos cultos que ocorriam na Atlântida antiga. O que rege todas as mudanças na Terra, de acordo com essa linha religiosa, desde seu início, é o Aumbhandan ou Conjunto das Leis Divinas que em um período posterior, por meio de uma revelação espiritual, passaria a ser chamado de Umbanda. Esse termo, Umbanda, é considerado a palavra perdida.

A Lemúria, neste entendimento, se encontra no contexto da Pangeia, remetendo a teoria científica que afirma que, nos períodos iniciais de formação da Terra, todos os continentes estariam juntos. A oração de saudação ao universalismo durante os ritos, segundo Luís Gustavo, faz referência a este passado da Pangeia e ao futuro no qual os continentes voltarão a se unir.

Em entrevista, Luís Gustavo esclareceu o motivo de o terreiro carregar em seu nome o termo “universalista”:

As regras são criadas por nós aqui humanos. Isso sempre me atraiu muito: o que o espírito que segue na umbanda vai falar, vai dizer, vai apontar. E tive algumas experiências que eu perguntava para os espíritos se eles eram umbandistas e eles sempre respondiam: “**Também! Também sou umbandista**”. Então, minha ficha foi caindo que umbanda, catolicismo, hinduísmo, protestantismo são coisas aqui da Terra. O universo é muito mais amplo do que isso. Então, quando fomos dar nome ao templo, nós tentamos encaixar o nome a percepção que eu tenho de religião ou de religiosidade que são duas coisas diferentes. Religião é aquela coisa conceitual. Religiosidade é a prática que você aprende, a essência de uma religião... E tive a felicidade de encontrar com uma iniciada do pai Matta, através da mãe velha que a assiste, que abonou esse nome e a proposta que eu tinha colocado de que o universalismo fosse a bandeira não só da umbanda mas do aumbhandan. E engraçado que o universalismo já está em outras religiões, mas as pessoas não percebem. O termo católico significa, traduzindo do latim, aquele que é universal. As igrejas evangélicas usam sempre o nome “universal”. (Grifo nosso) (Luís Gustavo, TUÉS, 2016).

Silas Guerriero (2006) enquadra a Umbanda Esotérica dentro da categoria de Novos Movimentos Religiosos e Nova Era, afirmando que, apesar de recente, segmentos religiosos como este buscam legitimidade por meio do vínculo com religiões e doutrinas muito antigas como o hinduísmo e o próprio catolicismo. É importante pontuar que análises com tom sociológico como estas, muitas vezes, dão a impressão que os fiéis executam um cálculo utilitarista para disputar com mais eficiência um

mercado religioso e atrair mais membros. Dessa forma, a religião é entendida como uma metáfora das relações sociais e dos conflitos que as permeiam. Para Luís Gustavo, sacerdote do TUÉS, a Umbanda Esotérica não compõe o gradiente de religiões da Nova Era porque esta não busca vínculos com religiões antigas, ao contrário, é de fato uma das doutrinas mais antigas da Terra.

Esse aspecto universal não indicaria que a Umbanda deixou de ter um caráter étnico para disputar adeptos no mercado religioso, como indica Prandi (1991) em seus estudos sobre o Candomblé em São Paulo. A Umbanda possibilita a presença de diferentes elementos das mais diversas religiões como o budismo, o hinduísmo, o catolicismo, o taoísmo, o Santo Daime, tradições esotéricas como a Rosa Cruz Áurea, por exemplo. Para frequentar o terreiro, dessa forma, não há exigência de conversão, permitindo que o indivíduo possa ter uma múltipla pertença religiosa e mais do que isso, possa ser universalista.

Entretanto, isso não significaria que os membros do TUÉS não possuem uma identidade ou fidelidade religiosa. No período das festividades juninas do ano de 2019, uma das médiuns da casa postou por três dias seguidos, em um grupo de uma rede social exclusiva para os membros do TUÉS, orações referentes à novena de Santo Antônio de Pádua e, no terceiro dia de postagens, o sacerdote da casa questionou se a Igreja Católica também recomendava trabalhos de Umbanda para os seus fiéis. A médium concordou e disse que acreditava no Universalismo da Umbanda. Com isso, o líder espiritual também afirmou acreditar no universalismo e que por isso protegia a Umbanda em relação ao sincretismo, uma vez que este teria acarretado perdas e ignorâncias relativas a esta doutrina religiosa. Outro médium concluiu que a situação o lembrava da época do Padre Anchieta e a catequização indígena, postando, na rede social do terreiro, a música *Cordeiro de Nanã* do grupo musical popular no Brasil nos anos 60 e 70, “Os Ticoãs”. A letra da canção faz alusão ao período colonial brasileiro, no qual negros escravizados eram forçados a aderir ao catolicismo e abdicar de sua fé aos orixás, voduns, inkices.

Fui chamado de cordeiro mais não sou cordeiro não
Preferir ficar calado que falar e levar não
O meu silêncio é uma singela oração a minha santa de fé
Meu cantar vibram as forças que sustentam meu viver
Meu cantar é um apelo que eu faço a nanã é
SOU DE NANÃ Ê UÁ Ê UÁ Ê UÁ Ê (3X)
O que peço no momento é silêncio e atenção
Quero contar sofrimento que passamos sem razão

O meu lamento se criou na escravidão que forçado passei
Eu chorei sofri as duras dores da humilhação
Mas ganhei pois eu trazia nanã ê no coração (Os Ticoãs, Cordeiro de
Naná, 1977).

Luís Gustavo concluiu a conversa dizendo: “Precisamos ter uma identidade. O Universalismo é a soma das diferenças e não fusão de várias crenças”. Nessa perspectiva, o universalismo funciona como um grande encontro como proposto por Stengers (2018): não é necessariamente harmônico, exige a não existência de uma hierarquia e uma coaprendizagem recíproca que não inclui obrigatoriamente a coincidência. Como um acontecimento cósmico, este encontro é capaz de acontecer entre forças divergentes, não sendo necessário suspender essa heterogeneidade.

O argumento utilizado pelo líder do terreiro para argumentar contra o sincretismo é similar às ideias apresentadas no manifesto contra o sincretismo assinado, nos anos 80, por cinco grandes lideranças religiosas do Candomblé de Salvador: as ialorixás Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum. Neste manifesto as lideranças se posicionavam contra o sincretismo entre as divindades dos Candomblés e os santos da Igreja Católica. Este, na época, obteve bastante visibilidade através da mídia e foi amplamente discutido por adeptos e acadêmicos. Flaksman cita um dos trechos do documento citados:

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. (...) Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinqueado dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. (...) Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente do santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismos. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão. (...) Todo este nosso

esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos de correntes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião (p.5, 2017).

Tanto o posicionamento das Mães Baianas quanto do líder do TUÉS evidencia um rompimento com um certo regime de identificação que impede que a dimensão afro-indígena religiosa possa ser valorizada. Não é exatamente uma recusa ao catolicismo, mas mostrar, assim como Bastide (1973), que o catolicismo pode ser mais uma nação do Candomblé e ser africanização por ela, ao invés de ser entendido como um fator de desafrikanização e descaracterização.

Neste sentido, o universalismo presente no TUÉS se aproximaria mais ao que Veras (2018) chamou de pluralismo religioso, no qual a composição ritual nos mostra como é possível agregar em um mesmo agenciamento Nossa Senhora, Jesus e entidades. Da mesma forma que no contexto estudado por Veras (2018), os membros do TUÉS não entendem como um problema o fato de alguém se tornar evangélico, por exemplo. Isto não impediria sua presença no terreiro ou que este indivíduo frequentasse os ritos.

O sacerdote do TUÉS, por vezes, repetiu a seguinte frase desde que pude acompanhar a trajetória do terreiro a partir de 2014: “a Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda”. Ser umbandista, desta forma, está atrelado a uma condição de nascimento e, neste ponto de vista, não há a existência de uma conversão religiosa, mas o reconhecimento de sua própria natureza, do seu próprio estado. Sobre isso a médium Verônica colocou:

Eu descobri a Umbanda como uma forma de vida mesmo... como um estilo de vida universal. Muitas coisas que eu hoje vejo na Umbanda, eu consigo enxergar em outras vertentes. Não acho que é uma religião, uma coisa fechada... algo que tenha um livro sagrado para a gente seguir. Eu descobri mesmo. Nasci para aquilo. É realmente uma coisa que te atrai. É sagrado. Principalmente em relação ao autoconhecimento, me enxergar... tudo que eu não podia associar a mim, porque era pecado ou porque era do demônio. Eu tive a oportunidade de me conhecer.

Mesmo possuindo um caráter universalizante em sua cosmologia,

o destino que leva alguns, e só alguns, a iniciar-se nos terreiros, assim mesmo os distingue. De um lado, uma postulação amplamente inclusiva; de outro, um princípio de determinação exclusiva (a separar iniciados e profanos). Mas eles se equilibram e se complementam. (Serra, 1995, p.19)

Serra (1995) coloca a Umbanda como uma exemplo de ecletismo religioso, ou seja, uma “espécie de doutrina que é expressamente elaborada com o propósito de realizar a síntese de várias, senão de todas as religiões” (p. 14). Mesmo possuindo de fato essa característica sintética, acredito que a Umbanda também pode abarcar o que o autor chama de “pluralismo religioso de princípio”: há um reconhecimento da legitimidade religiosa de outras doutrinas, sem que se perca a singularidade ritual, “descrevendo a dedicação ao mesmo como uma necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino” (p.15).

Para Carneiro da Cunha (1987), não basta que o Deus de uma religião seja universal para que esta também seja considerada desta forma. A autora caracteriza duas formas de religião: uma baseada em um deus exclusivo que não discrimina os fiéis e outra simétrica na qual o grupo de culto é exclusivo, “pois seu deus é bem seu, mas por isso mesmo *‘não exclui a possibilidade de outros deuses, tão específicos quanto ele próprio. Sua Igreja é coextensiva ao grupo social’* ” (Serra, 1995, p.27).

No altar do TUÉS, não existem imagens (nem de orixás ou santos), apenas um quadro fixado na parede com o rosto de Jesus em preto e branco. Este foi afixado no ano de 2018 como símbolo do quarto grau de iniciação de Luís Gustavo. Segundo o sacerdote, esta imagem é como uma fotografia, uma recordação de um bom exemplo e do caminho que devemos seguir. Na mesma época, 7 taças redondas de água foram colocadas, formando um círculo entorno da vela localizada no centro do altar. Cada uma delas contém a vibração dos Sete Orixás Maiores para a Umbanda Esotérica: Xangô, Oxossi, Yori, Yorimá, Oxalá, Ogum e Yemanjá. Este altar é significativo para manifestar a energia de um Deus realmente universal e sem imagens, ou melhor, que contenha todas as imagens e que acolha a todos.

Nesse sentido, Neto (2007, p.121), que foi um dos principais expoentes da Umbanda Esotérica no Brasil, afirma que:

o verdadeiro umbandista é universalista, não no sentido de fazer uma "grande mistura", mas no sentido de entender as misturas e os vários entendimentos que se encontram dentro delas. Assim, quanto mais dissermos que somos religiosos, menos nos encontraremos próximos da verdade, e sim cada vez mais distantes dela. O verdadeiro Umbandista não é só religioso, é ligado às Filosofias, às Ciências e às Artes.

Alguns segmentos umbandistas, como é o caso do grupo mediúnico do TUÉS, atribuem à figura de Zélio Fernandino de Moraes um status privilegiado na história

umbandista. Nas aulas dadas no terreiro e nas obras estudadas pelos médiuns, é reforçada a ideia de que a Umbanda ressurgiu no Rio de Janeiro em 1908 com Zélio Fernandino. Conta-se que Zélio é natural de São Gonçalo no Rio de Janeiro e aos 17 anos, quando se preparava para os exames da Escola Naval, foi acometido por uma estranha paralisia. Nenhum médico conseguia identificar o que estava acontecendo com o rapaz: dizia palavras desconexas, tinha visões e aparente perturbação mental. Zélio anunciou que ficaria curado e no dia seguinte ao anúncio assim se fez. Entretanto, a confusão mental ainda permanecia o que fez com que sua família muito católica o encaminhasse para um padre a fim de que fosse exorcizado. O feito também não foi bem sucedido. Então, Zélio foi levado à Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro que se localiza em Niterói.

Na Federação, durante uma sessão espírita, no dia 15 de novembro de 1908, o jovem rapaz incorporou a entidade conhecida como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Um médium vidente questionou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, dizendo que estava vendo ali, na verdade, um sacerdote católico. E o Caboclo de fato confirmou que era uma encarnação do Padre Gabriel de Malagrida. Afirmando que ali estava faltando uma flor, o Caboclo vai até o jardim da Federação e volta, colocando uma flor em cima da mesa. Outros médiuns que estavam no local manifestavam espíritos de negros escravos (entidades conhecidas como Pretos-Velhos) e índios (entidades conhecidas como Caboclos), sendo que as entidades juntamente com Zélio Fernandino e o Caboclo das Sete Encruzilhadas foram convidadas pelo dirigente da reunião a se retirarem do local por serem consideradas espiritualmente atrasadas. O Caboclo das Sete Encruzilhadas discursava em favor daquelas entidades que segundo ele estavam sendo discriminadas por sua cor e classe social. Assim, o Caboclo disse que no dia seguinte seria formada uma nova religião, a religião de Umbanda, com um rito inicial na casa de Zélio onde todas as entidades que não poderiam se manifestar naquele local (a Federação) teriam liberdade para expressarem suas mensagens e realizarem seus trabalhos espirituais.

No dia seguinte, 16 de novembro de 1908, às 20h, em meio a uma pequena multidão de curiosos, parentes e cétricos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado em Zélio Fernandino declara que na religião de Umbanda os Pretos Velhos e os Caboclos seriam livres para trabalhar. Além disso, determinou algumas regras como o uso de roupas brancas por parte dos médiuns durante os ritos, a prática da caridade, não cobrar por nenhum atendimento espiritual, se basear no Evangelho Cristão e o não sacrifício de animais. Dessa forma, na Rua Floriano Peixoto, nº 30, no bairro de Neves,

em São Gonçalo, Rio de Janeiro, surge, de acordo com algumas correntes umbandistas (incluindo a Umbanda Esotérica), a primeira tenda de Umbanda, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. A Tenda, ainda hoje em funcionamento, agora está situada no município de Cachoeiras do Macacu, Estado do Rio de Janeiro. Dez anos depois de sua fundação, conta-se que o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria determinado a criação de sete novas casas de Umbanda: São Pedro; Nossa Senhora da Guia; Nossa Senhora da Conceição; São Jerônimo; São Jorge; Santa Bárbara; e Oxalá. Essas tendas seriam as responsáveis por uma maior propagação da nova religião.

Para Giumbelli (2002), o reconhecimento de Zélio Fernandino é uma construção tardia, aparecendo apenas em trabalhos acadêmicos posteriores a 1960. Seria apenas na década de 70 que o Conselho Deliberativo da Umbanda - CONDU - afirmaria o dia 15 de novembro como dia nacional da Umbanda.

Longe de um consenso, tal reconhecimento da figura de Zélio aponta para um projeto federativo específico que procura generalizar o que tende a permanecer uma consagração restrita a certo segmento do universo umbandista” (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

Para Serra (2014), o que é tido como a origem da Umbanda e o advento de Zélio Fernandino de Moraes é na verdade uma reforma desaffricanizante desta religião, uma vez que a Umbanda teria originalmente uma raiz afro. Afasta-se desta raiz em detrimento da defesa da Umbanda como uma religião brasileira. Se para Ortiz (1978) o movimento de branqueamento é uma transformação histórica, evolucionista e irreversível, para Serra (2014) existe um embate entre a reafricanização e desaffricanização que são forças que atuam mutuamente neste contexto.

15 de novembro também é a data em que se comemora no Brasil a proclamação da República que aconteceu no ano de 1889. Luiz Simas (2019) associa este evento ao dia nacional da Umbanda, afirmando que o surgimento dessa religião nas primeiras décadas da República reflete a construção de uma identidade nacional. Neste sentido, o Caboclo das 7 Encruzilhadas, chamo assim porque não teriam caminhos fechados para ele, e Zélio narram a história brasileira com todo seu tensionamento e atualidade.

Há um país oficial que ainda tenta silenciar os índios, os caboclos, os pretos, os ciganos, as pombagiras (mulheres donas do próprio corpo em encanto) e todos aqueles vistos como estranhos por um projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes (SIMAS, 2019, p.171).

Zélio Fernandino e outros dirigentes umbandistas fundaram, em 1939, a primeira Federação de Umbanda do Rio de Janeiro, a União Espírita da Umbanda no Brasil,

baseada nas associações kardecistas que existiam na época (MORAIS, 2010). Buscaram racionalizar mitos e ritos da Umbanda e, assim como os kardecistas, procuravam associar estes a teses científicas. Foi publicada uma série de obras de intelectuais de Umbanda, fazendo com que os ensinamentos passassem também a ser difundidos de forma escrita. A Umbanda vira a “Religião do Livro” e não apenas uma “Religião da Palavra” como outros cultos afro-brasileiros (QUEIROZ, 1989). Na década de 1960, mais de 400 obras foram publicadas, com temas que variavam desde explicações sobre a origem da Umbanda a explicações sobre o processo ritual e suas entidades (MORAIS, 2010).

Em 1941, foi realizado no Rio de Janeiro, pelas Federações Umbandistas da época, o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda e neste predominou a defesa de que a origem da Umbanda estaria atrelada as tradições místicas orientais (GIUMBELLI, 2002). Para muitos dos chamados intelectuais de Umbanda, a palavra “Umbanda” seria originária do sânscrito: “o prefixo ‘aum’ está ligado à magia e é considerado sagrado por mestres orientistas” (MORAIS, p. 44, 2010). Os anais do evento, citados por Ortiz (1978, p.151), atestam esta origem antiquíssima da religião:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos uma grande parte do oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, - fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida ao seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos. E, assim deve ser, decerto, a nossa concepção do Espiritismo de Umbanda.

Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias.

Vinte anos mais tarde, em um Segundo Congresso de Umbanda, um movimento liderado por Tancredo da Silva Pinto, que também escreveu uma série de livros, considerava que a Umbanda tinha origem africana: “o termo seria oriundo de uma tribo banta, os lundas-quioco, situados no Sul de Angola” (MORAIS, 2010, p.45). Tata Tancredo, em 1950, e a Confederação Espírita Umbandista do Brasil afirmava que “terreiro de umbanda que não utiliza tambor nem canta pontos no idioma africano e, também, não oferece preceitos com o sacrifício de animais, ‘pode ser tudo, menos terreiro de Umbanda’ ” (OLIVEIRA, 2017, p.113).

Umbanda Esotérica

Woodrow Wilson da Matta e Silva, conhecido como mestre Yapacani ou Pai Matta, é o grande nome da Umbanda Esotérica e é considerado o criador da primeira escola iniciática da Corrente Astral do Aumbhandan. Suas ideias são análogas aquelas defendidas no Primeiro Congresso Espiritismo de Umbanda de 1941. Nasceu em Garanhuns, Pernambuco em 28 de julho de 1917 (OLIVEIRA, 2017).

A hipótese mais provável é que tenha chegado à então capital da República (Rio de Janeiro) na adolescência, no início dos anos trinta, juntando-se às levas de nordestinos que desde meados do século XIX ocupavam a região central da cidade” (OLIVEIRA, 2017, p.95).

Afirmava ter diversas visões desde a infância e, na adolescência, incorporou pela primeira vez o Preto Velho Pai Guiné da Angola que se apresentou inicialmente como Pai Cândido. A partir de então, começou a prestar consulta às pessoas juntamente com a entidade que o assistia, sendo proibido pelo guia de frequentar qualquer tipo de centro ou terreiro. A entidade comunicou que daria todas as instruções em relação à tarefa que o astral havia lhe conferido e que no futuro ele escreveria livros importantes. No bairro da Pavuna no Rio de Janeiro, fundou seu primeiro terreiro, a Tenda Umbandista Oriental – TUO, que esteve ativa por 20 anos e encerrou seus trabalhos em 1958 quando Matta decidiu realizar mudanças doutrinárias e praticar a Umbanda Esotérica (OLIVEIRA, 2017). Após o fechamento do primeiro terreiro, Matta e Silva, no município de Itacuruçá no Rio de Janeiro, reabre a Tenda Umbandista Oriental. Em Itacuruçá, Matta criou um sistema de iniciação que é entendido como uma forma de administrar o conhecimento, sendo que as pessoas passariam por transformações físicas e de sua própria mediunidade.

Matta escreveu nove livros: *Mistérios e Práticas da Lei de Umbanda*, *Lições de Umbanda e Quimbanda na palavra de um Preto-Velho*, *Segredos de Magia de Umbanda e Quimbanda*, *Umbanda e o Poder da Mediunidade*, *Umbanda de Todos Nós*, *Umbanda Sua Eterna Doutrina*, *Doutrina Secreta de Umbanda*, *Umbanda do Brasil*, *Macumbas e Candomblés na Umbanda*. Esses são livros caros aos estudos dos médiuns do TUÉS e que são recomendados como manuais para se entender como se funciona a “verdadeira” umbanda. Matta buscou inspiração em obras etnográficas do século XX

para escrever seus livros e faz menção a famosos antropólogos da época. Sobre isso Oliveira (2017) comenta que:

Leu desde Nina Rodrigues a Roger Bastide, passando pelos estudos de Manoel Querino, Waldemar Bento, Donald Pierson, Gilberto Freire, entre outros africanistas e antropólogos... O escritor, contudo, não hesitou em colocar no mesmo nível de importância tanto a produção acadêmica sobre as religiões de matriz africana, quanto os estudos de Fabre D'Olivet, Saint-Yves d'Alveydre, Édouard Schuré, Gérard Anacleto Encausse (Papus) entre outros, sobre a origem da humanidade e das religiões (OLIVEIRA, 2017, p.105).

Matta e Silva foi um pensador de seu tempo, profundamente influenciado pelas teorias raciais e pelo evolucionismo social que marcou os intelectuais brasileiros das primeiras décadas do século XX. Tanto que os estudos sobre as heranças africanas no Brasil disponíveis na época contribuíram para construir a ideia de que a umbanda teria uma origem mais nobre do que um mero desdobramento dos cultos afro-brasileiros (OLIVEIRA, 2017, p.106).

Matta afirmava que a palavra Umbanda ou Aumbhandan, que para o autor significa Conjunto das Leis de Deus, possuía origem em uma língua antiquíssima e universal, o Alfabeto Adâmico ou Vattan, que teria íntima relação com a origem do sânscrito e com a Lei de Pemba ou Escrita Sagrada dos Orixás na Umbanda Esotérica. Essa tese confirma a profunda influência que o ocultista francês Saint-Yves D'Alveydre exerceu em suas obras. Para o ocultista, o alfabeto seria composto de um ponto, de uma linha, da circunferência, do triângulo equilátero e do quadrado, conhecido como Vattan para os brâmanes (OLIVEIRA, 2017). Segundo Luís Gustavo, dirigente do TUÉS, essa é a base de qualquer ponto riscado: o ponto, a reta e o círculo.

É comum em suas prédicas o chefe do terreiro fazer referência ao *Bhagavad Gita*⁵ dos hindus e a outras doutrinas como o taoísmo, por exemplo. Certa vez explicou que o termo Exu, que significa “aquele que foi exilado” ou “exudado”, derivava do episódio de dissolução do princípio espiritual puro, o Cisma de Irshu⁶, que está relatado no *BhagavadGita*. Em um rito dedicado às Pombagiras, no ano de 2016, momentos antes de liberar a entrada dos consulentes no terreiro, Luís Gustavo nos mostrou um ponto riscado inscrito em uma tábua quadrada de madeira. O sacerdote disse que o

⁵ Este é um texto contido no livro Mahabarata que narra um diálogo entre Krishna, a entidade suprema do Universo para os hindus, e Arjuna, um príncipe. Carrega os princípios que regem os conhecimentos védicos.

⁶ Entende-se no TUÉS que o Cisma de Irshu ou Erxu é o que deu origem ao nome da entidade Exu que significa “aquele que foi exilado”, “Exudado”. Irshu é o nome de príncipe indiano filho de um imperador chamado Uрга. O príncipe defendia o princípio natural (material ou feminino) e o imperador defendia princípio espiritual (masculino), havendo uma separação e um novo cisma.

ponto estava escrito em sânscrito e que essa língua estava intimamente ligada ao Cisma de Irshu que representa o conflito entre solares e lunares⁷.

Nas tradições esotéricas, o conhecimento não tem caráter democrático. Pode ser dividido em dois tipos: o conhecimento exotérico, com ‘x’, e o conhecimento esotérico, com ‘s’ (MATTA E SILVA, 2003). O primeiro está relacionado com o conhecimento público e da própria ciência acadêmica. O segundo corresponde aos conhecimentos integrais ou iniciáticos. A primeira dimensão da iniciação (os quatro primeiros graus de iniciação), desenvolvida por Matta e adotada no TUÉS, se relaciona com quatro pilares do conhecimento: filosofia, religião, artes e ciência. O quinto grau tem a ver com a integração dos conhecimentos, ou seja, a *Proto-Síntese Religio-Científica*. O sexto grau se relaciona ao amor cósmico e o sétimo grau à sabedoria cósmica. A segunda dimensão da iniciação (sexto e sétimo grau), portanto, envolve a *Proto-Síntese Cósmica* que seria a ciência das ciências. O *Aumbandan* é considerado a síntese de todo o conhecimento humano (Neto, 2007).

A ciência, para além de ser um dos pilares do conhecimento iniciático, está presente, pelo menos em discurso, como parte da explicação de diversos fenômenos existentes no terreiro. Senhor Corcunda, *Exu*⁸ chefe do terreiro, em um rito interno em 2018 (rito exclusivo para os médiuns da casa), comentou que a espiritualidade não tem a ver com misticismo ou fantasia. Ela se relacionaria mais com a ciência do que poderíamos supor. Outro caso que exemplifica a íntima relação entre o discurso religioso e o científico ocorreu quando a médium Carolina perguntou ao sacerdote do terreiro, Luís Gustavo, se era comum sentir dores de cabeça após os ritos e ele explicou que:

é normal dor de cabeça pelo uso de plasma do sangue para as atividades espirituais, trata-se de uma desidratação das células do cérebro, que deve ser repostado com muita água e água de coco, fora a utilização de proteína animal para carregar a célula com ATP

⁷ Segundo os membros do terreiro, solares são aqueles que entendem Deus como dual, feminino e masculino e cultuam o princípio espiritual representado pelo sol. Os lunares, na visão destes umbandistas, entendem Deus a partir de uma perspectiva em que estes polos, feminino e masculino, estão desconectados. Existe um Deus e uma Deusa. Os lunares cultuam a lua, energia feminina e o princípio material. Um exemplo de culto atual que é considerado lunar por estes umbandistas é a Wicca. Essa cisão entre solares e lunares, para os umbandistas esotéricos, aconteceu repetidas vezes ao longo da história, como é o caso do Cisma Tupi, do Cisma Atlântico e do Cisma de Irshu - que está relatado no *Bhavad Guita*, o livro sagrado dos hindus. Essas disputas entre lunares e solares são responsáveis pela fragmentação do conhecimento uno ou Aumbhandhan, fazendo com que a Umbanda seja conhecida como o elo perdido (Neto, 1990)).

⁸ Falange ou grupamento de espíritos comparáveis à polícia do astral segundo frequentadores do TUÉS. São responsáveis pela segurança dos ritos e considerados com executores das Leis Divinas, não sendo bons nem maus, mas justos.

produzida pelas mitocôndrias e repor a perda de ectoplasma. (Luís Gustavo, Templo Universalista e Espiritualista Solar, Jul.2017)

Em outros momentos, argumentos com caráter científico ou de linguagem próxima à da ciência foram acionados para explicar questões rituais relativas à Umbanda. A gargalhada de exu, por exemplo, é entendida como um instrumento de trabalho: seu som consegue interagir com os campos energéticos dos seres humanos, não sendo essa apenas uma forma de deboche ou escárnio como muitos acreditariam. Os banhos de sal grosso são recomendados, porque, segundo os membros do TUÉS, a água transforma o sal em íons e este em contato com a pele restabeleceria o equilíbrio energético do indivíduo. Há, neste sentido, um borramento da fronteira presente entre as explicações mágicas, científicas e religiosas.

Ao mesmo tempo, há um reconhecimento de que a ciência baseada em preceitos iluministas modernos não dá conta da espiritualidade, mesmo que no futuro esses fenômenos possam ser entendidos cientificamente. Sr. Corcunda, em um *rito público*, falou ironicamente para os consulentes que queria ver um cientista pegar um charuto e a bebida e ficar 4h incorporado “fingindo”. O guia, em tom desafiador, afirmou que daria conta de fazer ciência, porque tem conhecimentos neste campo, mas que o cientista não conseguiria fazer a ciência que ele faz. Segundo Simas, Rufino (2018):

A macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaçuês e encantarias. Não somos nós que dizemos; as falas são dos mestres ajuremados e acabocados nas cidades encantadas e na textualidade das folhas... A perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimento... Na miudeza da vida comum os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo. (SIMAS; RUFINO, 2018, p.12)

A ciência, desta forma, assim como outras religiões e religiosidades compõe a rede universalista da Umbanda Esotérica, ganhando status de uma de suas linhas e sendo afetada e modificada por esta religiosidade afro-indígena. Esta possui uma polissemia por abranger desde a ciência acadêmica, a ciência oculta até vertentes menos consagradas nos meios acadêmicos como a parapsicologia, quirologia, homeopatia, fitoterapia. Segundo Otávio, membro do TUÉS:

A Proto-Síntese Religio-Científica é o processo de você racionalizar todos os fenômenos paranormais, racionalizar todos os fenômenos espiritualizados, racionalizar os milagres e ver que tudo isso é uma

ciência. Ou a ciência da química quântica ou uma ciência da física quântica ou ciência metafísica ou parapsicologia e associar, porque todo nosso conhecimento atual está fragmentado, está tudo dividido... E quando você se torna essa pessoa total, esse ser consciente e lúcido, que tem base científica, que tem base filosófica, que tem base artística e que tem base religiosa – ou da religiosidade e não da religião- você caminha (Otávio, 2017).

Segundo Luís Gustavo, “A Umbanda a nível de teologia aceita todas as teses e possibilidades de explicação do fenômeno que chamamos de espiritual, inclusive a leitura meramente científica, pois, ao contrário do que se imagina na matéria, tudo é ciência”. Dessa forma, a ciência faz parte da equação universalista e traz a questão se este é um bom ou mal encontro, por aparentemente introduzir hierarquias e valorações. Ao mesmo tempo, o próprio exu chefe do TUÉS aponta os limites da ciência quando se trata de um contexto religioso.

Nova era e religiosidade afro

A Umbanda é múltipla e apresenta diversas linhas que possuem uma distância elástica em relação ao Candomblé, ao kardecismo e a outras doutrinas religiosas, como as orientais. Assim ela nos mostra que a diferença não significa uma separação absoluta e é intrínseca à própria religiosidade afro-brasileira ou afro-indígena. Desde a sua sistematização, a partir de 1930, a ciência e teses sobre a origem antiquíssima da Umbanda permeavam os discursos e as obras de muitas vertentes umbandistas, principalmente aquela resultante de Zélio Fernandino de Moraes. Sobre isso Bastide (2006, p. 225-226) comenta que: “Eles leram muito, os livros esotéricos de Annie Besant, dos espíritas de Allan Kardec até os livros dos antropólogos e dos africanistas”.

A Umbanda Esotérica surge em meados de 1956 no mesmo contexto do movimento Nova Era (anos 60 e 70), a contracultura e um fluxo crescente de intercâmbio entre Oriente e Ocidente. No Brasil, a Nova Era ganha um aspecto singular, atingindo também camadas mais populares e a cultura dos espíritos existente no país (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009). Segundo Oliveira (2014), existiria uma “Nova Era Brasileira”, articulando elementos da religiosidade afro. Dessa forma, Amaral (2000, p.15) considera a Nova Era da seguinte forma:

Trata-se, assim, de um fenômeno heterogêneo e não se apresenta como um movimento organizado. A este fenômeno estarei me referindo com a expressão Nova Era, focalizando-o como um campo de discursos variados, mas em cruzamento, por onde passam: a) os

herdeiros da contracultura com suas propostas de comunidades alternativas; b) o discurso de autodesenvolvimento, na base das propostas terapêuticas atraídas por experiências místicas e filosofias holistas, fazendo-as corresponder às modernas teses de divulgação científica; c) os curiosos do culto, informados pelos movimentos esotéricos do século XIX e pelo encontro com as religiões orientais, populares e indígenas;

Ao mesmo tempo, afirmar que a Umbanda Esotérica seja constituinte da Nova Era não pode desconsiderar ou não levar a sério como os próprios membros do TUÉS entendem a sua prática e doutrina religiosa. Para o grupo, a Umbanda e sua vertente esotérica são religiosidades que incluem em sua narrativa cosmológica sociedades antiquíssimas com uma história tão antiga quanto se possa conceber. Dessa forma, nesta percepção, a Umbanda tem de fato milhares de anos e guarda segredos universais, sendo conhecida como Senhora da Luz Velada.

A ciência, que esteve no cerne da reforma da Umbanda na década de 1930, para nos valermos de um termo moldado por Ordep Serra, sendo utilizada por empreitadas positivistas e embranquecedoras, também foi afetada por este encontro e foi apropriada a seu modo pelos umbandistas esotéricos.

O Universalismo, que para esses umbandistas é um signo da Nova Era, não é algo narcísico, mas que acolhe e se torna múltiplo. Há a diferença de um Deus sem imagem e que não está a procura de um espelho para um Deus, que, em um outro sentido do universal, desterritorializa o outro para que se possa fazer parte.

Referências Bibliográficas

AMARAL, L. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. *A Mesa, o Livro e os Espíritos*. Maceió: Edufal, 2009.

BANNAGIA, G. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-brasileiras*. 2008. 227 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BASTIDE, R. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, R. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaio*s. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAPRA, F. *O Ponto de Mutação*. São Paulo/SP: Editora Cultrix, 1982.

CAPRA, F. *The Tao of Physics: an exploration of the parallels between modern physics and eastern mysticism*. California: Shambhala Publications, 1975.

CORDOVIL, D.; CASTRO, L. S. dos S. de. “Espíritos de Índios na Umbanda Esotérica: uma complexa teia de representações”. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 9, nº 1, 2018, p. 167-187.

CUNHA, M. C. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1987.

FLAKSMAN, C. “Enredo de Santo e Sincretismos no Candomblé de Salvador, Bahia”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.9, n.2, jul./dez. 2017.

GIUMBELLI, E. “Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda no Rio de Janeiro”. In: SILVA, V. G. (org.): *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

GOLDMAN, M. “Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica”. *Análise social*, vol. XLIII, n.190, 2009, p.105 – 137.

GUERRIERO, S. *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. 1.ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

JORGE, É. F. C.; RIVAS, M. E. G. B. M.; CARNEIRO, J. L. A. “O Espaço da Mulher nas Fases da Umbanda Esotérica”. *Religare*, v.13, n.1, julho de 2016, p.49-63.

MAGNANI, J. G. C. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MATTA E SILVA, W. W. *Umbanda e o Poder da Mediunidade*. São Paulo: Ícone, 2003.

MORAIS, M. R. *Nas Teias do Sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

NETO, F. R. *Umbanda: proto-síntese cósmica*. 4ª ed. São Paulo: Pensamento, 2007.

OLIVEIRA, A. P. “Nova Era à Brasileira: a new age popular do Vale do Amanhecer”. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*, v. 4, n. 5, 2009, p. 31-50. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6685>>. Acesso em: set.2018.

OLIVEIRA, A. P. “A Nova Era com Axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil”. *R. Pós Ci. Soc.* v.11, n.21, jan/jun. 2014.

OLIVEIRA, J. H. M. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2017.

ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro – Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classe*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

QUEIROZ, M. I. P. “Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil”. *Revista Tempo Social*, v.1, n.1, 1989.

SEGATO, R. L. “Um Paradoxo do Relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado”. *Religião e Sociedade*, v.16, n.1/2, 1992, p.114-135.

SERRA, O. *Águas do Rei*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

SERRA, O. *Os Olhos Negros do Brasil*. Salvador: Ed. UFBA, 2014.

SIMAS, L. A. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

STENGERS, I. “A Proposição Cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros Brasil*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VERAS, H. S. “A intolerância e o Pluralismo Religioso sob a Ótica Ritual Afro-brasileira”. In: TADVALD, M. (Org.). *Religião e sociedade: estudos, trajetórias e desafios*. Porto Alegre: Casa Verde, 2018.

Recebido em: 15/10/2019

Aceito em: 23/10/2019

TRANSGENERIDADE E CANDOMBLÉS: NOTAS PARA UM DEBATE

wanderson flor do nascimento¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.28957

Resumo

Este artigo se propõe a sistematizar algumas ideias que potencializem de maneira produtiva a discussão nos terreiros de candomblé em torno da presença das pessoas transgêneras, buscando enfatizar os elementos internos da tradição, problematizando a ideia mesma de tradição, e alguns temas que são recorrentes no debate, como o corpo e as modificações corporais, a identidade as vestimentas e a atribuição dos cargos. Embora não se pretenda apresentar elementos conclusivos sobre o debate, objetiva-se oferecer elementos para que o debate aconteça sem uma colonização dos termos, a partir de teorias centradas das experiências ocidentais, sem deixarmos de considerar o caráter de acolhimento, histórico nos terreiros.

Palavras-chave: Transgeneridade. Candomblé. Tradição. Identidade.

TRANSGENERIDAD Y CANDOMBLÉS: NOTAS HACIA UN DEBATE

Resumen

Este artículo tiene como objetivo sistematizar algunas ideas que potencien positivamente la discusión sobre la presencia de personas transgéneras en los *Terreiros de Candomblé*, buscando enfatizar los elementos internos de la tradición, problematizando la idea misma de tradición y algunos temas que son recurrentes en el debate, tales como el cuerpo y las modificaciones corporales, identidad, ropas y asignación de posiciones. Aunque no tenga la intención de presentar elementos concluyentes sobre el debate, tiene la intención de ofrecer elementos para que la discusión tenga lugar sin una colonización de términos, basados en teorías centradas en experiencias occidentales, sin dejar de considerar el carácter acogedor, histórico en los *Terreiros*.

Palabras-clave: Transgeneridad. Candomblé. Tradición. Identidad.

¹ Tata ria nkisi Nkosi Nambá. Professor de Filosofia e Bioética da Universidade de Brasília (UnB). Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (GEPERGES Audre Lorde - UFRPE/UnB/CNPq) e Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB - CEAM/UnB) e do Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo (NEFA/UnB). E-mail: wandersonflor@unb.br

Palavras iniciais

Um dos temas mais polêmicos na atualidade dos terreiros de candomblé é a experiência da transgeneridade²: o fato de que pessoas que nasceram com uma genitália relacionada socialmente a um determinado sexo se identificarem existencialmente com o outro sexo ou, de outras formas, recusarem essa designação social do gênero ocorrida em seu nascimento. Esse fenômeno está ligado com o que os estudos sobre subjetividade chamam de “identidade de gênero”³, ou seja, como as pessoas experimentam sua presença no mundo através de relações de identificação (ou não-identificações) com imagens culturalmente construídas do masculino e feminino em relação aos corpos das pessoas, tencionando ideias naturalizadas do que significa ser homem e mulher e que ligação teriam essas ideias com os corpos em suas múltiplas experiências.

Não se trata, portanto, de uma questão que envolve a experiência sexual das pessoas, como se toda pessoa que vivencia, por exemplo, a transexualidade experimentasse sua orientação sexual na forma da homossexualidade.⁴

A experiência da transgeneridade enfrenta uma diversidade de tabus, preconceitos e violências nas sociedades ocidentais, que determinaram não apenas um papel, mas um corpo específico para ser vivenciado pelo gênero masculino e pelo

² Utilizo o termo “transgeneridade” em vez de “transexualidade”, por entender que o primeiro é mais abrangente e incluir outras experiências e modos de viver, dentre os quais a experiência transexual é um deles. E, além disso, gostaria de me distanciar da possibilidade de ler a experiência da pessoa transgênera apenas em função de uma abordagem de uma “relacionalidade sexual”, que a segunda expressão pode suscitar. Estou interessado na dimensão dos modos como as pessoas se relacionam consigo mesmas no mundo.

³ Os estudos sobre identidade de gênero discutem a pluralidade das classificações relativas ao gênero em função da coincidência (ou não) da identificação do gênero experimentando pela pessoa e a identidade sexual (como macho ou fêmea da espécie). Quando a pessoa percebe seu gênero em coincidência com as determinações sociais sobre seu sexo, chama-se essa identidade de “Cisgênera” (ou seja, homens nascidos com pênis e aparelho reprodutor exclusivamente associados aos machos da espécie e mulheres nascidas com útero e vagina e aparelho reprodutor exclusivamente associados às fêmeas da espécie). Ao passo de que quando não há uma coincidência entre a experiência do gênero e o marco social do sexo, temos as mulheres e homens “Transgêneros” (isto é, homens nascidos com a genitália e aparelho reprodutor vinculados às fêmeas da espécie e mulheres nascidas com a genitália e aparelho reprodutor vinculados aos machos da espécie). Utilizarei aqui a distinção entre transgênero e cisgênero, tal qual foi *difundida* pela pesquisadora Julia Serano (2007, p. 33). As experiências transgêneras mais conhecidas para a realidade brasileira são a pessoa transexual e a pessoa travesti. Não tratarei aqui das chamadas experiências *não binárias* de gênero.

⁴ Não é incomum vermos, por exemplo, mulheres transexuais lésbicas, ou seja, que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com outras mulheres, transgêneras ou cisgêneras. Um documentário que nos mostra um exemplo de uma mulher transexual lésbica aparece em “Amanda e Monick” (Dir.: André da Costa Pinto, 2008, 20 min), no qual vemos a experiência de Monick, uma transgênera que vive uma relação lesbiana.

gênero feminino. Estes gestos de recusa da experiência trans são determinados por atuação de uma *cisnormatividade*, isto é, uma lógica social que naturaliza e prescreve a experiência cis como a única correta. E, mais recentemente, vemos um recrudescimento do preconceito e suas expressões violentas contra as pessoas que vivem a experiência da transgeneridade (que chamarei doravante de *pessoas trans*⁵), em parte em função da maior visibilidade – resultado das lutas dos movimentos Trans* – que os últimos anos proporcionaram às pessoas que vivenciam a transgeneridade.

Essa questão, até pouco tempo silenciada nos terreiros de candomblé, tem agora eclodido intensamente, de maneira que já não se pode mais se furtar às questões que ela traz para o interior de nossas comunidades. Minha intenção aqui não é resolver a questão da presença da transgeneridade nos terreiros de candomblé, mas oferecer alguns elementos que subsidiem o debate, que se faz necessário e que se situa polemicamente nos terreiros. A polêmica se instaura quando as posições que sustentam que os terreiros aparecem como espaços transfóbicos enfrenta a posição de que a vontade das pessoas trans estariam desrespeitando a tradição dos terreiros que teria papéis definidos para homens e mulheres – entendidos em uma abordagem que se aproxima do biologicismo. Os elementos que trarei estão completamente ligados com minha percepção e experiência – como homem candomblecista cis que se posiciona pública e frontalmente contra as transfobias – sobre a questão dentro e fora dos terreiros de candomblé.⁶

Os debates – com fervorosas defesas e recusas – têm sido bastante intensificados nos últimos anos, sobretudo através das redes sociais, mas também em encontros e seminários dos povos de terreiros. Algumas pesquisas também foram realizadas como parte do debate ou sobre o debate; e grande parte delas se equivoca, em minha percepção, ou por utilizar um referencial teórico forâneo aos terreiros, de modo que haverá sempre um ruído para as comunidades candomblecistas por não se identificarem com os discursos acionados para discutir a questão, ou por não levarem em consideração as complexas redes de sociabilidade que se instalam no interior dos terreiros.

Como são muitos os elementos que usualmente se utilizam para condenar a presença da transgeneridade nos terreiros de candomblé, trarei aqui apenas os elementos

⁵ Me referirei às pessoas cisgêneras como *pessoas cis*.

⁶ Sou iniciado no Candomblé de Angola desde 1979. E venho trabalhando com os estudos sobre a diversidade de gênero desde o final da década de 1990.

que acho, nesse momento, relevantes para problematizar essa condenação e, ao mesmo tempo, interpretar algumas possibilidades de resistência desde referenciais mais internos aos terreiros. Quero manifestar, também, minha posição sobre a necessidade do debate, buscando pensar em criação de espaços para a presença pacífica das pessoas trans nos terreiros, que foram constituídos historicamente como espaços de cuidado, acolhimento e equilíbrio (GUIMARÃES, 2003) de pessoas que tiveram suas experiências socialmente marginalizadas e agredidas.

Situando o debate

A presença de pessoas transgêneras no candomblé não é nenhuma novidade. O que parece “novo” é o debate sobre quais lugares as pessoas transgêneras podem ocupar dentro dos terreiros e sobre as consequências das eventuais transformações corporais (que podem ir da inserção de silicone até as cirurgias de redesignação sexual) para a presença das pessoas trans nas rotinas de um terreiro de candomblé.

O debate está organizado, normalmente, em torno de quatro dimensões: o lugar do corpo no terreiro e em suas dinâmicas rituais; o “direito” à modificação corporal e seus impactos na rotina da pessoa que fez esta modificação, durante sua presença no terreiro; a questão das vestimentas no cotidiano do terreiro; e, por fim, quem pode ocupar determinados cargos ou funções dentro do terreiro. Cada uma dessas dimensões está vinculada com pressuposições, nem sempre debatidas o suficiente, sobre os modos como as tradições africanas instaladas no terreiro pensam os fenômenos relativos a cada uma dessas dimensões.

Sobre a primeira dimensão, normalmente se evoca a ideia de que o corpo é morada do orixá, vodum ou inquice (MANDARINO, GOMBERG, 2013, p. 200). E, assim sendo, não pertence exclusivamente à pessoa que o habita, seja ela trans ou cis. Ao corpo estariam associadas uma série de interdições, inclusive algumas conhecidas como quizilas ou ewós, de modo que o corpo demandaria uma série de cuidados específicos que seriam determinados no interior da própria tradição dos terreiros (BARROS; TEIXEIRA, 2000). Os banhos de ervas, as oferendas rituais que tocam o corpo (como ebós e sacudimentos), etc. seriam parte desses cuidados e estariam pensados, em determinados casos, especificamente para os corpos “naturalmente”

femininos ou masculinos. E uma vez que a experiência trans não participaria dessa tradição, estaria tencionada com ela.

A segunda dimensão é dependente da primeira. A modificação dos corpos mudaria, também, a posição que esses corpos ocupariam na dinâmica do terreiro, causando uma espécie de presença estranha do corpo na comunidade. Esse é o motivo pelo qual muitas casas não permitem que as pessoas iniciadas tatuem os corpos, uma vez que o corpo do iniciado é identificado pelas divindades e pela comunidade do modo como se apresentava no momento da iniciação.

A terceira dimensão (que se relacionará com a última das dimensões), parece supor que a identificação dos lugares e papéis na comunidade são também expressos pelos modos como as pessoas pertencentes à comunidade se vestem. Há roupas específicas para mais velhos, mais novos, para determinadas situações e ritos e, sobretudo, para mulheres e homens. E essa especificidade estaria incrustada na tradição, não sendo facilmente mutável.

A última dimensão supõe que haja uma espécie de divisão sexual da atividade ritual. E essa divisão sexual não estaria vinculada com a expressão social do sexo das pessoas, mas de sua apresentação “natural”, biológica. Para essa percepção haveria uma corporalidade “naturalmente” feminina ou masculina. E várias das funções importantes do terreiro só poderiam ser desempenhadas por alguém que tivesse um tipo ou outro de corpo.

Por outro lado, uma parte das discussões sustenta que essas dimensões estão atravessadas de transfobia, pois não reconheceriam o direito das pessoas trans exercerem suas atividades no terreiro em consonância com o modo como elas se identifiquem, sendo obrigadas a desempenharem papéis, a vestirem roupas a utilizarem seu corpo de acordo com as normas cisgêneras da sociedade.

Para o meu entendimento, todas essas dimensões e posições carregam equívocos de interpretação da experiência da vida comunitária no terreiro e sobre o que significa tradição. Penso que quando reconsideramos os aspectos africanos componentes da tradição e da rotina dos terreiros, sobre a constituição e o funcionamento da comunidade, temos outros elementos para o debate. E, nesse contexto, gostaria de trazer alguns elementos que nos ajudem a promover essa reconsideração para que a discussão se encaminhe para termos mais próximos ao

histórico de relação que os terreiros mantiveram com as maneiras de lidar com as exclusões sociais no Brasil.

Primeiro elemento: Tradicionalizando a tradição

O primeiro elemento que eu gostaria de trazer é a discussão sobre a *Tradição*. Os candomblés são comunidades tradicionais. Isso quer dizer que nossas práticas e olhares do mundo são orientados pelo viés da tradição. Mas o que seria a tradição? Muitas vezes somos tentados a pensar em tradição como sendo aquilo que não muda, que permanece o mesmo de geração em geração, sendo, portanto, estática. Entretanto, as noções africanas de tradição têm muito mais a ver com a dinâmica da transmissão do que com a estática de uma experiência conservada (AGUESSY, 1980).

A palavra tradição, tal como a utilizamos, é advinda do latim *tradere* que significa transmitir; desse modo, tradição seria um sinônimo de transmissão. Transmissão do quê? Do que é realmente importante (INIESTA, 2010, p. 16-20). Tradição significa que ensinamos e aprendemos o conhecimento e práticas fundamentais e básicos para a compreensão de nossa existência e para os parâmetros de avaliação de nossas ações. Até aqui, parece que a definição é pacífica; entretanto, o problema se coloca quando precisamos saber o que é fundamental ou basilar para compreender nossa existência e o que necessitamos para orientar nossas ações.

Se observarmos as quatro dimensões enunciadas antes, o que nelas estaria de fato relacionado com o que precisamos para viver comunitariamente? Se o corpo é templo do orixá, vodum ou inquice, isso significa que o templo deva permanecer sempre do mesmo modo? Quais os limites para o que pode ser modificado em um corpo para que ele siga permanecendo templo das divindades? As vestimentas utilizadas permaneceram as mesmas do decorrer dos tempos? O que nelas se modifica e qual o sentido dessas modificações? As divisões das tarefas do terreiro, em função do tipo de corpo, são universais? Permanecem invariavelmente a todo o tempo? Todas essas questões podem ser colocadas para relacionar o que entendemos como tradição e o que esse entendimento impacta do cotidiano dos terreiros em relação com o que se pensa sobre o que permanece no tradicional.

Outra questão fundamental frente à pertença a uma comunidade tradicional é que nem tudo na comunidade tradicional é essencialmente tradicional. Diferenciar o que

é acessório e o que é fundamental na tradição se transforma, então, em nosso desafio básico. Sabemos que a noção de ancestralidade é um desses eixos fundamentais das tradições africanas que nos foram legadas nos candomblés. E essa noção de ancestralidade, obviamente, está vinculada com a noção de descendência e esse ponto coloca em questão a noção de reprodução, questão considerada importante para parte da discussão em torno da transgeneridade.

Não sei se nos cabe questionar os motivos pelos quais a ancestralidade e sua projeção na forma da reprodução se tornou um elemento basilar da tradição. Provavelmente isso não importe. Mas o que é fato, é que não podemos, simplesmente, abrir mão dessa noção em termos tradicionais.

E é na discussão sobre a ancestralidade que a reprodução coloca de maneira incontornável os papéis do macho e da fêmea da espécie. Para a tradição só podemos experimentar um desses papéis. E, a partir desses papéis, outros papéis sociais são determinados, com interditos gerais a qualquer dos papéis. Algumas funções sociais só podem ser desempenhadas por homens e outras por mulheres e, como para nossas comunidades tradicionais não há uma distinção radical entre o espaço ritual e o restante da vida social, isso se transfere para os cultos. Há cultos vedados a homens e há cultos vedados a mulheres. Há papéis nos cultos vedados a homens e há outros papéis vedados às mulheres.

E aqui começa nossa dificuldade em pensar essa questão no que diz respeito às comunidades dos candomblés: Qual o sentido dessas interdições? É só para ser coerente ao ciclo da ancestralidade e da reprodução que funda papéis? Suponhamos que sim. Se esse for o caso, naturalmente nenhuma mulher transgênera poderá desempenhar um papel destinado a uma mulher cisgênera, já que a primeira é terminantemente impossibilitada de procriar, de constituir descendência biológica na forma do *parir*. O mesmo acontecendo com homens trans, que estariam impossibilitados, como os homens cis, de *inseminarem e fecundarem um óvulo*.

Mas se o critério for esse, logicamente deveríamos interditar que mulheres e homens estéreis ocupassem qualquer papel em qualquer culto, uma vez que essas pessoas também são impossibilitadas de procriar. Isso parece não fazer qualquer sentido (ou pelo menos não vejo ninguém que se disponha a interditar uma mulher estéril ou uma mulher idosa que não teve filhos biológicos por qualquer outro fator além da esterilidade de participar de qualquer culto que seria destinado a qualquer outra mulher).

Talvez devêssemos nos atentar para a imagem de família que aparece na tradição africana no Continente Negro e na Diáspora: A família é sempre expandida e a função de descendência não é de um indivíduo, mas da comunidade familiar. Nesse cenário, a presença de uma pessoa trans não desestabilizaria o critério da descendência, assim como também não o faria uma pessoa sem filhos por qualquer outro motivo (como esterilidade ou decisão voluntária).

Parece, então, que do ponto de vista do fundamento tradicional da ancestralidade não se sustentaria, por princípio, a vedação de funções destinadas a pessoas cisgêneras a pessoas transgêneras.

Segundo elemento: sacralizando o corpo

Outro ponto comumente utilizado para instituir algumas tensões em torno da presença das pessoas trans nos candomblés são as modificações corporais. Estas transformações são diversas e vão desde a introdução de silicone para a construção de seios até a cirurgia de readequação sexual. Ao que parece, o fundamento tradicional para essa tensão é o fato de que para as percepções de mundo africanas que herdamos nos candomblés não há a dualidade entre corpo e alma (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110), e se percebe o corpo da pessoa iniciada como um dos lugares onde habitam as divindades, “um altar vivo” da divindade, um “corpo-altar” (JAGUN, 2019, p. 77).

Nesse contexto, uma modificação implicaria na transformação (muitas vezes vista como uma violação) desse corpo-morada, que por vezes se lê como templo. Acho esse um dos mais frágeis argumentos por duas razões: a primeira é que um templo não deixa de ser um templo simplesmente porque passou por uma reestruturação. É sua funcionalidade e a relação que estabelecemos com ele que faz de um determinado espaço um templo. A segunda é que nós somos sujeitos/as a diversas modificações corporais cotidianamente (desde extrações dentárias, passando por cirurgias diversas que extirpam partes do corpo – como vesículas biliares, rins, membros superiores ou inferiores, úteros, ovários, amígdalas, apêndices cecais, seios etc. – até modificações estéticas como lipoaspirações e aplicações estéticas de silicone no corpo). E, voluntárias ou não, essas modificações impactam a “configuração inicial” do corpo.

Entretanto, como para os candomblés, o corpo não é uma propriedade individual, devemos lembrar que é sempre necessário negociar com os “donos da casa”

a sua reforma ou modificação e que também nem todas as modificações ou cirurgias são isentas de riscos. Por isso, como várias outras atitudes importantes que tomamos quando somos parte de um terreiro, devemos consultar as divindades por meio dos oráculos e ouvir o que elas têm a dizer. E a resposta, como a qualquer consulta pode nos encorajar a tomar uma decisão, ou não.

Se um inquite, orixá ou vodum autoriza que alguém extraia um dente siso, porque motivo não permitiria que alguém retirasse seu pênis ou seus seios⁷? Se autoriza a colocação de silicone estético num seio pequeno de uma mulher ou no rosto de quem quer que seja, se autoriza redução de estômago, se autoriza a lipoaspiração, porque não autorizaria a construção de um pênis protético em um homem trans?

Eu suspeito que essa suposição de interdição venha da maneira ocidental de pensar o gênero colado com o sexo, fazendo uma espécie de analogia entre gênero-alma e sexo-corpo. Só que acho que aí incorremos num erro grave. Como já chamei a atenção, não há um dualismo entre corpo e alma para nossa tradição como há para a tradição ocidental. Uma prova disso é que quando uma mulher cisgênera “recebe” em seu corpo a uma divindade entendida como ‘masculina’, como Nkosi ou Ogum, toda a comunidade tratará essa mulher como um homem, pois quem está ali não é mais a mulher, mas a divindade. Há um trânsito que não separa corpo de alma e nem determina que gênero atravessa um determinado corpo (BOTELHO, STADLER, 2012, p. 184-185). Para a tradição o corpo só é corpo masculino ou feminino em função da reprodução. Se a reprodução não estiver em jogo, como encarar o corpo? Essa é uma questão que devemos, coletivamente, tentar pensar.

Terceiro elemento: compreendendo os elementos da identidade

Se a epistemóloga nigeriana iorubá Oyèrónké Oyěwùmí (1997) tiver razão, a ideia de que o gênero seja um elemento fundamental da identidade de qualquer pessoa é oriunda do ocidente. Segundo esta abordagem, a identidade de alguém, mesmo fora de contextos reprodutivos, é completamente determinada pelo tipo sexuado de corpo dessa pessoa. Uma mulher não é apenas uma fêmea da espécie, um homem não é apenas um macho da espécie: toda a sua identidade é atravessada por sua anatomia genital,

⁷ É fundamental notar que nem toda pessoa trans deseja fazer a cirurgia de transgenitalização (de modificação da genitália, também chamada de redesignação sexual) ou mastectomia.

tornando o sexo biológico um fundamento incontornável da identidade, mesmo quando se possa pensar que os papéis sociais definidos para os tipos generificados de corpos tenham sido construídos culturalmente.

Esta importância do corpo sexuado para a identidade das pessoas seria também presente na organização das sociedades, de modo que haveriam papéis com lugares diferentes de prestígio, conformando o patriarcado, que confere socialmente lugares hierarquicamente superiores ao *grupo* dos homens e de desprestígio ao *grupo* das mulheres (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xii).

Oyĕwùmí sustenta que essa ideia não era presente entre os povos iorubás antes dos contatos coloniais com a Europa. Para esta autora, os tipos sexuais dos corpos só eram frisados no contexto da reprodução e não apontavam nenhum tipo de relação de poder ou lugar importante nas relações sociais (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 12-13). Para ela, os tipos de corpos apresentados por *obìnrin* e *òkùnrin*⁸ seriam melhor entendidos, para os povos iorubás, como expressando uma “distinção sem diferença social” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 36). E ela, embora não faça nenhum tipo de generalização em relação a todos os povos africanos em sua análise, nos conta que esta ausência não era, no continente africano, exclusiva dos povos iorubás, podendo ser encontrada em outras sociedades africanas (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xiv).

A autora iorubá nos conta que, em contraposição à organização generificada das sociedades ocidentais, os iorubás se estruturavam em torno do princípio da senioridade, isto é, da antiguidade relativa à idade cronológica, de modo que quanto mais velha era uma pessoa, mais prestígio e poder ela tinha em relação a quem era mais jovem (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 40-43). E o fato de que a pessoa mais velha ou mais jovem fosse um macho anatômico ou uma fêmea anatômica não era determinante para os lugares de poder e hierarquia antes da colonização. Isso, porque, para ela, o corpo – e nem o gênero – foram “o fundamento do pensamento e da identidade sociais [iorubás]” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. x).

Estas discussões podem nos auxiliar a entender os motivos pelos quais, por um lado, as mulheres e pessoas homossexuais sempre puderam ocupar lugares de liderança nos terreiros, porque seguiam o trajeto de alcance dos lugares de poder e prestígio, isto

⁸ *Obìnrin* e *òkùnrin* são as palavras iorubás que, respectivamente, se referem às pessoas com os corpos sexuados de fêmea e macho da espécie humana, em idade adulta. Oyĕwùmí (1997, p. xii) traduz o primeiro termo como “fêmea anatômica” ou “anafêmea” e o segundo como “macho anatômico” ou “anamacho”.

é, ser “mais velha/o”, e que sua identidade de gênero não fora historicamente uma questão. Por outro lado, mostra também os motivos pelos quais o terreiro tem mostrado uma certa resistência de discutir a presença das pessoas trans na comunidade em termos de identidade de gênero, uma vez que o gênero não havia antes sido pensado como elemento constitutivo das identidades das comunidades candomblecistas, mas era um elemento entre outros nas histórias de vidas das pessoas. O núcleo da identidade fora definido pela senioridade nos terreiros e pela própria pertença à comunidade.

Embora essas informações não me pareçam suficientes para impedir ou resolver os conflitos, talvez nos ofereçam elementos para pensar alguns motivos pelos quais as discussões que surgem, por exemplo, ao introduzir categorias das teorias queer para pensar as experiências dos terreiros enfrenta uma série de tensões, pois parte de elementos “forâneos” para esse núcleo da organização social das comunidades candomblecistas.

Isso não quer dizer, por outro lado, que estas abordagens teóricas estrangeiras precisem ser excluídas do debate sobre a experiência da transgeneridade nos terreiros, mas que devem ser sopesadas em sua relação com as outras abordagens que a tradição manteve e construiu nos terreiros, incluindo as complexas, diversas e multifacetadas maneiras de se estabelecerem relações entre homens e mulheres, uma vez que os terreiros se constituíram não antes da colonização, mas durante seu processo e, de certa forma, em uma relação com ela, mesmo que seja a de resistência.

Quarto elemento: Repensando o simbólico

A questão mais frágil, e nem por isso menos polêmica, na discussão sobre a transgeneridade é, sem dúvidas, a problemática das vestimentas. Aos modos de se vestir no terreiro ultrapassam a função de agasalhar, recobrir, esconder ou proteger o corpo. As roupas compõem as tramas simbólicas por meio das quais valores, saberes e crenças se expressam, além de serem marcadores estéticos dos modos como os terreiros entendem as relações entre corpo e experiência (SOUZA, 2007, p. 8). Esta dimensão faz com que a preocupação com as roupas seja uma marca valorativa nos terreiros de candomblé. Neste contexto, é possível afirmar, que “as roupas são comunicadoras e contadoras de histórias, exercendo papéis de marcadores sociais, culturais e também religiosos” (PEREIRA, 2017, p. 60).

Estes marcadores são de extrema relevância na prática cotidiana dos terreiros, pois expressam, nos códigos das vestimentas, diversos lugares na organização de cada casa ou tradição. Posições na hierarquia, faixas de idade de iniciação, cargos ou funções do terreiro, a situação de uma determinada prática ou ritual estão inscritos nas roupas. A posição de um laço, torço, o tipo de tecido ou o formato da roupa etc. dizem coisas sobre quem as usa e sobre o que se passa no terreiro. E esses ditos nas vestimentas foram construídos e enunciados no interior da tradição de cada terreiro.

Uma das divisões usuais, além daquelas que apontam para a idade ou hierarquia no terreiro, é a que aponta para a vestimenta feminina ou masculina. Ora carregando sentidos estéticos e identitários, ora carregando sentidos rituais, as vestes contam sobre funções que os corpos lidos como femininos e os corpos lidos como masculinos ocupam no terreiro. Usualmente, mulheres usam saia(s), anáguas, calçolão, batas, camisas, pano da costa e torço, ao passo que homens usam calças e batas e algum adorno de cobertura da cabeça, como os equetés ou boinas. Apesar de haver variações nesses modelos, o básico se mantém.

Também as divindades se vestem de acordo com esse imaginário relativo à divisão sexual, não obstante que existam casos em que algumas divindades entendidas como masculinas possam vestir saias, saiotos e anáguas, a depender da tradição do terreiro.

Entretanto, apesar de este estabelecido padrão de vestimentas, é sabido que ele é convencionalizado e responde a imaginários e não a atos meramente rituais. Um dos exemplos deste processo é o fato de que, muitas vezes, as mulheres e divindades entendidas como femininas vestem roupas que seguem o estilo *baiana*, que não apenas não é africano, mas aponta para a estética da elite colonial que habitou os primeiros séculos brasileiros. O mesmo se passa com o uso dos tecidos bordados em estilo *Richelieu*, bastante usados nos terreiros.

Não há nada essencial e imutavelmente masculino ou feminino em vestes. O que há são convenções que podem se modificar no tempo, espaço e circunstâncias (SOUZA, 1987). Muito do que conhecemos como vestimentas tradicionais foram trazidas para o interior das tradições em mediações com sentidos de outros lugares não africanos. O que podemos perceber é que há intensas negociações sobre o que se quer transmitir com o uso de determinada vestimenta. Embora o que as roupas simbolizem

esteja já presente no interior das comunidades de terreiro, o modo como essa simbolização se dá, parece aberto a discussões coletivas.

Em minha percepção, a problemática das vestimentas parece ser o campo em que se coloca de maneira mais nítida a possibilidade de uma discussão sobre o modo como a identidade de gênero é experimentada nos terreiros, sobretudo porque a grande maioria das questões que estão envolvidas nos modos de vestir não são vinculadas a fundamentos rituais.

Por outro lado, essa questão parece ser tratada de modo essencializado por parte das pessoas que reivindicam poder se vestir em conformidade com sua identidade de gênero. Se no cotidiano fora do terreiro uma mulher transgênera não precisa vestir saias ou vestidos obrigatoriamente, por que isso deveria acontecer no terreiro? As vestimentas precisam reificar as identidades? Ou elas também podem ser elas mesmas pensadas desde outras lógicas que não as binárias? Talvez o fenômeno do vestir-se nos terreiros possam servir de boa base para que a discussão possa acontecer, sem cairmos em essencialismos binários que são estranhos às tradições dos candomblés e, em certa medida, ao próprio debate mais politizado das identidades de gênero.

Quinto elemento: Situando as escolhas e os cargos

O último elemento que eu gostaria de trazer para a discussão é talvez um dos mais complexos e envolve a presença das pessoas nos cargos na organização e hierarquia dos terreiros. Os terreiros são organizados em torno de uma complexa teia de funções que reproduzem tanto uma estrutura familiar como uma série de cargos que se vinculam a imagens de senioridade que circulam nos terreiros (LIMA, 2003, p. 53-104).

Essa estrutura não apenas organiza, como também distribui o poder no interior da comunidade do terreiro. Começando pela liderança maior, a sacerdotisa ou sacerdote principal da casa, até às aspirantes à iniciação, uma série de relações de poder circula no terreiro e muitas dessas relações se vinculam com os lugares que ocupam os cargos. Depois da mãe ou pai de santo, no vocabulário corrente, os mais conhecidos cargos são os das pessoas que não entram em transe e que são chamados de muitos modos nas diferentes tradições dos candomblés, como, por exemplo, Ekeji, Makota, Ogã, Kambondo etc.

Enquanto o cargo mais alto, da sacerdotisa ou sacerdote principal, independe do gênero, da identidade de gênero e da orientação sexual da pessoa que o ocupe, estes outros cargos que listei (e alguns outros), são distribuídos no terreiro em função do sexo das pessoas. Tomando os exemplos acima, os cargos de Ekeji (em alguns candomblés de origem iorubana) e Makota (nos candomblés Angola/Congo) são exclusivamente desempenhados por *mulheres*, ao passo que Ogã (nos candomblés de origem iorubá) e Kambondo (nos candomblés de línguas bantas) são cargos exclusivamente masculinos.

Embora diversos cargos importantes não façam distinção relativas ao sexo, um determinado número deles o faz. E é em relação a estes que habitam os conflitos. Um homem trans poderia ser um Ogã ou um Kambondo? Uma mulher trans poderia ser uma Ekeji ou Makota? Poderiam ser criados cargos específicos para pessoas trans? Estas são algumas das questões mais polêmicas diante da presença das pessoas trans nos terreiros hoje.

Mais do que responder com um sim ou um não a essas questões, penso que precisamos pensar na lógica da atribuição dos cargos, mantida nos terreiros. Via de regra, as funções e cargos mais importantes não são escolhidos pelas pessoas que os ocupam. Elas apenas podem aceitar ou não o cargo que lhes é definido. Com um exemplo pessoal, posso dizer que eu não escolhi entrar em transe em vez de poder ser um Kambondo e tocar os atabaques, não escolhi ser do nkisi Nkosi, divindade da guerra e da tecnologia e, tampouco escolhi os cargos que exerço – de Tata ria Nkisi de meus descendentes e de Tata Ndenge de minha casa.

Assim, podemos dizer que o essencial do que acontece sobre a presença de uma determinada pessoa em um terreiro não é escolhido por esta mesma pessoa. Sobre condição de entrar ou não em transe, há diversas interpretações nas tradições, quase todas elas se remetendo a um período anterior ao nascimento. Já a decisão sobre a quase totalidade dos cargos cabe às divindades, que expressam suas decisões pelos oráculos ou, em determinados casos, através de sua própria expressão no transe em iniciadas/os *rodantes* (normalmente naquelas/es com um determinado tempo de iniciação).

Embora possamos discutir se cada cargo específico é definido pela comunidade, por quem exerce o sacerdócio mais alto do terreiro ou pela divindade, o que temos como fenômeno regularmente observado é que não há a escolha de ter/exercer um determinado cargo por quem o exercerá. Há pessoas que passarão todo o seu ciclo iniciático sem ter nenhum cargo, sem que isso comprometa sua importância na

comunidade, sobretudo em razão de seu tempo de iniciação e conhecimento acumulado sobre o funcionamento do terreiro.

Parte do debate em torno dos cargos parece fazer parecer que alguma pessoa – seja ela cis ou trans – pode escolher, de modo geral, que cargos vá desempenhar no interior do terreiro. Embora algumas funções possam ser direcionadas a quem tenha uma determinada aptidão afim a tais funções, esta não é a regra praticada nos terreiros. E embora se possa questionar essa aparente divisão sexual dos cargos, isso não modifica o caráter não volitivo, em relação a quem os exercerá, da atribuição destes cargos. Se considerarmos essa dimensão, outros termos deveriam fazer parte do debate nos terreiros.

Penso que esta seja uma das mais importantes formas pelas quais os terreiros constroem sua maneira não excludente de lidar com todas as pessoas: não deixar que posições individuais de quem exerça uma determinada função ou cargo se sobressaia a elementos rituais ou comunitários. Nenhum homem cis poderá escolher se é ou não “rodante” (nome usual nos candomblés para as pessoas que entram em transe), assim como não poderá escolher se exercerá um cargo a ou b. E essa regra também se aplica às pessoas trans que pertençam aos terreiros; e não porque elas sejam pessoas trans, mas porque a ninguém é oferecida uma regra diferente. Esta é a base de um tratamento igualitário.

O grande desafio que se coloca para o debate, quando a dimensão da escolha e dos cargos é reposicionada é pensar além do tratamento igualitário, mas em termos de equidade, isto é, tratar as pessoas em função de suas diferenças, rumo a um tratamento equilibrado em razão dessas diferenças. E cada casa, cada tradição tem seus próprios termos para pensar a dimensão da equidade, considerando o modo como a diferença é tensionada na comunidade.

Considerações finais

O candomblé nasce no Brasil como uma experiência *entremundos*. Com isso, quero dizer que ele se configurou e se configura como uma reconstrução, com elementos africanos e indígenas brasileiros, de uma experiência para a preservação da

memória, mas em circunstâncias diferentes daquelas vivenciadas no continente africano anteriormente à colonização escravagista.

Por isso, os candomblés precisam lidar com a experiência ocidental que foi imposta aqui no Brasil, de modo colonial. Falamos o português, nos terreiros, juntamente com outras línguas africanas. O entorno dos terreiros é conformado pela construção da sociedade nacional brasileira, cuja formação foi totalmente colonial. Seria estranho pensar que o terreiro pudesse ser uma bolha que se isolasse totalmente de todos esses elementos que o circundam.

Uma das coisas que entraram no terreiro, em sua construção, foi a divisão generificada da experiência, tal como o ocidente a entende. Se Oyèrónké Oyèwùmí (1997) e suas fontes e interlocutoras textuais e orais tiverem razão – e eu penso que tenham –, a experiência dos povos iorubás (e de alguns outros povos africanos) não era regulada pelo gênero antes da colonização e do tráfico escravagista. Parte dos valores e crenças desta época anterior ao malfadado encontro com os colonizadores e traficantes chegou aos terreiros. Mas a experiência ocidental chegou junto, trazendo também seus valores e crenças.

E é exatamente no Ocidente, que, ao termos o gênero como fator importante da identidade do ser homem ou mulher (descritos por uma cisnormatividade), que a problematização da experiência trans e a transfobia se tornam um problema. E a recusa desta experiência pode adentrar nos terreiros, quando já não adentrou. Isso se dá por que, conforme nos informa Kaio Lemos (2019, p. 129-130),

Mesmo que o candomblé seja uma religião conhecida pelos processos de inclusão social, como no caso dos homossexuais e lésbicas, ainda assim essa religião está ancorada nas bases do binarismo. Ou seja, no entendimento de um homem e uma mulher biológicos, mais especificamente de mulheres de vagina e homens de pênis, parecendo prevalecer esse corpo biológico e não mais a essência das pessoas.

Entretanto, parece que esse é um problema que adentra os terreiros porque essa base binarista é já colonial em relação às experiências africanas no passado. Se hoje encontramos relatos de agressões simbólicas ou físicas a pessoas trans nos terreiros, devemos ao fato de que há um conflito entre essa imagem estática de tradição que foi inculcada, naturalizando esse binarismo ocidental, como se universal fosse.

E aqui nos encontramos diante de um grande desafio. Evitar que os terreiros se tornem transfóbicos, como o é o Ocidente, mas sem perder suas bases africanas. Penso

que há um conflito também com os termos que circundam o debate, e raramente o fazemos a partir das matrizes africanas de nossa tradição. Como a cisnormatividade é parte da constituição ocidental do pensamento, precisamos retomar nossas origens africanas para fazer o debate de modo menos perigoso para a própria tradição. Na questão que nos interessa, a dificuldade dos candomblés em lidar com a transgeneridade é uma questão, de fato, advinda dos fundamentos africanos dos terreiros, ou é uma expressão da transfobia ocidental que busca justificativas na tradição?

Por outro lado, em que medida não confundimos a importância que os povos africanos dão à reprodução para a manutenção da vida da espécie com a distribuição de papéis comunitários que não estão relacionados com a reprodução? Será que não se pode correr o risco de fazer uma leitura biologicista (nos termos ocidentais) das próprias tradições africanas? Penso que é importante fazer o debate, de modo crítico, considerando os elementos das próprias tradições africanas pré-coloniais que herdamos para não incorrer naquilo que Claudenilson Dias (2017) chamou de “exclusão e pseudo-aceitação” das pessoas trans.

O debate é complexo e está por ser desenvolvido. Mas penso que dois alertas importantes precisam ser feitos sobre a necessidade do debate. O primeiro é que tenhamos o cuidado de não corroborar com a hegemonia de discursos ocidentais como elementos para pensar a experiência dos terreiros. As tradições africanas têm ferramentas potentes para lidar com os diversos conflitos no interior das comunidades e precisamos retomá-las, em vez de naturalizar uma imagem de uma tradição atrasada e estática com a qual precisamos lidar.

O segundo é lembrar que a dimensão da comunidade inclui também inquite, vodum e orixá. Raramente consultamos essas divindades para poder compreender o que acontece na comunidade em relação à experiência das pessoas trans. Em não ouvi-las, perdemos uma oportunidade importante de entender como a própria tradição lida com essas experiências que lhe são diferentes e corremos o risco de meramente reproduzir valores externos que pensamos ser essencialmente e estaticamente tradicionais.

Portanto, retomar os debates, tendo as componentes africanas pré-coloniais como preponderantes e ouvindo as divindades pode oferecer alternativas interessantes para conduzir esta questão que é problemática em função das maneiras como o ocidente construiu as imagens do que seja ser homem e do que seja ser mulher e que tem provocado sofrimentos de tantas ordens na vida de tantas pessoas.

Referências Bibliográficas

AGUESSY, Honorat. “Visões e percepções tradicionais”. In: SOW, Alpha I et al. *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa: Edições 70, p. 95-136, 1980.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, p. 103-138, 2000.

BOTELHO, Denise; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. “Os orixás fazem gênero dentro dos rituais”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 3, n. 7, p. 171-190, jun. 2012. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/371>> Acesso em: 14 out. 2019.

DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidades Trans* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017.

GUIMARÃES, Marco Antonio Chagas. “Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio”. In: SILVA, José Marmo da (org.). *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís: Ató-Ire/Centro de Cultura Negra do Maranhão, p. 41-51, 2003.

INIESTA, Ferran. *El Pensamiento Tradicional Africano: Retorno al Planeta Negro*. Madrid: Casa África, 2010.

JAGUN, Márcio de. *Ewé: a chave do portal*. Rio de Janeiro, Litteris, 2019.

LE MOS, Kaio. *No candomblé, quem é homem e quem não é?* Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jêjes-Nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2003.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. “Candomblé, corpos e poderes”. *Perspectivas*, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. *O axé nas roupas: indumentárias e memórias negras no candomblé angola do Redandá*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2017.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O Espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. *Axós e Ilequês: Rito, mito e estética do candomblé*. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

SERANO, Julia. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press, 2007.

Recebido em: 17/11/2019

Aceito em: 25/11/2019

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O OLHAR PSIQUIÁTRICO-ANTROPOLÓGICO DE RENÉ RIBEIRO

Walkyria Chagas da Silva Santos¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.23995

Na transição entre o final do século XIX e início do século XX alguns teóricos começaram o estudo das religiões afro-brasileiras, tais estudos estavam concentrados no olhar psiquiátrico-antropológico das religiões. Na Bahia, o nome de grande destaque foi Nina Rodrigues e, no Recife, destacou-se René Ribeiro. Em 1952, René Ribeiro publicou o livro “Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social”. Em 2014, ano do centenário do pesquisador, a obra foi relançada no livro “René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-brasileiros”. O livro é importante para entender a análise patologizante das religiões afro-brasileiras e a abordagem da democracia racial no âmbito religioso.

Obra publicada após 20 anos da publicação do livro “Os Africanos no Brasil”, de Nina Rodrigues, o grande interesse de René Ribeiro em “Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social” (1952) não é demonstrar o transe como sonambulismo, mas sim relatar sobre a aculturação e, principalmente, o ajustamento social dos negros, a partir da Psiquiatria, da Psicologia e da Antropologia Cultural.

O que René Ribeiro denomina de ajustamento social, “[...] concerne ao metabolismo (para usar uma metáfora funcionalista, abordagem que parece também influenciar a obra de Ribeiro) interno do grupo de culto, mas também externo, na medida em que ele dirimiria revoltas e angústias e reservaria sua manifestação a um ambiente controlado” (PORTUGAL, 2014:7).

Os trabalhos de René Ribeiro inauguram um segundo momento dos estudos psiquiátricos sobre as religiões afro-brasileiras, em especial sobre o Xangô de Pernambuco. Se Nina Rodrigues “apostava” no desaparecimento das religiões afro-brasileiras, em contrapartida René Ribeiro buscava demonstrar que a aculturação dos negros não resultou no apagamento dos costumes e das crenças, mas sim permitiu a integração destas em uma nova configuração estrutural (PORTUGAL, 2014).

¹ Doutoranda na Universidade de Brasília

O estudo que René Ribeiro apresenta é resultado de trabalho de campo realizado nos períodos de 1947/1948 e 1951/1952. O autor relata que a maior dificuldade enfrentada e que não foi vencida por Nina Rodrigues era a de não ficar subordinado à hierarquia do culto, aos domínios dos babalorixás. O que garantiu o êxito da pesquisa foi a sua categoria de confidente-simpatizante em decorrência da sua atuação junto aos sacerdotes no Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas.

O pesquisador ressalta que a proteção constitucional para a liberdade de culto, assim como ocorre hoje, não era suficiente para impedir a perseguição e violência. Sem problematizar os dados, ele apresenta o perfil dos locais de culto e dos frequentadores. Os terreiros estavam localizados nos subúrbios da cidade, eram frequentados por população de nível econômico e social mais baixo, predominantemente por “indivíduos negros e mestiços escuros, analfabetos ou com pouca instrução” (apesar de possuírem vários livros sobre o culto) que exerciam profissões humildes (RIBEIRO, 2014).

Ribeiro traz em algumas passagens a afirmação que os negros se comportam como brancos desejando ser um deles, conforme transcrito a seguir: “Seu pai, igualmente à maioria dos antigos sacerdotes, desejava vê-lo bem sucedido em atividade estranha ao culto e mais acorde com os modelos culturais europeus” (RIBEIRO, 2014:91).

É necessário destacar que, em alguns momentos, Ribeiro denomina os fiéis de dançarinos e as festas religiosas públicas de festivais públicos. Em mais de uma passagem o autor relata as punições aplicadas aos adeptos faltosos, inclusive punições físicas. Assim, sem nomear, em alguns trechos fica evidenciado que o autor, assim como Nina Rodrigues, considera que a religião possui práticas primitivas.

São nas punições e no transe que René Ribeiro faz suas análises na área médica de forma mais clara. A possessão é denominada de obscuro fenômeno psicológico, e da possessão, segundo o autor, deriva a liberação de tensões psicológicas, aprovação e consideração do grupo. Tal é a importância psicológica da possessão que a ausência dela gera frustração.

Apenas no final do livro René Ribeiro apresenta o termo ajustamento, um termo da área da psicologia. Segundo o autor, a partir da religião afro-brasileira, o indivíduo permite a satisfação de necessidades psicológicas que são indispensáveis a seu ajustamento social ao mundo em que vive e se constitui em experiências mais satisfatórias do que qualquer outra que a sociedade possa lhe proporcionar. A partir da

religião o indivíduo não só tem contato com o sobrenatural, mas também encontra apoio psicológico para enfrentar os seus problemas diários.

René Ribeiro coloca os espaços religiosos como locais de transmissão de elementos culturais africanos, mas também é possível perceber certa ironia em sua análise, vejamos, “Outra sacerdotisa referia muito convicta que os orisha consumiam da água depositada em quartinhas de barro poroso diante de seus altares. Chegando no outro dia, encontrava o nível do líquido baixo [dada a evaporação natural], daí sua certeza de que a água fora gasta pelo “santo”...” (RIBEIRO, 2014: 115).

E é razoável perceber da leitura do livro “Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social” que René Ribeiro busca suavizar a violência sofrida pelos negros, não problematizando os dados encontrados quanto a raça e deixando em evidência a questão econômica, provavelmente por ser influenciado pelo mito da democracia racial.

Nas palavras de Portugal, “É interessante perceber que a expressão “democracia racial” passa a ser utilizada na literatura acadêmica em 1952, o mesmo ano da primeira publicação de “Cultos afro-brasileiros do Recife” (1978), uma das principais obras de René Ribeiro” (PORTUGAL, 2014:6-7). Ainda que René Ribeiro não utilize a nomenclatura “democracia racial” fica cristalino o seu alinhamento a tal corrente ao escrever a partir do apagamento dos conflitos raciais no Brasil.

Abdias do Nascimento em “O genocídio do negro brasileiro”, na década de 70, analisava as consequências dos estudos sobre os negros. Para ele, René Ribeiro escreveu monografias descritivas, de pretensão interesse científico, de caráter acadêmico, mas que para o negro nada trouxe de útil. Tais estudos vêem o negro como mero objeto “dissociado de sua humanidade, omitindo sua dinâmica histórica, e as aspirações de sentido político e cultural do negro brasileiro. São estudos de vista curta, em geral considerando os povos africanos e negros como “interessantes” e/ou “curiosos” ” (NASCIMENTO, 1978:35).

Além da publicação do original do livro “Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social”, o livro “René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-brasileiros” traz o posfácio de Celina Ribeiro Hutzler, organizadora do livro e filha do pesquisador; fotografias de Pierre Verger e Cecil Ayres; dois artigos sobre René Ribeiro, um de Roberto Motta (“René Ribeiro ou a Paixão do Concreto”) e outro de Antonio Motta e Renato Athias (“René Ribeiro e a institucionalização da Antropologia em Pernambuco”); ensaio fotográfico da III Reunião Brasileira de Antropologia, 1958;

“Notas Biográficas sobre René Ribeiro” de autoria de Heraldo Souto Maior; e ao final é apresentada a bibliografia de René Ribeiro, com as publicações do pesquisador de 1935 a 1989.

Sem perder de vista a análise patologizante das religiões afro-brasileiras, René Ribeiro traça o caminho para a abordagem da democracia racial no âmbito religioso, compreendendo as religiões não pelo seu potencial de agência negra, mas como instância reguladora da população negra. Portanto, o livro é uma fonte bibliográfica para entender o tratamento dispensado pela ciência e pela academia para as religiões afro-brasileiras.

Referências bibliográficas

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

PORTUGAL, Clarice Moreira. “A construção de um olhar psiquiátrico-antropológico acerca dos cultos de matrizes africanas no Brasil: uma perspectiva histórica”. *Anais Eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia – 14º SNHCT*. Belo Horizonte, Campus Pampulha da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Disponível em: <https://www.14snhct.sbhct.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=1663>. Acesso em: 05 fev. 2019.

HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). *René Ribeiro e a antropologia dos cultos afro-brasileiros*. Recife: Ed. Universitária de UFPE, 2014.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

Recebido em: 04/08/2019

Aceito em: 05/09/2019

UN RELATO KIMBANDISTA, UMBANDISTA Y BATUQUEIRO DESDE ARGENTINA

Maria Azul di Baja¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.27167

Soy Azul, hija de Oxúm, *Mae* Pequeña de la casa de Santo de la *Mae* Patricia de Oyá Timboá del Ilé Nueva Conciencia.

Conocí la casa de Patricia a mis 17 años, cuando todavía estudiaba en la secundaria. En ese entonces la relación con mi familia era muy distante, casi no hablaba de las cosas que me pasaban, ni me preocupaba por saber qué les sucedía a ellos. Yo solo quería estar dentro de la escuela o fuera de mi casa, ya que ahí (en mi casa) no me sentía cómoda.

Un día mi mamá nos dice que iban a venir a casa a hacer una limpieza y que si queríamos ayudar. Yo sólo estaba pensando en ir a la casa de mi novio, pero ayudé a preparar las cosas haciendo caso a las indicaciones que nos habían dado.

Cuando estaba por irme, llegó la *Mae* Patricia: una mujer de cabellos colorados y enrulados, quién se presentó muy amablemente y cuya mirada y expresión llamaron mi atención. Saludé a todas las personas que llegaron con ella y me fui.

Una noche, durante la cena, mi mamá y mi hermana comenzaron a discutir y mi hermana mostró señales visibles de que estaba pasando por un momento de angustia muy grande. Fue así como mi mamá la tomó del brazo y le dijo “vamos a lo de la *Mae* Patricia”.

Durante semanas posteriores ellas no pararon de hablar de la casa de la *Mae* y de lo que ellas llamaban “entidades”. Sus conversaciones se volvieron tan cerradas que yo no podía participar de ellas. Así fue como decidí preguntar y me contestaron que allí incorporaban entidades que ya no estaban en este plano y que éstas se sentaban a fumar, tomar y hablar. Frente a este relato imaginé una escena en la cual las comunidades originarias entraban en trance, incorporaban a sus antepasados sentados en una ronda y fumando pipa. Su relato no me pareció extraño ni descabellado, pero sí despertó mi curiosidad y, a su vez, el hecho de no poder formar parte de las conversaciones sobre el tema me estaba incomodando. Por ello, pedí que me llevaran para conocer.

¹ Mãe Pequeña del Ilé Nueva Conciencia.

Recuerdo a la primera sesión a la que fui, que la llamaban “Kimbanda”. Ni bien llegué, todas las personas, que no eran muchas, se mostraron con mucha amabilidad. Me explicaron brevemente lo que sucedería, me pidieron que me sentara fuera de la ronda en un lugar determinado y que, ante cualquier duda o acontecimiento, preguntara.

Se apagaron las luces y comenzó la sesión. Las personas comenzaron a cantar una canción en portugués y la *Mae* Patricia comenzó a girar en el medio hasta que algo sucedió en su cuerpo. Fue como si hubiese recibido un golpe fuerte en la nuca que la obligó a arrodillarse por el impulso. La *Mae* Patricia se levantó y comenzó a caminar de una manera extraña con las rodillas semiflexionadas y las manos juntas por detrás de la espalda. Ese ser que se encontraba en el medio de la ronda y se desplazaba por fuera de ella ya no era la *Mae* de hace minutos atrás.

Cuando regresó al espacio (ese ser o entidad), saludó a todas las personas y se sentó en un sillón que prepararon para él. En ronda, todos sentados en el suelo, el señor hablando en portugués comenzó a preguntar cómo se sentían y les dio consejos frente a los problemas que cada uno contaba. Durante la ronda, él me miró a los ojos y me pidió que me acercara, me enseñó cómo saludarlo y me preguntó si había algo que quería saber. Le pregunté por mi papá, quién había fallecido cuando tenía 6 años. Pregunté si lo volvería a ver. Él, con una mirada intensa y honesta, me respondió que no. Me quedé en silencio unos segundos y lo abracé muy fuerte y comencé a llorar. Él se quedó abrazándome hasta que me calmé, nos miramos nuevamente a los ojos y sentí que con ellos me estaba sonriendo con ternura, volví a abrazarlo y besé su mejilla. Algo que pareció extrañar al resto, ya que nadie solía hacerlo por respeto. Pero yo, desde mi desconocimiento e ingenuidad me lo había permitido. Tiempo después entendí quién era él, cuál era su rol y cuán osada había sido al haberlo hecho. Él fue y sigue siendo como un padre para mí.

Luego se fue ese señor y llegó la entidad mujer de la *Mae* Patricia. La señora María Padilha entró bailando al salón con una sensualidad que jamás había visto. La misma captó mi interés ya que en ese momento la danza era algo que me apasionaba. Cuando se sentó comenzó a hablar de la mujer y la fuerza que ésta tiene. Luego me daría cuenta de que ella sería quién levantaría el primer bastión del feminismo en mi vida: esa entidad había liberado, en vidas anteriores, a mujeres que habían sido esclavas sexuales incitándolas a que se revelaran contra los hombres que las explotaban. Ella me enseñó que las mujeres no somos débiles, sino que somos sumamente poderosas y que

tenemos la capacidad, a diferencia de los hombres, de dar vida si así lo queremos. Como entidad y reina que es en el plano astral, jamás aceptó que nos arrodilláramos ante ella, como si fuésemos esclavos. Por el contrario, ella quiere que seamos hombres y mujeres fuertes, que no nos arrodillemos ante nadie. Con ella aprendí a erguirme en el mundo como mujer adulta.

Luego de esa experiencia me fasciné con las entidades de la casa y la forma en que éstas se relacionaban con las personas, tanto de Kimbanda como de Umbanda, como símbolo de fuerza y resistencia. Cada una tenía una historia para contar que llevaba consigo una enseñanza a partir de la propia experiencia. Cada vez que las personas tanto de la casa como externas traían una problemática, ellos tenían una palabra justa para ayudarlos a sentirse mejor o, inclusive, resolver su situación. Así, entendí la potencia que tiene la palabra para transformar la realidad.

Con el pasar del tiempo, conocí a mis guías y ancestros que me cuidan y acompañan en mi camino. También fui asistiendo a las entidades para que pudieran trabajar con las personas, hasta que el Señor de la *Mae* Patricia y la señora María Padilha me nombraron su cambona, dándome el honor de asistirlos. Fue así como me fueron enseñando a trabajar a partir de la palabra con las personas, sobre la escucha, el entendimiento de las situaciones y cómo decir las cosas de manera en que se pueda interpelar al otro.

Nosotros cultuábamos a los Orixás en la Línea de Batuque y realizábamos los rituales correspondientes al culto, vinculándonos con su energía en el cuarto santo y sus reinos, pidiéndoles su intervención en problemas de salud o agradeciéndoles por su ayuda y presencia en nuestras vidas. Mi *Mae* Oxúm, desde el comienzo fue inflexible conmigo y no permitió que delegase ninguna responsabilidad enseñándome a transitar la vida con seguridad y firmeza, acompañándome durante todo mi crecimiento a partir del compromiso, la perseverancia, la sinceridad y el amor.

Tanto los Orixás como las entidades de la casa nos transmitían una filosofía de vida, enseñándonos a ser mejores personas y superar nuestros problemas desde el reconocimiento, la autorreflexión y la acción en pos de atravesar las adversidades. Nos enseñaban a ser guerreros.

En un momento de mi vida me encontraba estudiando la carrera de medicina en respuesta a un mandato familiar vinculado a la ausencia de mi papá (él había sido médico), y me sentía confundida al respecto. Fue así como el Señor de la *Mae* Patricia

(a quien cariñosamente le decimos “Viejo”, por su antigüedad, sabiduría y lugar paternal que ocupa en nuestra vida) me miró nuevamente a los ojos y me aconsejó que dejara la carrera de medicina y que estudiara algo que tuviese que ver con la actuación y la danza; es decir, algo relacionado con aquello que me apasionaba. Fue así como me inscribí en la carrera de actuación y no pude ingresar. Luego de mi segundo intento y casi azarosamente descubrí la Expresión Corporal, y me enamoré de ella dejando de lado el teatro.

Con el transcurso del tiempo mi vínculo con el arte se fue transformando para dejar de interesarme su rol escénico y enfocarme en su capacidad de transformación. Recordando así la valoración que el Señor le da al arte en función de la capacidad que ésta tiene para decir todo aquello que no podíamos poner en palabras y, desde ahí, procesar ciertas cosas y generar una modificación en uno mismo y en los otros.

Hasta el día de hoy encuentro al templo no solo como un espacio de contención, sino de constante formación. Luego de 13 años, a partir de mi vínculo con lo espiritual, encontré una manera enriquecedora de transitar mi vida: los ancestros me eligieron y me dieron el honor de ser sacerdotisa y poder vincularme con ellos desde un lugar más íntimo y ayudar así a las personas, terminé una carrera universitaria recibíndome de profesora de Expresión Corporal y descubrí una pasión en trabajar en territorio con las problemáticas sociales a partir de la escucha, la palabra, la intervención y el arte, tal como me enseñaron la *Mae* Patricia, mis hermanos y ancestros.

Hoy en día, en el templo, si bien seguimos invocando a las entidades para aprender de ellas, ya no cultuamos a los Orixás como tales, cambiando así nuestra forma de culto e incorporando nuevas experiencias y enseñanzas. Pero esa ya es otra historia que ameritaría un nuevo relato.

Recebido em: 15/09/2019

Aceito em: 20/09/2019

OS DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO NA ENCRUZILHADA: O USO DO ATABAQUE E O MEIO AMBIENTE.

Andréa Letícia Carvalho Guimarães¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v3i2.28958

Os direitos dos povos de terreiro ao longo da história brasileira encontram-se na encruzilhada, ou seja, estão sempre sendo colocados em ameaça pelas concepções hegemônicas da sociedade, que tentam impor a sua compreensão de mundo como a única verdade. Por isso, o que lhe parece “diferente” acaba sofrendo retaliações e mesmo na égide do Estado Democrático de Direito, essas comunidades têm seus direitos cotidianamente violados, tendo que lutar por reconhecimento e visibilidade para que os seus conhecimentos ancestrais não desapareçam.

Essa situação de luta contínua aparece na diáspora africana e reverbera até os dias atuais (HALL, 2003). O Estado brasileiro, diante de várias casos que mencionaremos nesta nota, que os povos de terreiro/ religiões afro-brasileiras, com seus atabaques causam “perturbação do sossego” e “poluição sonora”, sobre essa alegação várias casas do Brasil estão sendo fechadas, ora porque são multadas em valores altíssimos, ora porque são exigidas adaptações das casas impossíveis para essas comunidades, como, por exemplo, isolamento acústico.

Além do notório racismo religioso² que reveste tais práticas, em muitos dos casos não há a medição dos decibéis para comprovação das acusações e a abordagem policial e dos agentes públicos ocorre de forma violenta, simplesmente interrompendo os cultos e apreendendo os atabaques. Há imposição de multas altíssimas, não permitindo ao menos que as casas se defendam, quando não impõe a adequação dos cultos a isolamento acústico.

¹ Mestra em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Advogada e professora de Direitos Humanos. Pesquisadora do Centro Cultural Orè (CECORÉ) e do grupo CALUNDU.

² O que se ataca é precisamente **a origem negra africana** destas religiões. Por isso, vejo 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, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de *racismo religioso* (NASCIMENTO, 2016, p. 168, grifo do autor).

Essa situação ocorreu no município brasileiro de Florianópolis, em Santa Catarina. O Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis denunciou à Defensoria Pública da União uma série de ataques perpetrados pelo Estado contra as atividades religiosas e contra os templos afro-brasileiros, a saber, terreiros, casa de candomblé, batuques e centros espíritas de Umbanda, dentro do Município de Florianópolis (BRASIL, 2017).

O Poder Público Municipal negava o reconhecimento aos terreiros como espaços de culto religiosos, como espaços sagrados, constitucionalmente protegidos. Na realidade, consideravam como "comércio em geral", cobrando o cumprimento de uma série de exigências, que acabavam por impedir a livre manifestação religiosa das casas afro-religiosas. Para tanto, utilizavam como fundamento a Lei Complementar Municipal nº 003/99 (BRASIL, 2015) para inviabilizar realização das cerimônias.

Os órgãos municipais e também a Fundação do Meio Ambiente conjuntamente com a Polícia Militar do Estado de Santa Catarina, aplicavam multas, penalidades e faziam cessar as atividades religiosas/culturais, agredindo a comunidade afro-brasileira.

Em razão dessa situação, a Defensoria Pública da União ingressou com uma ação civil pública contra à União, o Estado de Santa Catarina, o Município de Florianópolis, a Fundação do Meio Ambiente (FATMA), Fundação Municipal de Meio Ambiente de Florianópolis (FLORAM) e IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) com o intuito de salvaguardar as casas que estão sendo violadas em seus direitos humanos fundamentais, pois há uma série de exigências absurdas (BRASIL, 2017). Por exemplo, em relação ao barulho (poluição sonora), o isolamento acústico é totalmente impossível, pois o som dos atabaques é elemento fundamental do culto, responsável pela comunicação espiritual entre o “mundo carnal” e o “mundo espiritual”. Em outras palavras, isolar acusticamente as casas de axé, casas de santo é criar “embaraços” para o funcionamento dos cultos afro-brasileiros, em total violação ao art. 19 da Constituição da República de 1988³.

Por isso, a Ação Civil Pública pede a declaração de inconstitucionalidade da Lei Complementar nº 479/2013 (BRASIL, 2015), a qual, impõe limitação de horário de

³ Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

II - recusar fé aos documentos públicos;

III - criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si (BRASIL, 1988).

funcionamento aos "locais destinados a manifestação da cultura religiosa afro-brasileira". Conforme assegurado constitucionalmente, o funcionamento dos templos religiosos não pode ser limitado pelo legislador. Confunde-se o funcionamento com rituais específicos que, estes sim, poderiam sofrer limitação. Há diversas atividades nos templos que não envolvem festividades e batuque, ocorrendo às vezes por dias ininterruptos e que, por óbvio, não podem se sujeitar à regra municipal.

Nesse sentido, mesmo nos anos 2000 vivenciamos ataques a ritualística dos povos de terreiro. Lembrando que o bater do atabaque é elemento indispensável para o culto. A interferência do Poder Público, principalmente através de Polícia Militar do Estado, que estaria muitas vezes atuando para fazer cessar as cerimônias religiosas, é verdadeiro desrespeito ao direito fundamental à liberdade de crença. O incorreto enquadramento dos templos religiosos como "comércio em geral" acaba por não permitir que usufruam da especial previsão do art. 8º, inc. VII, da LCM nº 003/99 (BRASIL, 2015), que possibilita volume de até 65 dB. A própria FLORAM admite que lavra as multas sem medição dos decibéis, uma vez que os terreiros não teriam uma regulamentação acústica específica (DESACATO, 2018).

Felizmente, a 6ª Vara Federal de Florianópolis declarou a inconstitucionalidade da Lei Complementar municipal 479/2013. A juíza Marjôrie Cristina Freiburger a norma possui "natureza discriminatória" por limitar apenas o funcionamento dos centros de umbanda, e não das manifestações religiosas como um todo. São 109 terreiros na cidade que serão beneficiados pela decisão judicial. O levantamento, feito pela Universidade Federal de Santa Catarina em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), faz parte do estudo antropológico Territórios do Axé, iniciado em julho de 2016. Em dezembro daquele ano, a juíza Marjôrie Cristina Freiburger reafirmou a importância da conclusão da pesquisa para o julgamento da ação judicial em curso. Os dados colhidos apontam que 80,47% das 210 casas entrevistadas já sofreram alguma forma de intolerância. Além de Florianópolis, foram levados em conta os centros em Biguaçu, Palhoça e São José.

De acordo com Vanda Pinedo, representante do Fórum de Religiões de Matriz Africana, "muitos terreiros não têm medição [sonora] e foram abordados às 8h, 9h da noite. Todas as outras religiões professam suas fés, fazem caminhadas, tocam seus sinos, tocam instrumentos de metais, e nós temos instrumentos legítimos." Ela ressalta o

tambor como um elemento essencial dos cultos afro-brasileiros. “Retirar o tambor de nossa prática (...) é refutar a fundamentação e a sobrevivência da nossa religião”.

A juíza Marjôrie Freiburger determinou o fim da limitação de funcionamento por horário e o fim da exigência para Certidões de Tratamento Acústico, que impeçam a realização de cerimônias religiosas. A Certidão só pode ser demandada se os decibéis previstos no artigo 8º da Lei 003/1999 forem excedidos, verificação que deve ser realizada por meio de medição efetiva. A medição também é imprescindível para qualquer eventual sanção devido ao excesso de ruído. Além disso, a juíza afastou a exigência de alvarás com os mesmos requisitos de bares e similares e reafirmou o direito de os centros religiosos utilizarem velas e incensos durante os cultos.

A orientação proposta pelas notas técnicas, recomendações e pela decisão judicial de Florianópolis são relevantes para que as abordagens policiais e dos agende públicos nos terreiros ocorra de forma respeitosa e em observância aos Direitos Humanos. As leis não devem ser aplicadas sem considerar as especificidades dessas comunidades. Como diz Débora Duprat, a Constituição da Republica de 1988 reconhece a pluriétnicidade do Estado Brasileiro e, portanto, os terreiros devem ser reconhecidos como espaços da diferença, *locus* étnico e cultural da formação e manutenção da ancestralidade africana no Brasil, devendo suas práticas tradicionais serem consideradas e ponderadas na aplicação de normas restritivas de direitos.

Em razão disso, há de se estimular o reconhecimento e o respeito mútuo entre as diversas culturas que coexistem em nossa sociedade. O direito à própria identidade e ao acesso aos modos de viver, de se expressar e de se portar diante do mundo, de acordo com essa identidade, devem sempre ser levados em consideração pelo Estado, incumbido de zelar pela preservação das minorias e sua identidade cultural.

De acordo com a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, os instrumentos e as expressões, assim como as práticas, objetos e lugares a eles associados, integram esse patrimônio imaterial, o que demanda uma ação do Estado não apenas para protegê-los, mas também para promover sua valorização e sua transmissão. As minorias étnicas e religiosas têm o direito à preservação de sua herança cultural mediante a proteção de cada um dos aspectos que integram sua identidade e sua memória ancestral.

A partir dessa perspectiva, cabe, portanto, ao Estado brasileiro o dever de preservá-los. É importante lembrar da Declaração sobre a Eliminação de todas as

formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, para observar que toda pessoa tem o direito de manifestar sua religião através de cultos e do uso de objetos litúrgicos, sendo que qualquer discriminação entre as pessoas por motivo de religião constitui violação aos direitos humanos e às garantias fundamentais. Sendo assim, há um direito de preservação dessas manifestações religiosas e culturais, a partir da continuidade de suas tradições e de acordo com as visões do mundo herdadas há séculos. É o que se denomina de herança cultural.

Nessa linha de entendimento, o Estado não deve analisar a questão utilizando “lentes” de uma cultura ou religião predominante, mas sim através da ótica da pluralidade e do respeito pela diversidade. Com esse pensar, deve-se partir da premissa de que toda intervenção nesse patrimônio cultural deve procurar integrar, em seu processo de decisão, o sentimento de pertencimento que emana do grupo humano que sofrerá as consequências em caso de intromissão.

O Estado Democrático, assim, exige que normas e atos administrativos que não sejam capturados ou utilizados por ideologias ou preferências religiosas, a fim de distribuir benesses para uns enquanto cria dificuldades burocráticas para outros. De fato não é raro verificar a existência de atos que, a pretexto de tutelar a “ordem pública” ou a “paz pública”, inviabilizam a prática de direitos das minorias ou as empurram para guetos e rincões mais afastados. Nesse sentido, normas penais em branco ou com conceitos jurídicos indeterminados podem constituir campos férteis para a arbitrariedade (BAHIA,2016).

Portanto, para que se possa distribuir justiça, equidade e eficiência, toda decisão administrativa deve guardar os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade, assegurando que grupos minoritários não se vejam impedidos de manifestar suas crenças religiosas e de ter acesso à sua própria cultura, por meio do uso de seus objetos litúrgicos. Em outros termos, não se pode pretender impor um padrão de vida a partir de limitações exacerbadas que possam sufocar por completo o exercício de direitos fundamentais inerentes à dignidade da pessoa humana.

Não se quer dizer que práticas tradicionais estejam ou sejam imunes à lei, mas sim que precisam de uma análise mais aprofundada, que considere os legados e valores culturais colocados em risco, e que não podem ser aferidos nos parâmetros cartesianos.

O Poder Público pode impor restrições ao exercício de determinado direito, mas desde que isso não conduza ao patamar de anulá-lo ou descaracterizá-lo. Por isso que, diante do caso concreto, é necessária uma análise mais ampla e acurada dos impactos

envolvendo os rituais religiosos, para que se verifique se há, ou não, afronta à liberdade de culto. Do contrário, o sistema de justiça continuará a adotar posturas reticentes e tímidas diante de situações complexas que afetam diretamente as religiões de matriz africana e as suas práticas. É necessário que o “rezado baixo de Xangô” assuma outros contornos, que os sons das palmas sejam somados com os sons dos atabaques e que se permita aos povos de terreiro a real efetividade dos seus direitos.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Mauricio de Azevedo. *Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural*. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BAHIA. Ministério Público da Bahia. *Nota técnica nº 02 de 16 de novembro de 2016*. Disponível em: <<https://www.mpba.mp.br/content/nota-t%C3%A9cnica-n%C2%BA-02-de-16-de-novembro-de-2016>>. Acesso em: 15 maio 2018.

BRASIL. Congresso Nacional. *Constituição da República Federativa do Brasil* promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 5 fev. 2018.

BRASIL. Congresso Nacional. *Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7037.htm>. Acesso em: 19 set. 2018.

BRASIL. Congresso Nacional. *Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>. Acesso em: 19 set. 2018.

BRASIL. Tribunal Regional Federal (4. Região). *Ação civil pública nº 5023592-45.2015.4.04.7200*. 2015. Disponível em: <https://www2.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=consulta_processual_resultado_pesquisa&selForma=NU&txtValor=50235924520154047200&chkMostrarBaixados=&todosfases=&todosvalores=&todaspares=&txtDataFase=&selOrigem=SC&sistema=&hdnRefId=&txtPalavraGerada=&txtChave=>>. Acesso em: 19 set. 2018.

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Secretaria Especial de Direitos Humanos. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011 - 2015): resultados preliminares*. FONSECA, Alexandre Brasil; ADAD, Clara Jane Costa (Org.). Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016.

BRASIL. Defensoria Pública da União. *Garantias para cultos de religiões de matriz africana são discutidas em SC*. 2017. Disponível em: <<http://www.dpu.def.br/noticias->

santa-catarina/158-noticias-sc-slideshow/36864-garantias-para-cultos-de-religoes-de-matriz-africana-sao-discutidas-em-sc>. Acesso: 15 maio 2018.

CAVALCANTI, Bruno Cesar. *O antropólogo Bruno César e o Historiador Luiz Sávio de Almeida falam sobre o Quebra de Xangô*. [Programa de TV exibido em 02/11/2012]. 2012.

DESACATO. *FLORAM multa terreiros de Umbanda por barulho*. 2015. Disponível em: <<http://desacato.info/floram-multa-terreiros-de-umbanda-por-barulho/>>. Acesso: 15 maio 2018.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha; ADAD, Clara Jane. Costa. *Intolerância ou Racismo Religioso: Discriminação e Violência contra As Religiões De Matriz Africana*. Revista Intolerância Religiosa, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 1-17, 2017.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. *ÈTÓ FÚN ÀWÓN TÓ YÀTÒ: análise do I Plano Nacional de inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional*. 2014. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINAS GERAIS. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. *Nota técnica CAODH n° 001/2016*. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Igualdade_Racial/Notatecnica0012016.pdf>. Acesso em: 19 set. 2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO. *Conselho Nacional Do Ministério Público. Resolução n° 23, de 17 setembro de 2007*. Disponível em: <<http://www.cncmp.mp.br/portal/atos-e-normas/norma/501>>. Acesso em: 19 set. 2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO. *Conselho Nacional Do Ministério Público. 20ª Sessão Ordinária de 2017*. Disponível em: <http://www.cncmp.mp.br/portal/images/sessoes_plenario/PAUTA-CONSELHEIROS---20-Sesso-Ordinria.Portal.pdf>. Acesso em: 19 set. 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*. Ensaios Filosóficos, Rio de Janeiro, v. 13, p. 153-170, 2016. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf>. Acesso em: 15 maio 2018.

PARANÁ. Ministério Público do Paraná. *Recomendação Conjunta n° 01/2018*. Disponível em: <http://www.urbanismo.mppr.mp.br/arquivos/File/rec_adm_01_2018.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2018.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. 2004. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ - IFCS: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, 2004.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, batuques e candomblés em Cachoeira-Bahia: a construção ideológica da cidade do feitiço*. 2007. 214 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SIMÕES, Lucas. *Batuque na cozinha, sinhá não quer*. 2017. Disponível em: <<http://www.obeltrano.com.br/portfolio/batuque-na-cozinha-sinha-nao-quer/>>. Acesso em: 19 set. 2018.

VIDA, Samuel. *A constitucionalidade das políticas públicas de combate à discriminação racial enquanto dever do Estado*. Revista Cepaia: realidade Afro-Indígenas, Salvador, n. X, 1999.

Recebido em: 10/12/2019

Aceito em: 20/12/2019