

REVISTA *Calundu*

**BRASILIDADES AFROINDÍGENAS:
NOSSAS RAÍZES SÃO NOSSA HISTÓRIA**

VOL. 6. NÚM. 1

JAN-JUN 2022

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

Brasilidades Afroindígenas:

nossas raízes são nossa

história

Volume 6, Número 1, Jan-Jun 2022

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

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe)

Dra. Gerlaine Martini (editora chefe adjunta)

Dr. Gabriel da Silva Vidal Sid

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

EQUIPE EDITORIAL

Me. Adélia Mathias

Me. Aisha – Angéle Leandro Diéne

Me. Andréa Letícia Carvalho Guimarães

Me. Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Danielle de Cássia Afonso Ramos

Me. Francisco Phelipe Cunha Paz

Iyaromi Feitosa Ahualli

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>

Editora-chefe do dossiê temático: Andréa Letícia Carvalho Guimarães e Guilherme
Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Aisha – Angéle Leandro Diéne

Diagramação: Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Revisão ortográfica dos textos: Adélia Mathias

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>, <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

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, 1986/2005¹, SILVA, 2005², SANTOS, 2006³), 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

¹ SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

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.

Brasilidades Afroindígenas:
nossas raízes são nossa
história

Volume 6, Número 1, Jan-Jun 2022

SUMÁRIO

| | |
|--|---|
| Apresentação – As relações Afroameríndias descortinadas André Luís Gomes de Jesus | 1 |
|--|---|

Artigos

| | |
|---|----|
| Povo, Tradição, Diáspora, Matriz Africana e Comunidades de Terreiro: contribuições calundzeiras a um debate aberto em torno das religiões Afro- brasileiras | 05 |
|---|----|

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras

| | |
|--|----|
| O Múltiplo de Exú: um ensaio sobre tecnologias ancestrais na arte contemporânea | 25 |
|--|----|

Rodrigo Rafael Gonzaga

| | |
|---------------------------------------|----|
| A Comida Sagrada na Morada dos Orixás | 37 |
|---------------------------------------|----|

*Amauri Carlos Ferreira, Adail Sebastião Rodrigues-Júnior e Sidney Ferreira da
Silva*

Textos livres

| | |
|-----------------------------|----|
| Moça Bonita, molhada de rio | 54 |
|-----------------------------|----|

Maria Helena Raimundo

| | |
|------------------------------|----|
| A Medicina da Jurema Sagrada | 58 |
|------------------------------|----|

Xumaya Xya

| | |
|--|----|
| Caboclos e Boiadeiros no Candomblé - Minha visão | 61 |
|--|----|

Carlos Vinícius Silva

| | |
|--|----|
| Dois Amigos que tenho | 66 |
| <i>Gabriela Thaisa Dantés Guerra</i> | |
| Recuperando áreas (e mentes) degradadas com encantamento: a experiência da “Cosmonucleação Regenerativa” do território indígena Xucuru | 70 |
| <i>Mozart Augusto Mariano Machado</i> | |

AS RELAÇÕES AFRO-AMERÍNDIAS DESCORTINADAS

André Luís Gomes de Jesus¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43887

É com grande alegria que aceito o convite do Grupo Calundu para apresentar o mais novo número da *Revista Calundu*, periódico voltado às discussões acerca das afroreligiosidades brasileiras, que chega, agora, ao seu sexto volume. A alegria advém, não só do convite, mas também do fato de que, num momento bastante complexo para as Humanidades e para as religiões de matrizes africanas, uma revista que se propõe a discutir um tema considerado marginal por grande parcela da população brasileira se consolida com produtora de um pensamento complexo, diverso e multifacetado como devem ser todas e quaisquer discussões em torno de um tema tão relevante.

E como não deveria deixar de ser, a *Revista Calundu*, honrando seu compromisso com o debate descentrado e múltiplo, apresenta nesse seu novo número uma série de textos em que os valores ancestrais provenientes das populações originárias do país – indevida e genericamente chamadas de índios – são colocadas num primeiro plano, demonstrando um processo de convivência, de redimensionamento e de reconstituição pelas quais as afroreligiosidades passaram no contato com os saberes indígenas.

É bem possível que, quando os portugueses, em 1532, iniciaram o empreendimento colonial no território hoje chamado Brasil, não tivessem consciência do grande mosaico étnicorracial, social e cultural que se estabeleceria no país a partir do encontro, nada pacífico, entre europeus, populações originais e africanos escravizados. O encontro das tecnologias dos primeiros povos africanos desterrados para o Brasil com aquelas oriundas dos indígenas propiciaria aos africanos da diáspora o conhecimento das folhas, raízes, bichos e de seus usos e a incorporação delas nos primeiros Calundus que dariam origem à multiplicidade de expressões religiosas existentes, atualmente, no território brasileiro. É por essa razão que na própria constituição do Candomblé Angola, os caboclos, representação máxima da brasilidade ancestral, são incorporados sem grandes questionamentos, num reconhecimento de que este chão já abrigava um conjunto enorme de povos com seus saberes e seus modos de pensar. Povos, aliás, silenciados e

¹ Ògúnkeyé. Doutor em Letras (Teoria Literária) pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de São José do Rio Preto-SP (IBILCE-UNESP). Membro do Egbé Ilê-Ifá. E-mail: alsgomes70@gmail.com

transformados em objetos mais ou menos idealizados na cultura brasileira. É ainda possível pensar na presença dos caboclos em algumas casas de Candomblé de Queto cujas lideranças são remanescentes da Umbanda, da Macumba, da Cabula. Além da forte presença dos guias indígenas nas Encantarias do Norte e do Nordeste, na Jurema, no Jarê, no Omolocô, na Umbanda, etc.

Pensando nessa grande diversidade de manifestações e na presença do ancestral brasileira em cada uma delas, evoco a leitura de Eliane Lourenço Lima Reis² acerca da obra de Wolly Soyinka, dramaturgo nigeriano de origem iorubá que, criado num sistema ocidental de pensamento, ao tomar conhecimento dos elementos fundantes da mitologia e cosmogonia iorubanas se debruça sobre ambas as culturas, retirando dali, não os elementos divergentes e dissonantes de cada uma, mas aqueles traços fundamentalmente convergentes e passíveis de apropriação por ambas as culturas. Nesse sentido, para Soyinka, não há cultura em estado zero e todas elas são constituídas a partir de encontros mais ou menos tensos, sincréticos e, portanto, diversos em suas manifestações. Nesse sentido, a cultura afrorreligiosa brasileira não é produto de manifestações separadas por nações ou formas de culto, mas sim como um grande mosaico constituído a partir de encontros, trocas, conflitos e costuras que representam a convivência entre as múltiplas etnias africanas e indígenas desafiadas a assumirem uma posição de coexistência pacífica para melhor resistir aos processos de subalternização e assujeitamento colonial.

Essa variedade de pensamentos e de formas de (re)existência estão, aqui, contemplados em textos que vão desde o pensamento crítico e teórico acerca da colonialidade e das características das religiões de matrizes africanas até textos em forma livre que apresentam por meio da poesia, do testemunho e da descrição as relações sempre complexas entre essas matrizes africanas e os conhecimentos advindos da ancestralidade indígena, manifestada nos caboclos e caboclas que marcam presença nas manifestações afrorreligiosas supracitadas.

Na sessão de artigos, o texto “Povo, tradição, diáspora, matriz africana e Comunidades de Terreiro: contribuições calunduzeiras a um debate aberto em torno das Religiões Afro-Brasileiras”, escrito a muitas mãos por membros do Grupo Calundu, abre as discussões acerca da definição de comunidade de terreiros, levando em consideração os debates acerca do conceito e as múltiplas questões que cercam a própria constituição, caracterizando esses espaços como territórios afro-ameríndios, num processo de

² REIS, E. L. L. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro/Salvador: Relume-Dumará/Fundação Cultural da Bahia, 1999.

reconhecimento da contribuição ameríndia para o redimensionamento dos cultos africanos em território brasileiro.

O artigo “O múltiplo de Exu: um ensaio sobre tecnologias ancestrais na arte contemporânea”, de Rodrigo Rafael Gonzaga traz uma reflexão a arte e religiosidade a partir do objeto múltiplo artístico “Ebó contra o carregamento colonial” e os desafios de sua inclusão no cenário artístico e acadêmico brasileiros. O ensaio de Gonzaga parte da própria definição do orixá primordial como paradoxalmente múltiplo e indivisível para, a partir daí, discutir demonização, marginalização e exotização das afroreligiosidades na cultura brasileira.

Encerrando o conjunto de textos acadêmicos, o artigo “Comida sagrada na morada dos orixás”, de Amauri Carlos Ferreira, Adail Sebastião Rodrigues-Júnior e Sidney Ferreira da Silva, trata da importância da comida de santo para os rituais do Candomblé de Queto e o modo como o Babalorixá da primeira roça queto de Belo Horizonte (Ilê Wopó Olujokan) utiliza a feitura desses alimentos e os mitos que os cercam para construir um evento semanal de saboreio da cozinha iorubano-brasileira.

No presente número, contudo, destacam-se os textos livres que exploram exatamente o encontro entre as culturas da África com os saberes ameríndios que foram incorporados e assumidos pelas religiões de matrizes africanas. No poema “Moça bonita, molhada de rio”, Maria Helena Raimundo compõe um sujeito lírico que, em contato com cabocla livre e atrevida, passa por um longo aprendizado em que estranhamento, denegação, encontro e convivência se constituem como temáticas da relação sempre complexa com a ancestralidade.

O texto, “A medicina da Jurema sagrada”, de Xumaya Xya, destaca alguns aspectos da Jurema enquanto prática religiosa presente especialmente no Nordeste. O texto, todavia, situa a Jurema como prática medicinal dos povos originários e que tinha como objeto a construção de uma saúde integral: corpo e mente, corpo e ambiente, homem e natureza. A prática medicinal se torna, desse modo, processo de cura social e relação espiritual coletiva manifestada no processo de produção da jurema e nos cantos e danças realizados pelos ameríndios enquanto o chá estava sendo preparado.

Carlos Vinícius (Mubanji) trata em seu texto “Caboclos e boiadeiros no candomblé. Minha visão” do seu longo processo de descoberta e integração com as energias ancestrais. O autor, a partir do testemunho de sua iniciação no terreiro Nzo Kuna Nkosi, de matriz Angola, fala da sua relação com caboclos e boiadeiros e de sua visão acerca desses ancestrais importantes não só para o Candomblé, mas também para outras

vertentes da afrorreligiosidade, tais como a Umbanda que, segundo o autor, ele mesmo participou, afirmando seu caráter de divinização nessas manifestações.

Na mesma linha de reflexão, Gabriela Dantés Guerra (Sinavulê) trata em “Dois amigos que tenho” do processo de iniciação na Umbanda e no encontro com o Candomblé de Angola, no qual é iniciada. Na reflexão de Sinavulê, a relação com o caboclo Sete Espadas, um guerreiro silencioso e que se manifesta pontualmente, e com o boiadeiro Seu Ventania, um senhor falante e sempre presente, demonstra como as energias ancestrais não encontram fronteiras ou impedimentos para se manifestarem em quaisquer espaços sagrados, configurando-se como verdadeiros amigos de trânsito existencial da autora.

Finalmente, no texto “Recuperando áreas (e mentes) degradadas com encantamento: a experiência da ‘Cosmonucleação Regenerativa’ do território indígena Xucuru”, o bacharel em direito e indigenista, Mozart Mariano Machado, faz um percurso discursivo sobre os modos como o povo Xucuru recuperou, a partir de uma noção em que mundo visível e mundo invisível estão em constante relação, áreas degradadas de seu território, constituindo, desse modo, um espaço de cura da terra que, em última instância, é também cura da coletividade ali instalada. Para isso, Machado chama a atenção para as diferenças técnicas entre a tecnologia dos povos originários – que sempre trata a terra e a vegetação na sua dimensão sagrada, tal qual afrorreligiosos – e as tecnologias científicas ocidentais que levam em consideração apenas a dimensão da degradação material da terra.

Por tudo o que dissemos até aqui acerca dos textos que compõem o presente número da *Revista Calundu* só podemos desejar que a leitura do presente número seja fonte de reflexões e convite a um olhar despreocupado com pretensas purezas e divisões. Que nos entendamos como liminares e híbridos e que olhemos para esse país como um território amefricano-ameríndio como bem conceituava Lélia Gonzáles³.

Olímpia, 15 de junho de 2022.

³ GONZÁLES, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

POVO, TRADIÇÃO, DIÁSPORA, MATRIZ AFRICANA E COMUNIDADES DE TERREIRO: CONTRIBUIÇÕES CALUNDUZEIRAS A UM DEBATE ABERTO EM TORNO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43885

Resumo: Busca-se com o texto oferecer contribuições, de interesse comunitário afrorreligioso e sociopolítico para os debates, nada consensuais, sobre povo, tradição, diáspora, matriz africana e comunidades de terreiro. O texto foi construído a partir dos diálogos promovidos por meio de reuniões públicas do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, realizadas de modo virtual, entre os meses de abril e junho de 2022. Foi organizado, portanto, a partir de revisão bibliográfica e debates entre pessoas iniciadas ou não em religiões afro-brasileiras. Ressalta-se o caráter brasileiro – e, com isso, afro-ameríndio – da religiosidade afro-brasileira, bem como sua longa liderança feminina, que desde o início da forçada diáspora negra a esta região do planeta vem estruturando comunidades e coletividades de pessoas. No que tange a debates políticos em torno das religiões afro-brasileiras, esses são aspectos que não podem ser relevados.

Palavras-chave: Tradição calunduzeira. Comunidade de terreiro. Matriz africana.

Resumen: El texto pretende ofrecer aportaciones de interés comunitario afro-religioso y socio-político a los debates, no consensuados, sobre el pueblo, la tradición, la diáspora, la matriz africana y las comunidades terreiro. El texto se construyó a partir de los diálogos promovidos a través de las reuniones públicas de Calundu - Grupo de Estudios sobre Religiones Afrobrasileñas, celebradas virtualmente entre los meses de abril y junio de 2022. Se organizó, por tanto, a partir de revisiones bibliográficas y de debates entre personas iniciadas o no en las religiones afrobrasileñas. Se destaca el carácter brasileño -y, por tanto, afro-indígena - de la religiosidad afrobrasileña, así como su prolongado liderazgo femenino, que desde el inicio de la diáspora negra forzada a esta región del planeta ha estructurado comunidades y colectividades de personas. En cuanto a los debates políticos en torno a las religiones afrobrasileñas, son aspectos que no se pueden pasar por alto.

Palabras clave: Tradición calunduzeira. Comunidad afrorreligiosa brasileña. Matriz africana.

¹ Este texto foi escrito, em específico, pelas/o seguintes integrantes do Calundu: Andréa Letícia Carvalho Guimarães, Gerlaine Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Maria Marcelina Cardozo Teixeira de Azevedo, Nathalia Vince Esgalha Fernandes. O Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras é filiado ao Departamento de Sociologia, da Universidade de Brasília. e-mail: calunduzeiros@gmail.com.

Introdução

Debates sobre as religiões afro-brasileiras são marcados por compreensões, nem sempre consensuais, de suas/seus praticantes, da academia e de pessoas interessadas em geral, acerca de temas variados, história e outros tópicos de interesse da afrorreligiosidade neste país. Ademais, são também marcados pelo diálogo com o Estado, que é regido pela lógica colonial/moderna – portanto, racista, classista e patriarcal –, mas com o qual é necessário se dialogar. Nesse processo, formas de se referir à realidade vivida são criadas e atualizadas nos terreiros, bem como conceitos e categorias são propostos e utilizados por acadêmicas/os e pelo Estado, em processos que muitas vezes respeitam ou são impostos sobre os terreiros.

Visto isso, buscamos com o presente texto oferecer contribuições, de interesse comunitário afrorreligioso e sociopolítico, para os debates em torno dos conceitos *povo*, *tradição*, *diáspora*, *matriz africana* e *comunidades de terreiro*, que fazem parte dessa dinâmica dialética do cotidiano das religiões afro-brasileiras. O texto foi construído a partir dos diálogos promovidos por meio de reuniões públicas do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras (Grupo Calundu), realizadas de modo virtual, entre os meses de abril e junho de 2022 – sem deixar de incorporar, ademais, pensamento formulado em momentos anteriores. Assim, foi organizado a partir das revisões bibliográficas que orientam as reuniões públicas do grupo de estudos – sempre propostas por seus integrantes, a partir de suas pesquisas – e de debates entre pessoas, iniciadas ou não, em religiões afro-brasileiras.

Para se alcançar o acima proposto, o artigo foi dividido em quatro itens. No primeiro, resgatamos e situamos o conceito de tradição calundueira, que é um dos pilares do trabalho do Grupo Calundu. Como tal, o conceito é usado para problematizar os debates do segundo item, que apresenta contribuições em torno das noções de diáspora e matriz africana, buscando, ainda, situar a complexidade do diálogo que ensejam com o Estado brasileiro. Na esteira desse diálogo, o terceiro item resgata a denominação “povos e comunidades tradicionais”, que a partir de 2007 pauta a relação do movimento afrorreligioso com o governo federal. Finalmente, fechamos o texto debatendo o termo comunidade como construção da identidade afrorreligiosa, o que é

central à constituição e organização de coletivos de praticantes das religiões afro-brasileiras e suas famílias de santo, bem como à sua proteção e de suas vizinhanças.

A tradição em leitura calunduzeira

O debate deste texto é orientado por uma noção de longo prazo, sempre presente nas falas de afrorreligiosas/os, quando se referem às suas vivências, práticas religiosas, rituais, etc., que é a noção de tradição. Esta entendemos como calunduzeira, ou seja, um construto da história afrorreligiosa brasileira, de longo prazo, que começa com os Calundus coloniais, no século XVI, e segue potente e dinâmica até o presente.

Buscando situar a noção de tradição calunduzeira, retomamos o debate desenvolvido no ensaio “Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os”, de Guilherme Nogueira, Maria Marcelina Azevedo e Aisha Diéne (2022). No texto, o/as autor/as revisitam o conceito de tradição calunduzeira, anteriormente cunhado por Nogueira (2020), igualmente a partir de estudos realizados junto ao Grupo Calundu (NOGUEIRA; AZEVEDO; DIÉNE, 2022).

A exemplo dos textos acima indicados e em linha com os debates que orientam as reuniões de estudos do Grupo Calundu, entendemos que a noção de tradição afrorreligiosa no Brasil deve ser pensada a partir de uma leitura crítica nem sempre presente na bibliografia clássica sobre religiões afro-brasileiras. É preciso, portanto, contrapor-se a algumas afirmações presentes nesses textos, bem como atualizá-la a partir de textos mais recentes. Essa crítica e atualização devem ser realizadas, pois essa bibliografia foi, à sua época, construída a partir de observações incompletas, enviesadas e, muitas vezes, eurocêntricas sobre as atividades realizadas dentro dos terreiros estudados pelos autores pioneiros desse campo de estudo (NOGUEIRA, 2020).

Discorrendo sobre os Calundus coloniais – esses fortemente presentes no Brasil até o século XIX – e a partir da experiência da população negra neste país, Nogueira, Azevedo e Diéne (2022) enfatizam elementos tanto afro-diaspóricos quanto afro-indígenas que se fazem presentes nas religiões afro-brasileiras, constituindo, desse modo, a tradição. Assim, segundo o/as autor/as, a tradição calunduzeira “se origina e se ressignifica em território brasileiro, por meio da cultura afro-diaspórica” (NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022. p. 20).

Tradição é, inegavelmente, uma noção fundante do pensamento afrorreligioso brasileiro, seja o êmico ou o acadêmico. No que tange ao diálogo com o Estado, por sua

vez, em 2007, com o Decreto 6.040, as comunidades de terreiro foram inseridas na categoria de “povos e comunidades tradicionais”, tendo sido assim reconhecidas como

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

No que concerne aos termos/abstrações mais comumente referidos para a noção de tradição para a afrorreligiosidade brasileira, Nogueira (2020) os organiza em três grupos, cronologicamente surgidos: (1) pureza nagô ou nagocentrismo; (2) classificação das religiões afro-brasileiras enquanto “mais afro, ou mais brasileiras”; e, por fim, a (3) tradição calundzeira.

O primeiro desses, pureza nagô ou nagocentrismo, informa que a tradição tem como principal referência os Candomblés da Nação Ketu. Essa ideia foi amplamente difundida por Nina Rodrigues que, em muito influenciado por uma noção evolucionista, higienista e darwinista social – racista e datada, portanto, embora ainda encontre adeptas/os –, defende que algumas populações africanas seriam “mais evoluídas” que outras, de modo que suas práticas religiosas também o seriam. Assim, o autor propõe uma classificação do que entende como africanidade e autenticidade das práticas afrorreligiosas até então conhecidas, reconhecendo a tradição nagô enquanto a “verdadeira tradição”, que seria, em sua interpretação, puramente africana no Brasil e não afro-brasileira (NOGUEIRA, 2020; NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022).

Sendo adotada por diversos pesquisadores, essa ideia também influenciou os próprios terreiros, dando primazia às práticas dos Candomblés de Nação Ketu em detrimento das demais. Nesse sentido, Gerlaine Martini (2017) questiona em que medida, à época, a academia refletia, ou não, o pensamento das comunidades de terreiro. No que diz respeito a metodologia utilizada pelos pesquisadores e estudiosos dessa primeira explanação de tradição, a autora reflete sobre suas interações dentro desses espaços, uma vez que para realizar suas pesquisas esses estudiosos clássicos se inseriram no cotidiano das atividades dos terreiros pesquisados.

Já a segunda explanação de tradição afrorreligiosa propõe uma hierarquia entre práticas religiosas de distintos grupos. Diferentemente do nagocentrismo, essa noção não indica ser a tradição nagô a única e verdadeira, valorizando também as nações

Angola e Jeje, por exemplo. Todavia, essa ideia ainda assim busca classificar as práticas como sendo tradicionais ou não de acordo com uma leitura de senso comum do que teria maior proximidade de África ou do Brasil, o que é feito, dentre outros, tomando-se por base a percepção do uso de línguas africanas nos terreiros e a incorporação de divindades africanas. Assim, a Umbanda, a Jurema, o Terecô, dentre outras religiões que usam o português como língua ritual, seriam consideradas mais abasileiradas e, com isso, menos (ou nada) tradicionais. E o Candomblé, o Batuque, o Xangô do Recife, dentre outras religiões que usam línguas africanas em seus rituais, incorporam divindades nos terreiros, etc, mais afro-orientadas – portanto, mais tradicionais (NOGUEIRA, 2020).

Junto a Nogueira (2020) e a Nogueira, Azevedo e Diéne (2022), argumentamos que essa classificação não faz sentido. Todas as religiões afro-brasileiras são, necessariamente, afro-diaspóricas². Todas foram organizadas a partir da herança afrorreligiosa deixada neste país por africanas e africanos aqui escravizados, em sincretismo com religiosidades e práticas culturais indígenas brasileiras e, forçadamente, também com o Catolicismo colonial, em um processo ocorrido no Brasil, sujeito, portanto, às relações sócio-político-econômicas e outras, desenvolvidas nesta região do planeta, desde o período colonial. Os vários elementos que conformam as religiões afro-brasileiras – todas elas – foram, necessariamente, moldados por essa história, não fazendo sentido entender-se uma como mais tradicional do que outra.

Por fim, o conceito de tradição calunduzeira, que incorpora leituras que perpassam a bibliografia sobre os Calundus coloniais (*e.g.* SOUZA, 2000; SILVEIRA, 2006), abrange toda a heterogeneidade das práticas religiosas afro-brasileiras, bem como o processo de longo prazo em que a afrorreligiosidade vem sendo atualizada ao Brasil. Essa terceira concepção entende que todas as expressões afrorreligiosas criadas neste país são parte da tradição afrorreligiosa brasileira, então chamada como tradição calunduzeira. E, ademais da herança africana, destacam-se duas outras marcas nessa interpretação, sendo a primeira a influência das práticas indígenas no acervo de saberes e práticas religiosas. Com o desterramento de africanas/os ao Brasil, os segredos da terra brasileira precisaram ser aprendidos para a reexistência de sua religiosidade, o que só foi possível via trocas (mútuas) com os indígenas, os povos originários daqui que,

² Aprofundar-nos-emos no debate sobre diáspora mais adiante neste texto.

evidentemente, possuíam um domínio amplo da fauna e flora locais (NOGUEIRA, 2020; NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022).

Já o segundo aspecto, se refere ao trabalho realizado pelas mães de santo e demais calunduzeiras, mulheres negras, com raríssimas exceções, que não só atuaram/atuam constantemente para atualizar e perpetuar as práticas afroreligiosas, mas também exerceram/exercem importantes cargos de liderança no novo território, para além do religioso, como aquele de lideranças comunitárias. Isso perpassa por práticas de cura e outras ações, em um local em que serviços públicos não existiam (período colonial) ou eram/são insuficientes (período mais recente), bem como pela organização e cuidado de pessoas, com sua vinculação como famílias – as famílias de santo (NOGUEIRA, 2019, NOGUEIRA, 2020).

Assim, são características da tradição calunduzeira tanto as trocas de saberes, propiciadas pelo encontro entre as populações negras na diáspora e os povos indígenas brasileiros, como também o importante papel desempenhado pelas mulheres dos terreiros. Além disso, cabe reforçar que uma especificidade para compreender o conceito de tradição calunduzeira é o seu contexto histórico, enquanto resistência e continuidade de um processo inserido na diáspora africana, que abrange o período colonial e, conseqüentemente, a economia escravista brasileira (NOGUEIRA, 2020; NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022).

Diáspora e Matriz Africana

Movendo-nos adiante, sempre alicerçados na compreensão de tradição calunduzeira, passamos ao debate de dois outros conceitos importantes para as religiões afro-brasileiras – particularmente, para o debate político em torno delas: diáspora e matriz africana.

Iniciando com a conceituação de diáspora, segundo Cardoso (2019, *online*), “o termo (...) refere-se à palavra grega que os judeus da Alexandria usaram no ano 250 a.C. para denominar a sua expulsão e exílio coletivo (*galut*)”. Posteriormente, o termo passa a ser usado para caracterizar uma população sobrevivente, que foi por vezes banida, por vezes sequestrada de seu território, e obrigada a viver em uma outra sociedade,

(...) uma formação social gerada por uma violência catastrófica ou, pelo menos, por uma expulsão coerciva da terra-mãe, seguida de

fixação noutros países e no seio de sociedades de acolhimento estrangeiras, e profundamente marcada por gerações de sobrevivência enquanto uma comunidade distinta que se esforça por manter a sua identidade ancestral e por criar novas identidades que sustentam a sua diferença na sociedade de acolhimento. Finalmente, diáspora identifica-se pelos seus esforços em manter o contacto com as comunidades da terra-mãe e noutros pontos (TÖLÖLYAN *apud* CARDOSO, 2019, *online*).

Cardoso (2019) destaca os principais pontos desta definição que caracterizam a diáspora, que são: a) uma formação social gerada por uma violência catastrófica, b) a perspectiva do retorno à casa verdadeira, c) o vínculo com as origens e d) a origem ancestral e a sociedade de acolhida. Ou seja, é a criação de uma comunidade, de um povo moldado pelo deslocamento forçado, pela violência sofrida, reinventando-se na sociedade de acolhida sem esquecer as suas origens.

A manutenção de sua cultura, nesse sentido, é a própria resistência. A ideia de manutenção de traços culturais não é entendida, aqui, como prática que vê traços culturais de maneira rígida, estática, inalterada, isto é, a cultura pode ser atualizada, dentro das possibilidades encontradas no destino diaspórico, sem que isso implique em perda do referencial de origem. Como afirma Rodrigues (2012, p.11), “a diáspora [africana], portanto, não é apenas o registro na travessia do Atlântico que nos foi imposta é acima de tudo a história da atividade humana que não se dobrou ao açoite”

A diáspora africana nas Américas formou-se em um movimento dialético no qual o colonizador produz o colonizado e vice-versa. Para Stuart Hall (2003), as culturas são abertas e compõem-se em meio às diásporas, expressando-se como um tributo que reinventa as tradições. A presença e a coexistência espacial e territorial dos sujeitos nesse contexto dão origem a uma identidade cultural e religiosa multicultural.

As religiões afro-brasileiras ou afro-ameríndia-brasileiras são formadas de encontros e desencontros entre as diversas etnias e seus saberes ancestrais e religiosos, forjadas em um processo histórico e diaspórico, com tudo que isso significa. Sendo assim, as religiões afro-brasileiras, chamadas muitas vezes – e com especial interesse do debate político em torno delas – de religiões de “matriz africana”, seriam afro-orientadas e afrodescendentes no Brasil. Contudo, há mais questões dentro do conceito de matriz africana.

Para as políticas públicas brasileiras, a expressão adotada para nomear os grupos praticantes das religiões afro-brasileiras é, no presente, “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Estes são:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (SEPPPIR, 2013).

Esta categoria surge na elaboração e na execução da Política de Promoção da Igualdade Racial, a partir da articulação dos movimentos afroreligioso e negro. Foi criada a partir de uma estratégia do movimento afroreligioso em sua luta contra o racismo religioso, em um espaço público marcado pelos crescentes embates com grupos evangélicos (MORAIS E JAYME, 2017) e na disputa por direitos, incluindo-se como comunidade tradicional³, passando a lutar também pelo reconhecimento por suas características sociais, culturais, econômicas, filosóficas etc. Além de religiões de matriz africana, passa-se a falar em comunidades tradicionais de matriz africana (SILVA, 2018, p.3).

Por um lado, a ideia por trás deste argumento é de que as comunidades não são apenas religiosas. Trata-se de um povo, nas suas diversas dimensões – territorial, linguística, econômica, cultural, religiosa etc. Algumas práticas comuns aos terreiros, inclusive, se entendem como modo de vida (NASCIMENTO, 2016) e não religião e acrescentar matriz africana de alguma forma deixa claro que se trata de uma questão racial.

O problema maior com a ideia de matriz africana vem de uma perspectiva purista e essencialista. Por exemplo, o projeto de lei 1279/2022, define comunidades tradicionais de matriz africana como no

espaços sociais constituídos pelos africanos e/ou sua descendência no Brasil a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação destas com as populações locais e com o meio ambiente, caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade onde tomam forma a cultura, as representações, os valores, o conhecimento, a relação com o sagrado e as práticas ancestrais (BRASIL, 2022).

Na definição, a descendência alude a uma ideia de consanguinidade biologizante e essencialista, como já foi visto em muitos discursos nacionalistas e puristas, inclusive do movimento negro brasileiro. Discursos em que já se defendeu que deveríamos ter

³ Reiteramos, aqui, o problema de se estabelecer limites para o que é ou não tradicional, como argumentamos no item anterior

dupla nacionalidade na Nigéria e no Benin, por exemplo, que são a origem geográfica da raiz nagô brasileira – a mesma da suposta pureza nagô. E discursos que muitas vezes chegam, a partir da ideia de purismo, como exposto no item anterior, a questionar a africanidade de práticas religiosas como a Umbanda. Umbanda, por exemplo, não ser considerada de matriz africana foi um movimento estratégico-político – e, como tal, relacionado a uma disputa de poder. O movimento identitário em geral possui um jogo de argumentos de inclusão *versus* exclusão para se definir. Esses discursos têm aspectos políticos e dialogam com o Estado, jogam o jogo dele. É a balança de negociação para a concessão de políticas, mas que do ponto de vista social e crítico deve ser debatida.

Discutimos, assim, a ausência da lembrança indígena no referencial ao matricial africano no Brasil. Se nossas religiões possuem uma matriz africana – e usamos matriz nesta frase em sua acepção ontológica, como origem –, é inegável que possuem também uma inegável matriz indígena, como mostramos anteriormente. De resto, sendo matriz também uma lembrança análoga à mãe, reiteramos não se poder esquecer que na diáspora africana ao Brasil foram as mulheres que gestaram a religiosidade afro-brasileira. Assim, há também uma matriz feminina, que nem de passagem aparece, dentre outros, no texto do projeto de lei 1279/2022, mas que não deixa de ser basilar e histórica nas comunidades afrorreligiosas brasileiras. Mães essas, finalmente, como mostra Nogueira (2019), que formaram famílias de vínculo religioso e comunitário, entre pessoas subalternizadas que careciam de cuidado e de uma rede de proteção, não se importando, para tanto, com sua origem, etnia ou mesmo cor de pele, ainda que estejamos falando de comunidades negras.

Nas negociações políticas sobre matriz, perde-se, assim, muitas vezes, a noção da diversidade em que os afro-brasileiros foram construídos. Joga-se o jogo do Estado, sob o risco de se perder de vista que o Estado brasileiro é uma abstração que foi criada, segue sendo gerida e representa elites políticas racistas, classistas e patriarcais.

As comunidades, como bem afirma Benedict Anderson (1992), são lugares fictícios, e muitas se constroem para dialogar com o Estado. No caso afrorreligioso brasileiro, notamos, historicamente se construíram para resistir coletivamente ao Estado aqui imposto e, antes dele, às coras luso-brasileiras e sua violência. Ademais, a comunidade afrorreligiosa brasileira foi fundada na diversidade que é muitas vezes vista como um problema por coroas e Estados, dadas as tentativas de branqueamento na construção da identidade nacional. Diversidade, não obstante, que é parte de nossa

constituição afro-diaspórica. Os Calundus são afro-diaspóricos e afro-orientados, decerto, mas são também indígenas, femininos e diversos. Nós somos tudo isso.

A diáspora negra se produz a partir dos interesses coloniais, mas sua resistência e inventividade cultural inauguraram veredas que reinventaram as tradições africanas (RODRIGUES, 2012). A modificação das culturas negras na colonização, a perspectiva transformadora da diáspora é necessária para superar a versão purificadora do mito fundador (HALL, 2003). Origens africanas são memórias e não se pode de tudo lembrar.

A denominação Povos e Comunidades Tradicionais

Continuando para além dos debates até aqui propostos, buscamos neste item avançar sobre a noção de povo. Esta, para comunidades afrorreligiosas no Brasil, vem sendo entendida em tempos mais recentes como parte do construto “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” – com todas as implicações políticas que isso envolve.

Iniciando o debate pela especificidade dos terreiros, notamos que eles são *loci* de culto à natureza preservada, onde se comunga com diversas entidades que habitam esses lugares, tais como ancestrais originários, árvores divinizadas, fontes, rios, desembocaduras, matas, jardim de ervas e seus guardiões, além de divindades como inquices, voduns, orixás, encantados, ancestrais da tradição espiritual fundada a partir da diáspora e uma diversidade de seres reverenciados na tradição calunduzeira. Esse culto ocorre sem prejuízo a figuras urbanas, tais como antepassados ligados às ruas das cidades, dinamicamente introduzidas na tradição, que é viva. Desse modo, esses antepassados também são cultuados nos terreiros.

Outrora, na época da colonização, espaços oficialmente públicos eram ocupados, com limitações variadas, quando ancestrais e espiritualidade eram cultuados, dentro das possibilidades e frestas que se mostravam durante o domínio europeu. Mas terreiros foram sendo fundados em moradias, terrenos, ou no acolhimento e generosidade dos povos originários, que neles tomavam parte. E esses terreiros se constituíam enquanto espaços para celebrar a própria identidade assumida por seus grupos fundadores, suas tradições, línguas próprias, e práticas não só de liturgias, mas da identidade refundada enquanto povos na diáspora (SILVEIRA, 2006).

Notamos que a manutenção de uma língua própria foi uma dificuldade até mesmo para os povos originários que falavam a partir do tronco linguístico tupi – mais falado ao longo da costa brasileira –, que foi a base de duas línguas gerais usadas em grande parte da Terra Brasilis (chamadas de paulista e amazônica, esta ainda regionalmente falada). Essas foram posteriormente extintas ou suplantadas pelo português, colonizador e grafado, em termos de generalidade (ISA, 2022). Se uma língua indígena, mesmo geral, não conseguiu se preservar integralmente na fala coloquial, a não ser as línguas originárias em territórios mais isolados do contato com os colonizadores, é inegável ter sido um verdadeiro sucesso manter diferentes línguas africanas dentro de alguns terreiros, no ambiente mais próximo da metrópole e mais urbanizado do território brasileiro.

Com o tempo, as identidades étnicas refundadas no Brasil se tornaram as nações dos terreiros de Candomblé (cf LIMA, 1984) – e que também se mostram em outras religiões afro-brasileiras –, referentes a generalizações emicamente aceitas sobre os grupos étnicos fundadores, existentes desde os primeiros africanos aqui chegados, sem prejuízo a suas relações com ameríndios. Nomenclaturas foram incorporadas, interpretadas e interpeladas por aquelas pessoas que foram construindo suas comunidades. Se a ideia de nação que perpassa os Estados nacionais também vem, dentre outras, de comunidades religiosas e inclusive da empreitada transatlântica colonial (ANDERSON, 2008), não é um disparate falar de nações nos terreiros, mesmo porque os terreiros incorporaram o termo “nação”. Neles, cada comunidade se desenvolveu em volta de seu terreiro e sua tradição – que bebe na fonte da tradição calundueira. Cada comunidade o fez “em suas águas”, com línguas africanas (ou suas corruptelas) reconhecidas, como o emblema próprio de um povo, ou de uma aliança entre povos, preservando e atualizando ritos de identidade. E isso aconteceu em diversas regiões do país de modo quase simultâneo, levando-se em consideração a complexidade do processo histórico. Deste modo, a palavra “nação” foi utilizada nos terreiros para diferenciar não apenas estilos rituais, mas povos de origem que se perpetuavam.

Também é perceptível que, se há um religar nas comunidades de terreiro, ele é, sobretudo, com suas identidades étnicas, cujo principal e mais abrangente aspecto seria o de não acreditar em espiritualidades separadas e transcendentais dos lugares onde se habita. A ideia de religião com a cosmocepção afro-orientada leva em consideração, no âmbito dos terreiros, a ideia de que cada povo assume a tal relação à sua maneira. Além disso, há um entendimento de que nunca houve, de fato, separação

entre o mundo das relações e a dimensão espiritual, o que nos remete à ideia de insuficiência do termo religião para descrever a estrutura afrorreligiosa aqui ressignificada” (GUIMARÃES, 2018). E, seguindo o mesmo raciocínio de comunidades que transbordam sua fundação para se refundar nas diásporas e em seus descendentes, as comunidades de terreiro vieram se difundindo por todo país, até agora, a partir de casas mães no Brasil, seguindo a mesma lógica de resistência da formação original, gerando pertencimento pelo vínculo iniciático, em um modo inclusivo.

No longo e violento processo diaspórico, já no século XXI, o Estado também passou a reconhecer os diferentes grupos afrorreligiosos como povos, em política conjunta com os povos originários e outros. Referimo-nos à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída por meio do Decreto 6.040/2007, que citamos anteriormente. Dentre os povos envolvidos estão os indígenas, os quilombolas, as comunidades de terreiro, pomeranos e, geralmente, outros envolvidos com ofícios tradicionais que dependem e subsistem do ambiente local, ou seja, de atividades sustentáveis⁴ (CUNHA; MAGALHÃES e ADAMS, 2022). Esses povos tradicionais mantêm-se como coletividade por meio da autoidentificação e da autogestão. Os povos e comunidades tradicionais de terreiro aqui se classificam também, pois, para além das práticas religiosas pelas quais costumam ser identificados, possuem modos próprios de vida ligados à habitação de suas unidades territoriais, que garantem sua existência enquanto terreiros.

Juridicamente, o termo povos e comunidades tradicionais não configura uma simples terminologia classificatória, mas enseja proteção, quando todo ato administrativo ou legislativo que possa impactar diretamente o direito desses povos em seus modos de vida deve ser precedido de consulta segundo a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) internalizada no Brasil em 2004, por meio do Decreto 5.051/2004 (OLIVEIRA, 2020)⁵. Os povos e comunidades tradicionais são como “povos tribais” perante essa convenção, os quais, para além do elemento étnico, relacionam-se a saberes e fazeres tradicionais.

Voltamos a problematizar que a referida proteção se dá nos termos do Estado brasileiro, que não deixou de ser racista, classista e patriarcal, e que segue, portanto,

⁴ Os ciganos se encontram também contemplados como povos tradicionais, mas de forma particular em termos territoriais.

⁵ Houve tentativa de revogar, de conseguir autorização do poder executivo para denunciar a Convenção 169 a partir do lançamento de um projeto de decreto legislativo na Câmara dos Deputados no primeiro semestre de 2021, o que não é surpreendente no atual cenário político.

jogando um jogo em seus próprios termos. Esse Estado se move por meio de regras e categorias que, no limite, ele mesmo cria ou ratifica. O diálogo com organismos internacionais, como a OIT, acrescenta um elemento a mais na complexidade desse jogo, que pode ser benéfico às comunidades de terreiro. Afirmá-lo como tal, ou aceitar as categorias do Estado, segue sendo um exercício que carece de inteligência política – algo que, cabe dizer, historicamente, nunca faltou às mães de santo brasileiras.

Imbuído dessa história anterior e em continuidade à busca do princípio da segurança alimentar, inscrito na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, notamos ter sido inaugurado em 2011, a partir de um movimento autônomo, o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), para promover a construção de políticas públicas que contemplassem a soberania alimentar destes mesmos povos. Sua inauguração também afirma o marco conceitual “Povos Tradicionais de Matriz Africana” (POTMA) enquanto coletivos caracterizados pela manutenção de um contínuo civilizatório africano no país, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária (MULANJI, 2021) – independentemente dos problemas relacionados com o termo, anteriormente debatidos. Ou seja, ao se organizar para responder questões e formular reivindicações, diante de crescente intolerância e perseguição em relação à soberania alimentar dos terreiros⁶, uma compreensão própria de “povo” emergiu desse movimento, que vem se mobilizando e agregando cada vez mais casas e denominações afroreligiosas. Duas campanhas vêm se destacando a partir desse conceito de POTMA: “Tradição Alimenta não Violenta” (valorização da alimentação tradicional) e “Sagradas Mulheres Água” (nacionalização do dia de Iemanjá).

Hoje o fórum se autodefine como uma organização de autoridades autodeclaradas tradicionais de matriz africana⁷, em territórios mantenedores de princípios como a circularidade, o respeito aos mais velhos e aos mais jovens, a divinização da natureza, hábito alimentar próprio e língua – princípios comuns aos povos. Recentemente, em maio de 2022, destacou-se a discussão do marco legal e a

⁶ Este foi um movimento ensejado e implementado com coordenação nacional a partir da então Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPP/IR/PR), à época, parte de governo progressista e mais disposto ao diálogo, ao apoio e à cooperação com comunidades de terreiro. Seu articulador, em específico, foi o ogan Nilo Nogueira, Tata Kis'ange, que nos orgulhamos de ter como um grande apoiador do Grupo Calundu.

⁷ Notamos aqui, uma vez mais, o uso político e frequente de matriz africana.

construção de uma teia legislativa em defesa dos POTMA, na realização do seminário Marco Legal dos Povos Tradicionais de Matriz Africana na Câmara Federal.

A partir dessa leitura, notamos como o termo *povo* foi resgatado pelos terreiros e suas nações, e tem sido cada vez mais instrumentalizado para recontar sua história diaspórica, para se reorganizar frente a desafios atuais e para fomentar políticas – ainda que persista um jogo de poder a se debater.

O termo “comunidade” como construção da identidade afrorreligiosa

A religiosidade afro-brasileira, como viemos debatendo, nasceu junto com o Brasil, a partir do movimento diaspórico de escravização, resistência e sobrevivência de africanas/os, suas/seus descendentes e povos aliados, que aqui se organizaram como nações afrorreligiosas, sendo as mais conhecidas a Angola, a Jêje e a Nagô. Como todo movimento identitário, essa (re)organização é marcada por tensões, negociações e lutas por reconhecimento. E, ao longo da história brasileira, a construção da identidade afrorreligiosa não tem como ser dissociada da escravidão, do processo de colonização e da colonialidade (racismo, classismo e patriarcado aqui problematizados), da resistência e do racismo estrutural.

Nesse sentido, a luta por reconhecimento e valorização dessas nações passa pela compreensão da complexidade, da importância e da profundidade das relações estabelecidas no Brasil, nos territórios sagrados fundados pelas/os afrorreligiosas/os. Para tanto, precisou-se e ainda é necessário descriminalizar essa população, que foi vista como pertencente à uma ordem do “ruim”, “do mal”, além de ter, juridicamente, compreendidas as suas práticas como crime, algo que deveria ser represado, extinto, exterminado do país (FERNANDES, 2017).

Contudo, a resistência e a força ancestral que move essas pessoas continua pulsante e nesse movimento foram sendo elaborados conceitos que permitem compreender um pouco da grandiosidade do que constitui a afrorreligiosidade, não só para reconhecer o que de fato constitui essa identidade, mas também como mecanismo de luta por direitos. Compreendemos, nesse sentido, que a categoria comunidade é estabelecida como uma forma não só de melhor caracterização do que de fato representam os grupos afrorreligiosos, mas também se trata de uma construção política e jurídica – que entendemos como benéfica no jogo com o Estado – para que essas

pessoas também sejam reconhecidas como sujeitos de direitos, destinatárias de políticas públicas.

Em termos de política pública, cabe rememorar, começou-se⁸ em meados de 2005, a distribuição de alimentos para os terreiros, reconhecendo uma das características principais fundantes desses grupos, que é a promoção de segurança alimentar e nutricional de suas/seus frequentadoras/es e das vizinhanças onde estão localizados. Nesse aspecto, nota-se um dos aspectos sociais que constitui a noção de comunidade, como *locus* de resistência marcado historicamente pela solidariedade, em que pessoas com identidades e valores comuns se unem para preservar a vida das pessoas que a constitui, bem como contribuir pela manutenção da vida das pessoas do entorno e que procuram esse espaço para sobreviverem. Essa prática cotidiana da partilha de alimentos nos terreiros foi reconhecida pela pesquisa “Alimento: direito sagrado”, documento publicado pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), em parceria com a Unesco, que mostra o papel desses espaços de culto das religiões afro-brasileiras. Além do aspecto sagrado da comida que constitui a liturgia afro religiosa, esses espaços funcionam como cozinhas comunitárias, desempenhando importante papel no preparo e distribuição de comidas para as famílias do entorno (MDS, 2011).

Além desse aspecto fundamental que constitui as comunidades afrorreligiosas, destaca-se o elemento religioso, usado pelo Estado brasileiro para negar acesso a direitos e acesso a políticas públicas, sob o argumento de que o Brasil é um estado “laico” e não poderia dialogar com nenhuma religião. E notamos, uma vez mais, que o jogo jogado com o Estado carece de inteligência política, sobretudo quando se trata de um Estado historicamente contrário à afrorreligiosidade e suas comunidades de terreiro. Compreendendo, não obstante, a dimensão complexa que constitui esses grupos, as raízes profundas que estão constituídos, o movimento afrorreligioso lutou por conquistar o seu espaço dentro da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável (BRASIL, 2007), posteriormente aprofundada com o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PNDSPCTMA).

O sentido comunitário que as práticas afrorreligiosas introduzem nos espaços onde se constituem, relaciona-se com o uso do termo comunidade para designá-las, haja

⁸ Este foi um movimento ensejado e implementado com coordenação nacional a partir da então Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPP/PR). Seu articulador, em específico, foi o ogan Nilo Nogueira, Tata Kis’ange, que nos orgulhamos de ter como um grande apoiador do Grupo Calundu.

vista que os espaços onde se perpetuam traduzem-se em lugares em que a liberdade de ser e pertencer às tradições é possível. E, ainda, são territórios que constroem identidades, que se formulam para lutar pelo exercício da cidadania,

o Terreiro cumpre diversas funções e reveste a numerosas significações. Espaço social, político, econômico, ritual, mítico e simbólico, o Terreiro apresenta-se como o espaço de liberdade, de preservação do território étnico simbolicamente recriado, como um *maquis* e um campo de resistência da identidade. Nele o exercício da cidadania e o jogo democrático que deveriam reger as relações numa sociedade pluricultural e pluriétnica fazem parte do cotidiano e das práticas do ‘povo do santo’ (MUNANGA, prefácio, SIQUEIRA, 2003, p.31).

Além disso, os fundamentos que constituem a identidade afroreligiosa enfatizam a importância e a riqueza de significados da vivência comunitária.

A construção da vida encontra um sentido maior quando relacionada à comunidade da qual faz parte o sujeito, não se restringindo ao seu aspecto individual. O crescimento das pessoas tem sentido quando representa fortalecimento para a comunidade a que pertencem (ABIB, 2005, p.125 apud MACHADO, 2012, p.77).

Abib acrescenta que a comunidade é “uma reconstrução criativa das possibilidades de se viver e se relacionar com o mundo, com base em outros princípios e valores, pautados por uma dimensão mais solidária e humanizante” (2005, p.151 apud MACHADO, 2012, p.81).

Assim, o termo comunidade refere-se a esta comunhão inerente às práticas afroreligiosas que constituem estes povos, que buscam se organizar de uma forma comunitária e solidária, tanto em relação à família de santo que compõe o terreiro quanto em relação à sociedade em seu entorno, sendo o terreiro um lugar que visa cultivar princípios contra-hegêmonicos, como da coletividade, solidariedade, resistência e respeito à diferença. Comunidades de terreiro são, finalmente, as comunidades das e dos praticantes das religiões afro-brasileiras, que são construtos históricos a partir de toda a tradição calundueira.

Considerações finais

Nos propusemos com este texto tecer contribuições, que, decerto, não se restringem à esfera acadêmica para os debates em torno dos conceitos povo, tradição, diáspora, matriz africana e comunidades de terreiro. Isso foi feito em diálogo não exaustivo com a história da formação da afrorreligiosidade no Brasil. Ou seja, de início, a compreensão que estrutura os diálogos aqui tecidos, é que a história diaspórica africana para o Brasil e da formação das religiões afro-brasileiras, com todas as alianças e especificidades que enseja, não pode ser esquecida quando se formulam conceitos – mesmo êmicos – que buscam explicar essas religiões e o modo de vida que envolvem.

Com base em todo o debate que fizemos, ressaltamos o caráter brasileiro – e, com isso, afro-ameríndio – da religiosidade afro-brasileira, bem como sua longa liderança feminina, que desde o início da chegada de africanas e africanos a este país, com a tragédia do tráfico negreiro e da escravidão negra, vêm estruturando comunidades e coletividades de pessoas.

Antes de darmos como concluído o debate, ressaltamos que não buscamos que este fosse um texto exaustivo ou mesmo que fechasse questão sobre os tópicos debatidos. Pelo contrário, como indicamos no título do artigo, este se tratou de um trabalho de contribuição a um debate aberto e por vezes arenoso, como buscamos mostrar, mas que está no centro da vida afrorreligiosa brasileira. Outras contribuições, sejam do próprio Grupo Calundu – coletivamente, ou individualmente de seus integrantes – ou de outras/os autoras/es, só podem enriquecer esse diálogo.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRASIL, DECRETO No 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004. Promulga a Convenção n.o 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília: Poder Executivo, 2004.

BRASIL, DECRETO No 6.040, DE 07 DE FEVEREIRO DE 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Casa Civil, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia B. e ADAMS, Cristina (orgs). “Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças”. São Paulo: SBPC, 2022. Disponível em: <https://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais16.pdf>

GUIMARÃES. Andréa L. C. “Os povos de terreiro como sujeitos constitucionais: análise do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. In HEIM, B; ARAÚJO, M. de; HOSHINO, T. *Direitos dos povos de terreiros*. Salvador: EDUNEB, 2018.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu Silva e Guaracira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ISA – Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil – <https://pib.socioambiental.org>. Acessado em 01/06/2022.

LIMA, Vivaldo da Costa. Org. *Encontros de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1984.

MACHADO, Sara Abreu da Mata. *Saberes e fazeres na capoeira angola: a autonomia no jogo de Muleekes*. 2001. 240 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Salvador. 2012.

MACHADO, Vanda. Tradição Oral e Vida Africana e Afro-brasileira. In: SOUZA, Fiorentina, LIMA, Maria Nazaré. *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2006.

MARTINI, Gerlaine “Apontamentos sobre o campo das religiões afro-brasileiras e seus autores revisitados”. Revista Calundu, [S. l.], v. 1, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7625>.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL (2007). *Antecedentes da Política*
MULANJI, Kota. *O que é ser potma?*. 20 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.fonsanpotma.com.br>

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, G. D.; AZEVEDO, M. M. C. T.; DIÉNE, A. A. L. Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 5, n. 2, 2022. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i2.41372. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41372>.

NOGUEIRA, Guilherme D. *Na Minha Casa Mando Eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. Tese: (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NOGUEIRA, Guilherme D. “Tradição Calundueira: um conceito diaspórico.” Arquivos do CMD, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 78–90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.

NOGUEIRA, Silas. *Os Povos Tradicionais de Matriz Africana: Elementos para a Definição e Conceituação*. Programa Interagencial de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia. Brasília: SEPPIR, 2012.

OLIVEIRA, Jorge Alberto Fernandes de. *O Reconhecimento dos povos de Terreiro enquanto comunidades tradicionais no Brasil: limitações das categorias jurídicas frente às dinâmicas epistemológicas do ser e do não ser*. Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente, Departamento de Direito, PUC – Rio, 2020.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília, 2013. Disponível em: <[Ftp://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano186nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matrizafricana.pdf](http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano186nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matrizafricana.pdf)>.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: Perspectivas dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SILVA, Olga Brites da. *Memória, preservação e tradições populares*. SÃO PAULO (Cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo, DPH, 1992.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. (Org.). *Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan – Mitos, ritos e organizações em Terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SKLIAR, Carlos. *La Relación, siempre la relación, con el otro*. In: *Revista Separata: La educación (que es) del otro: nota acerca del desierto argumentativo en educación*. Colômbia: Universidad de Antioquia - Facultad de educación, 2006, p. 61-82

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o Calundu”. FFLCH/USP, São Paulo, p. 1-20. 2000. Disponível em:
https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf.

UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”*. Paris: Unesco, 1986.

ZIMMERMANN, Silva A. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – entre conflitos e conquistas. *Artigos Mensais OPPA*, n.24, mar.2009.

Recebido em: 30/05/2022

Aprovado em: 03/06/2022

O MÚLTIPLO DE EXÚ: UM ENSAIO SOBRE TECNOLOGIAS ANCESTRAIS NA ARTE CONTEMPORÂNEA

Rodrigo Rafael Gonzaga¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43888

Resumo: Este trabalho traz algumas considerações relacionadas a produção do múltiplo “Ebó contra o carregamento colonial”, um objeto de arte afro-brasileira contemporânea e os desafios de sua inserção e comunicação no cenário artístico – e universitário² – da produção visual brasileira, uma vez que seu processo de criação evocou diferentes formas de conhecimento que, historicamente, foram exotizados, demonizados e marginalizados na produção de arte no Brasil.

Palavras-chave: Ebó-arte. Arte afro-brasileira. Decolonialidade. Múltiplos.

Resumen: Este trabajo trae algunas consideraciones relacionadas con la producción del múltiple “Ebó contra la carga colonial”, un objeto del arte afrobrasileño contemporáneo y los desafíos de su inserción y comunicación en el escenario artístico - y universitario – de la producción visual brasileña, una vez que su proceso de creación evocó diferentes formas de conocimiento que, históricamente, fueron exotizados, demonizados y marginados en la producción de arte en Brasil.

Palabras clave: Ebó-arte. Art afrobrasilenõ. Decolonialidad. Múltiplos.

Èsù asè mi o

(Que Èsù me dê sua força)

¹ Cientista Social pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (INCIS-UFU) e mestrando em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGArtes-EBA-UFMG), bolsista CAPES. *Iyawó* do Egbé Ilê Ifá. e-mail: novo.gonzaga@gmail.com

² Este trabalho foi produzido durante a disciplina “Arte é muitas coisas: o artista e os múltiplos”, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal de Minas Gerais, e ministrada pelo Profº Drº Amir Brito Cador. Concomitantemente, o projeto do Ebó contra o carregamento colonial foi selecionado para a Bolsa de Fomento a Criação, financiado pela Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis, junto a Diretoria de Ação Cultural da UFMG, ambos em 2020, início da Pandemia da COVID-19.

Por longo período na história da arte e nas instituições museológicas, críticos, acadêmicos e curadores abordaram a produção de arte de artistas afro-brasileiros(as) apenas como objetos afrorreligiosos para fins de estudos etnológicos e, quando muito, “arte popular” ou *naif*. Mas nas últimas três décadas passamos a verificar que essas obras, antes estudadas especialmente pela sua dimensão religiosa, passaram a acionar discursos e referências que lhe agregaram uma narrativa ativista, identitária. As reivindicações políticas mobilizadas pela atuação de artista e do movimento negro, contribuíram e vêm contribuindo para algumas mudanças no cenário artístico atual.

A arte afro-brasileira vem ganhando cada vez mais destaque no campo da arte contemporânea. Novos museus, memoriais e centros culturais dedicados a questão afrodescendente passaram a surgir no país³, junto disso um crescente movimento de reivindicação por novas leituras críticas aos modos de representação do povo negro na cultura visual brasileira vem surgindo. Artistas, críticos, curadores e intelectuais contemporâneos tem produzido trabalhos através de novas abordagens e críticas que buscam a valorização e o reconhecimento de outras razões estéticas que dão continuidade a África no Brasil. Abdias Nascimento, Mestre Didi, Emanuel Araújo, Rubem Valentim, Carybé, Lina bo Bardi, Mário Barata, Rosana Paulino e Ayrson Heráclito são apenas alguns nomes para citar.

Ebó-arte: um múltiplo na arte afro-brasileira contemporânea

Produzir esse ebó-arte, significou pensar nas práticas afro-brasileiras e seus fundamentos africanos como fonte de referência ética, estética e epistemológica para um processo criativo de produção artística antirracista e decolonial. O Ebó⁴ foi abordado como elemento central da obra, evocou seus sentidos de sacrifício, oferenda e alimento, pois, no candomblé a relação entre o mundo do visível e do invisível, dos humanos e dos orixás é estabelecida sempre através da troca ritual e litúrgica.

³ Museu Afro-Brasil (São Paulo), Museu Afro-Brasileiro (Salvador), Museu dos Quilombos e Favelas Urbanas (Belo Horizonte), Museu da Maré (Rio de Janeiro), Memorial Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande-PB), Memorial Mãe Menininha do Gantois (Salvador), Memorial da Balaiada (Caxias-MA), Centro de Referência da Cultura Negra (Araxá-MG), Centro Cultural Cartola (Rio de Janeiro) para citar alguns. SANTOS (2021).

⁴ Ebó é um ritual específico do Candomblé oferecido aos ancestrais ou determinado orixá. É realizado como processo de limpeza espiritual, agradecimento, solução de problemas ou criação de oportunidades. É uma oferta ritual, uma troca de energia, de axé. Se constitui de elementos comestíveis, folhas, raízes, pós, velas, e por vezes, sangue de imolação animal.

Sua produção também partiu de questionamentos que atravessaram minha pesquisa⁵, de uma busca por um referencial epistemológico que dialogasse com minha perspectiva cosmológica, em que as poéticas, os devires e os aprendizados da vivência no Candomblé⁶ pudessem estabelecer relações simétricas ao se encontrarem com o conhecimento acadêmico e científico divulgado em programas de pós-graduação de excelência nacional.

De acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018) a colonialidade se faz presente entre nós mesmo depois do fim da colonização, e está nas maiores estruturas da sociedade, em manifestações econômicas, sociais ou culturais. Para o autor ela pode ser compreendida como uma matriz de poder que cria hierarquias raciais e de gênero em níveis global e local e opera articulado com o capital para sustentar formas modernas de controle, exploração e dominação. O mundo moderno tal qual conhecemos foi construído a partir de padrões imperiais ocidentais que colonizaram toda a sociedade, inclusive a arte, a ciência, a política, a religião, o conhecimento. É preciso decolonizar nossos pensamentos e nossas ações, a fim de nos desprendermos de todo esse entulho colonial que insiste em perdurar no decurso da modernidade (QUIJANO, 2005).

Livrar-se do domínio colonial, diz respeito às possibilidades éticas, políticas e epistêmicas de decolonizar discursos eurocêntricos e discriminadores, resgatar e reinscrever nossas histórias, pertencimentos e modos de agir e pensar. É criar outras estruturas onde as práticas que foram subalternizadas pelos modelos ocidentais possam se desenvolver a partir de suas próprias potências.

O Ebó contra o carrego colonial foi então uma experiência criativa de ativar uma tecnologia ancestral de reposição e equilíbrio de axé, através da troca ritual com o orixá em um objeto artístico com elementos gráficos. Tomamos a noção de carrego por ser uma expressão muito utilizada por afrorreligiosos para denotar um peso, um fardo, uma energia negativa que insiste em não ir embora. Produzi então um ebó-arte, uma arte-feitiço que foi criada a partir da encruza gerada entre o conhecimento de terreiro e a arte contemporânea.

⁵ Minha pesquisa de Mestrado está vinculada (março 2020-ago2022) ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGArtes/EBA/UFGM), foi realizada com bolsa CAPES e analisou a imaginação museal e a prática curatorial de Abdias Nascimento durante a criação do Museu de Arte Negra, entre os anos de 1950 e 1968.

⁶ Sou iniciado no Candomblé Ketu, como *Dofono* de Omolú e este trabalho também parte de minha vivência como *iyawó* do Egbé Ilê Ifá, localizado em Uberlândia, MG. Sua produção contou com a orientação e consultoria especializada da artista visual e Iyalorixá Cristina Ifatoki.

O operador dessa mensagem foi Exu, segundo o ensinamento oral de Iyá Ifatoki⁷ deveria ser ele nosso comunicador. Para os iorubanos e para o povo de candomblé Ketu, Exu é o mais humano dos orixás, sutil, dinâmico, ele é aquele que come antes de todo mundo, porque é ele que é o responsável pela comunicação entre o mundo dos humanos, o Ayê, e o mundo dos orixás, o Órun. É um orixá do intermédio, não é só humano, mas também não é apenas orixá, atua do lado de fora, está na frente dos portões, nas margens, ele quem rege os caminhos – e suas encruzilhadas – por isso é o mensageiro. Exu está entre nós, atua nos vazios deixados, se faz presente nas frestas que esquecemos. Exu para as inúmeras culturas africanas, especialmente para os iorubas, é tido como princípio explicativo do mundo, força motriz de invenção, de inacabamento, de imprevisibilidade, ele atua intrinsecamente para o acontecimento, a comunicação, a linguagem, a corporeidade e a ética.

Nem gravura, nem escultura, um múltiplo⁸ é um trabalho artístico criado para ser produzido em série, seja em grande ou pequeno número de cópias, quase sempre tridimensionais e com o mesmo material. Em geral surgem de um protótipo, uma matriz feita pelo próprio artista, e que posteriormente podem ser reproduzidas a partir de um projeto com instruções do autor da obra. Podem variar de materiais, tamanhos e maneiras de produção.

O *Ebó contra o carregamento colonial* foi produzido como exercício de reflexão sobre as “encruzadas” que tracei quando quis relacionar saberes ancestrais afroreligiosos - sempre dimensionando e respeitando os limites públicos do sagrado - com produções de arte contemporânea⁹. Um múltiplo que acionou esferas técnicas do campo gráfico - uma caixa com tampa, cartão-postal, selo, adesivo, carimbo, misturado com coisa viva, alimento, folha, fundamento africano.

⁷ Maria Cristina Andrade Florentino (Iyá Cristina Ifatoki) é artista plástica (IARTE/UFU) e especialista em Cultura Africana, cultura afro-brasileira e Educação para as relações étnico-raciais e Educação em Direitos Humanos (FACED/UFU). É iyalorixá e arte-educadora no Centro Cultural Orê – Egbé Ilê Ifá, em Uberlândia-MG.

⁸ O Múltiplo surge na década de 1950 como um trabalho que deveria ser seriado, mas sem ser produzido a partir de técnicas tradicionais de reprodução, não ter nenhuma palavra manuscrita e ser portátil. Mas rapidamente extrapolou essas normas e passou a ser criado usando diversas técnicas e formas de edição. Artistas como Daniel Spoerriem (Edition MAT - Multiplication d'Art Transformable), Marcel Duchamp (Rotolief), Man Ray (objet indestructible) e Piero Manzoni (Merde d'Artiste) consagraram obras nesse suporte.

⁹ Maria Thereza Alves (Dicionário Krenak-Português /Português-Krenak); George Brecht (Water Yam); Cildo Meireles; Nelson Leirner.



Figura 1. *Ebó contra o carregamento colonial*, Rodrigo Gonzaga, 2020

Objeto/ Múltiplo - Reprodução fotográfica / Foto: Thane Lima

Fonte: Arquivo pessoal

Plasticamente esta obra se compõe de uma caixa de papel craft (15cm x 10cm) e tampa com folha de acetato cristal, permitindo a visualização do seu interior, dentro da caixa uma cabaça cerrada ao meio, e dentro dessa cabaça um *àkasá* envolto por três fitas enlaçadas, que representam elementos primordiais para a manutenção da energia vital, o axé, e para o simbolismo dos rituais do Candomblé.

Complementam este trabalho, ainda, uma carta¹⁰ redigida a mão, com minha própria caligrafia, uma forma de registrar minha presença naquela comunicação que não seria presencial, um cartão-postal (com breve apresentação e instruções de como interagir com o trabalho¹¹), um selo postal criado a partir da obra *Exu*, do artista visual Josafá

¹⁰ A finalização do processo e da disciplina aconteceu no mês de novembro, e a carta versava sobre a temática da “consciência negra”. Acho importante ressaltar que, não muito diferente de outros programas de pós-graduação a maioria entre seus matriculados são brancos, o PPG-Artes da UFMG é assim, esse trabalho acabou sendo enviado para uma maioria branca, não praticantes de afrorreligiões e dispostas ao debate antirracista.

¹¹ Você podia comer o acaçá (esse foi feito como sobremesa, com leite de coco e açúcar e foi enviado fresquinho para quem recebeu); podia desenrolar e passar sobre o corpo (enquanto fazia seus pedidos) e depois deixa-lo em cima de um monte de terra, ou sobre uma pedra; também se indicava desenrolar e passar três vezes ao redor cabeça enquanto mentalizava o que desejava alcançar ou se livrar e depois deixar em cima de uma árvore, ou jogar e um riacho ou água corrente; as fitas era orientado despachá-las ou guardá-las para passar a diante, como um enlace de um presente, ou em algum objeto pessoal. O uso ficou a gosto de quem recebeu.

Neves – que gentilmente concedeu a permissão para a reprodução de sua obra¹² –, a confecção de um carimbo para impressão nas caixas com uma identidade visual desenvolvida através de referência ao universo simbólico deste mesmo orixá, e um adesivo colado junto a caixa com um *QRCode* que direciona a um *link* contendo uma ação performativa em que, enquanto despacho meu carregamento colonial de um programa de pós-graduação ainda preso nas correntes da colonialidade das Belas Artes, declamo uma poesia feita em homenagem a Abdias Nascimento, outro elemento também criado no processo de produção deste múltiplo.



Figura 2. *Ebó contra o carregamento colonial*, Rodrigo Gonzaga, 2020

Objeto/ Múltiplo - Reprodução fotográfica / Foto: Thane Lima

Fonte: Arquivo pessoal

Como observa a professora e artista visual Rosana Paulino¹³ (2020) é comum entre artistas negros(as/es) a produção de trabalhos que abordem em suas obras questões que falam sobre processos de cura, sobre afetos, sobre valorização de práticas religiosas ou questionamento de modelos culturais ou de padrões de beleza. Obras que afrontam,

¹² A permissão de uso me foi concedida por Josafá Neves, o autor da obra, mediante conversa estabelecida na qual lhe apresentei o projeto (zafa061@gmail.com), que mantenho cópia guardada em meus arquivos.

¹³ Rosana Paulino é uma artista visual brasileira, curadora e educadora. Doutora em Artes Visuais pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo – ECA/USP e especialista pela London Print Studio.

criticam e propõe o fim de noções de mundo que a colonialidade tornou universais. De acordo com a autora, quando o/a artista traz essas questões para sua obra muitas vezes acaba por escolher materiais que já trazem em seu âmago um arcabouço de significados com conteúdo simbólico e visual que justificam fazerem parte da composição do trabalho.

Ao utilizar um acaçá¹⁴, uma cabaça e três fitas nas cores preto, branco e vermelho estou articulando uma narrativa que respeita e dialoga com uma simbologia ritual do universo religioso do Candomblé. O acaçá é um alimento fundamental dentro deste culto afroreligioso, sendo imprescindível nos seus mais importantes rituais, ele é um dos principais alimentos rituais, capaz de restituir e redistribuir o axé. Seu preparo e forma de uso evoca uma tradição, por exemplo, durante o preparo do alimento saio antes para buscar folha de bananeira para embalar o acaçá – para que a folha fique mais macia e facilite a dobra nós passamos ela no fogo – daí coloco um copo com água e acendo uma vela ao pé do fogão, bato *paó*¹⁵ e invoco todas as energias de prosperidade, fartura e abundância que pretendo agregar ao alimento.



Figura 3 e 4. *Ebó contra o carregamento colonial*, Rodrigo Gonzaga, 2020

Objeto/ Múltiplo - Reprodução fotográfica / Foto: Thane Lima

Fonte: Arquivo pessoal

O significado do acaçá remete a própria vida, seu corpo simboliza um ser, sua forma cônica evoca o crescimento, a expansão dos horizontes e das possibilidades. A folha de bananeira simboliza o invisível, o oculto que se manifesta e preserva todas aquelas energias positivas invocadas no seu preparo. Percebe-se que o manejo destes materiais depende de certos preceitos, porque para nós, adeptos do Candomblé, eles em

¹⁴ O acaçá é um alimento ancestral, trazido ao Brasil pelos africanos escravizados. É feito de milho branco moído com leite e, ainda quente, envolvida em folha de bananeira, devidamente lavada, cortada e queimada ao fogo para facilitar a dobra.

¹⁵ O *paó* é uma sequência de palmas batidas como forma de saudar os ancestrais e os orixás, é um sinal de respeito, uma saudação.

si já carregam uma energia sagrada, são dotados de um axé que é imanente deles. As fitas preta, vermelha e branca, para além de serem cores fundamentais na simbologia e visualidade do Candomblé, neste trabalho representaram os *ejés*¹⁶ primordiais para se ofertar a um orixá. Há axés de *ejés* ligados à terra, ao enigma que transforma morte em vida, à fertilidade, o próprio poder feminino e ao princípio gerador masculino da existência.

Esses saberes, antes mesmo que eu pudesse lê-los em alguma página – pois existem grandes estudos¹⁷ sobre os orixás iorubanos no Brasil – foram compartilhados comigo pela minha Iyalorixá, que aprendeu com seu Babalorixá, que aprendeu com seu ancestral, e assim na roda da ancestralidade mantemos vivas e atualizadas nossas tradições, compartilhando saberes e técnicas que reexistem deste lado Atlântico.

Traduzir e repensar a noção de Exu enquanto princípio do mundo, energia de ignição, aquela fagulha que dá origem a invenção, encontrou ressonância no trabalho do pedagogo e professor Luiz Rufino. Em *Pedagogia das Encruzilhadas* ele construiu um trabalho que mostra a urgência em decolonizarmos o pensamento e as formas de produção de conhecimento. O autor reivindica um senso ético que propõe um fim ao processo civilizatório colonial, cria uma epistemologia pautada em sabedorias ancestrais que ao longo do projeto de modernidade descredibilizou, desviou e promoveu seus esquecimentos (RUFINO, 2018).

O pedagogo propõe uma alternativa aos saberes impostos como universais, e reconhece na educação um caminho de reconstrução dos seres a partir de conceitos extraídos de sabedorias e viveres afro-brasileiros. Toma a figura iorubana do orixá Exu como o “grande filósofo” e traz seus ensinamentos como uma outra ética possível e princípio de explicação do mundo (*ibid.*). Essa outra ética permite que continuemos redescobrimos a África reconstruída no Brasil, por isso a urgência de outras lógicas de conhecimentos, eliminando as chamadas permanências da colonização.

O Ebó contra o carrego colonial foi um múltiplo produzido no ambiente universitário de pós-graduação, teve um referencial teórico que passou por Walter Benjamin (1985), Cristina Freire (1999), Stephen Bury (2001) e Amir Cadôr (2018),

¹⁶ *Ejé* significa sangue, é uma palavra da língua ioruba. No Candomblé refere-se ao sangue oferecido aos orixás.

¹⁷ Listo alguns textos por autoria e título, embora esses trabalhos não estejam aqui citados: Mãe Stella de Oxóssi-Odé Kayode (Meu tempo é o agora), Roger Bastide (O candomblé da Bahia), Reginaldo Prandi (Mitologia dos Orixás), Juana Elbein dos Santos (Os nagôs e a morte) e Pierre Fatumbi Verger (Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo).

bebeu na fonte do movimento Fluxus¹⁸ e do Grupo Rex¹⁹. Descobriu a arte-postal, e com ela a possibilidade de ter arte – no caso arte-feitiço – enviada pelo correio. Durante todo o semestre dessa disciplina fiz de meu corpo e de minha fala um instrumento comunicador de Exú, buscando sempre uma brecha, uma fresta para compartilhar outra forma de pensamento – claro que sempre atento ao debate e em diálogo com a bibliografia. O processo de criação não aconteceu sozinho, teve orientação docente do professor Amir Brito Cadôr, consultoria especializada da artista visual e iyalorixá Cristina Ifatoki, projeto gráfico do jornalista Isley Borges e fotografia de Thaneressa Lima.

Em decorrência da pandemia da COVID-19 e o fechamento das agências dos Correios, o trabalho foi enviado pelo serviço de entrega do aplicativo Uber para algumas pessoas, o Ebó foi produzido em uma tiragem de 16 exemplares, e foi produzido e entregue através do financiamento do Edital Bolsa de Fomento a Criação DAC/UFMG, 2020. O Ebó foi feito, com o *agô* da minha iyalorixá e a orientação de um especialista em múltiplos, comuniquei a existência de Exú e um pouco da cosmologia do Candomblé através de suportes ocidentais e contemporâneos da arte.

Com esse ebó-arte, esperava que algumas pessoas pudessem se comunicar com os deuses iorubanos a fim de se livrarem de seus “carregos coloniais” seja quais fossem eles, sem que precisassem cultuá-los para isso. Era apenas um convite a pensar em Exu como o artífice que cria e rege o caos entre o céu e a terra e quem pode abrir a porta para outras e novas possibilidades de pensamento e ação.

¹⁸ O Fluxus surgiu na década 1960, de maneira descentralizada e totalmente interdisciplinar, trazia em suas criações procedimentos que reuniam música, dança, teatro, artes visuais, poesia, vídeo, fotografia e outros. Mobilizou artistas como: Dick Higgins (1938-1998), Ben Vautier (1935), Robert Filiou, George Brecht (1926), Yoko Ono (1933) - Shigeo Kubota (1937), Joseph Beuys (1912-1986) e Nam June Paik (1932-2006).

¹⁹ O Grupo Rex existiu efetivamente entre 1966 e 1967 e marcou sua atuação com uma crítica ao sistema de arte com humor e irreverência que era pontual ao momento histórico e político que passava o Brasil, suas atuações se concentraram em São Paulo. Wesley Duke Lee (1931-2010), Geraldo de Barros (1923-1998) e Nelson Leirner (1932) projetaram um local de exposições - a Rex Gallery & Sons - além de um periódico - o Rex Time - que deveriam funcionar como espaços alternativos às galerias, museus e publicações existentes. Exposições, palestras, happenings, projeções de filmes e edições de monografias são algumas das atividades do grupo.



Livrar-se do domínio colonial, diz respeito às possibilidades de caminhos que nos permitem resgatar e reformular nossos traços, pertencimentos e modos de agir e pensar. Um ebó contra o carregamento colonial é um múltiplo, é um encontro: entre o saber produzido no terreiro, a arte e o conhecimento contemporâneo.

Fazer este ebó significa pensar nas expressões afro-brasileiras como tecnologias ancestrais capazes de reconstruir uma matriz de conhecimento africana além do Atlântico, é pensar a partir de um Brasil multiétnico e pluricultural.

O Akasá é uma comida sagrada para os rituais do candomblé Ketu. Ele remete o próprio significado da vida, ele é, com toda sua simplicidade e potência o primeiro alimento dado ao orixá Èsù, a boca do mundo. Depois dele, todos os outros orixás comem.

O Akasá é capaz de desenvolver paz e prosperidade na Terra, ele restitui o axé, nossa força vital necessária para interagir e viver em equilíbrio com o visível e o invisível.

INGREDIENTES: farinha de milho branco, leite, leite de coco e açúcar.

COMO INTERAGIR?

- Você pode comer o Akasá, é sagrado, e também é gostoso! – vale lembrar que essa receita é uma variação como sobremesa (a que o orixá come não vai leite, nem açúcar);
- Você pode desenrolar, passar pelo seu corpo e deixar em cima de um montículo de terra ou pedra;
- Você pode desenrolar, girar três vezes sobre sua cabeça e deixar em cima de uma árvore ou jogar em uma queda d'água, um riacho, água corrente;
- As fitas você pode guardar, ou mesmo despachá-las junto do akasá;
- Você também pode simplesmente guardá-las;
- E até mesmo usá-las para enlaçar um presente, fitar algum objeto...

Registre a sua interação e envie para novo.gonzaga@gmail.com

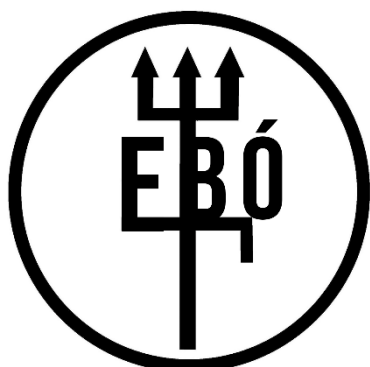


Figura 4,5,6 e 7. Ebó contra o carregamento colonial, Rodrigo Gonzaga, 2020

Objeto/ Múltiplo - Postal (frente e verso), arte Carimbo, arte selo
 Reprodução fotográfica / Foto: Thane Lima - Fonte: Arquivo pessoal

Fazer este ebó contra o carrego colonial significou pensar nas expressões afro-brasileiras como tecnologias ancestrais capazes de reconstruir uma matriz de conhecimento africana além do Atlântico, foi propor um pensamento em um Brasil multiétnico e pluricultural. Traduzir esse conhecimento permitiu que eu pudesse dar continuidade a uma teia de redescobrimientos das Áfricas reconstruídas no Brasil, reexistindo em outra lógica de conhecimento, eliminando as chamadas permanências da colonização. Èsù é o múltiplo!

Laroiê!

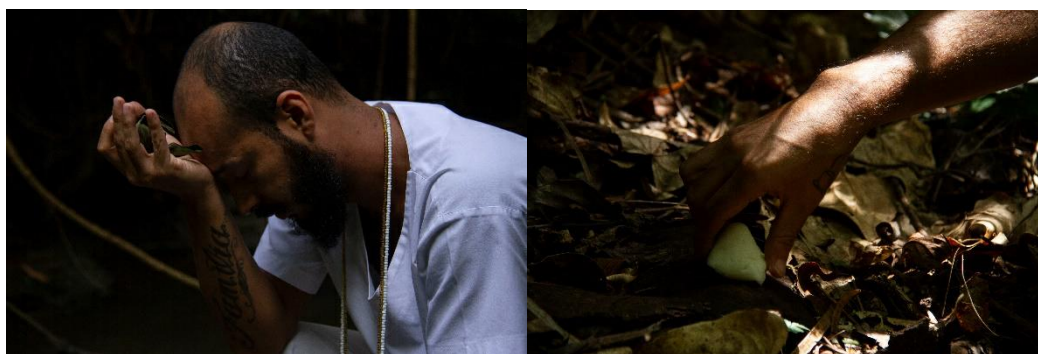


Figura 3 e 4. *Ebó contra o carrego colonial*, Rodrigo Gonzaga, 2020

Objeto/ Múltiplo - Reprodução fotográfica / Foto: Thane Lima

Fonte: Arquivo pessoal

Referências Bibliográficas:

BURY, Stephen. *Artist's multiples*. London, Routledge, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas, 1).

CADÔR, Amir Brito. *Arte é muitas coisas*. Belo Horizonte, Museu de Arte da Pampulha, 2018.

FREIRE, Cristina. *Poéticas do processo: arte conceitual no museu*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

FLUXUS. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em:

<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo3652/fluxus> Acesso em: 10 de junho de 2022. Verbetes da Enciclopédia.

GRUPO Rex. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/grupo434025/grupo-rex> Acesso em: 10 de junho de 2022. Verbetes da Enciclopédia.

JUDITH, Brenda; COCOTLE, Caro. “Nós prometemos descolonizar o museu: uma revisão crítica da política museal contemporânea.” *MASP Afrall*. Tradução de Sérgio Molina e Rubia Goldoni. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-X87a1s0ahKuQghS3VJ4D.pdf> Acesso em: 27 de maio de 2022

JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. “Pedagogia das encruzilhadas”. *Periferia*, v. 10, n. 1, p. 71-88, 2018.

MIGNOLO, Walter D. “Coloniality is far from over, and so must be decoloniality”. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, v. 43, n. 1, p. 38-45, 2017. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/692552> Acesso em: 20 de setembro de 2020

PAULINO, Rosana. “Notas sobre a leitura das obras de arte de artistas negras e negros no ambiente brasileiro”. *MASP Afrall*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2020. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-Yh4JU5Diisv5FvmMb8Vl.pdf> Acesso em: 27 de maio de 2022

QUIJANO, Aníbal. “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.” *Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 117-142, 2005.

Recebido em: 20/05/2022
Aprovado em: 03/06/2022

A COMIDA SAGRADA NA MORADA DOS ORIXÁS

Amauri Carlos Ferreira¹

Adail Sebastião Rodrigues-Júnior²

Sidney Ferreira da Silva³

Doi: 10.26512/revistacalundu.v6i1.41572

Resumo: O artigo discute o ritual sagrado da comida dos orixás no modo singular do seu preparo a partir do Candomblé Queto. Apresenta, mediante a narrativa mítica, a comida em cada dia da semana. O caminho escolhido é o da história oral em sua vertente temática. O narrador, personagem principal dessa saga, é o Babalorixá do primeiro terreiro de Candomblé Queto da cidade de Belo Horizonte, MG (Ilê Wopô Olojukan), que faz dos dias da semana um saboreio da culinária iorubana a partir da diáspora africana.

Palavras-chave: Candomblé Queto. Orixás. Culinária sagrada. História oral. Narrativas míticas.

Resumen: El artículo aborda el ritual sagrado de la comida de los orishas en la forma única de su preparación desde el Candomblé *Queto*. Presenta, a través de la narración mítica, la alimentación de cada día de la semana. El camino escogido es el de la historia oral en su vertiente temática. El narrador, personaje principal de esta saga, es el *Babalorixá* del primer Candomblé *Queto* en la ciudad de Belo Horizonte, MG (*Ilê Wopô Olojukan*), quien hace de los días de la semana una muestra de la cocina yoruba de la diáspora africana.

Palabras clave: Candomblé *Queto*. Orishas. Cocina sagrada. Historia oral. Narraciones míticas.

Introdução

Na morada dos orixás, o corpo de seus adeptos se fortalece pelo alimento dado a quem lhe compete. Os prazeres do corpo em refeições de cunho sagrado estão integrados à divindade. Essa aproximação do orixá com o alimento institui uma

¹ Professor de Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Educação da PUC Minas e no ISTA. Mestre (PUC-SP) e doutor (UMESP) em Ciências da Religião com estágio pós-doutoral em Educação (UFMG). Email: mitolog@pucminas.br / Orcid: 0000-0003-4771-3465.

² Omo Orishá do Ilê Wopô Olójúkan e professor de Tradução no Departamento de Letras da UFOP. Psicanalista pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica, mestre em Linguística e doutor em Linguística Aplicada pela FALE/UFMG, com estágio pós-doutoral em Estudos da Linguagem pelo LAEL/PUC-SP. Possui artigos científicos publicados no Brasil e no exterior e é autor do livro *Tradução e Literatura Gay* pela Editora Mercado de Letras, em 2016. Orcid: 0000-0003-1932-2862.

³ Formado em Filosofia pela PUC Minas. Mestre em Cultura Popular pela Prefeitura de Belo Horizonte, MG. Babalorixá Sidney Ti Oşşôsi do Ilê Wopô Olójúkàn, primeiro terreiro de candomblé Queto de Belo Horizonte-MG). Orcid: 0000-0002-8525-379X.

culinária peculiar no interior das casas sagradas. Entender o modo de fazer e o que significa cada alimento para a representação do orixá é um caminho mítico, cujos fundamentos se alicerçam no axé, ou força energética que circula também por intermédio dos alimentos e de seu consumo (Cf. SANTOS, 2012; BENISTE, 2019). Em cada espaço sagrado do Candomblé há uma crença africana expandida na força que movimenta a vida.

A narrativa mítica associada ao alimento convoca a pensar no tempo da ancestralidade de forma circular, em que o tempo sagrado sai de sua origem e a ela retorna. Refletir sobre a narrativa mítica é se entregar a esse movimento de repetição. É assim que o prazer da comida em vários momentos da vida e, sobretudo, no ritual de santo, estabelece o gosto e o desgosto dos orixás. Como expressa Beniste (2016, p. 31), “o mito justifica o rito. É a garantia da validade dos gestos e dos atos numa revelação primordial. Os ritos reatualizam os acontecimentos primordiais do mundo quando nas festas e celebrações” do candomblé Queto. Não há rito sem mito, porque neste, aquele se justifica e se fundamenta, na circularidade ancestral de retomada da primordialidade instaurada pelo mito na repetição de atos/rituais simbólicos da religião.

A fim de entender o modo de narrar os mitos e o modo de fazer a comida, o lugar sagrado está urdido no tempo em sua repetição, de tal maneira que nas trilhas sagradas dos alimentos, do modo de confeccioná-los, o uso dos líquidos e no encontro com especiarias, a comida inscreve um sabor que sustenta a energia da vida.

Isso posto, abordaremos neste artigo a comida dos orixás nessa relação com o sagrado particularmente na narrativa do Babalorixá Sidney de Oxóssi do Ilê Wopô Olojukan. O caminho escolhido para desenvolver este artigo é o da história oral em sua vertente temática (Cf. MEIHY; HOLANDA, 2020), tendo em vista que o tema escolhido está circunscrito à relação da comida com os orixás numa abordagem configurada no Candomblé Queto em seu processo de adaptação cultural/local. A narrativa sagrada explicita na repetição dos dias a configuração mítica do mundo mediante os alimentos dos orixás.

Nessa direção, indaga-se: como se constitui o espaço sagrado do terreiro e sua relação com a comida? É possível pensar o processo de hibridação cultural a partir da comida? Em que sentido os alimentos locais configuram no espaço sagrado a comida ritual? Essas questões conduzem a compreender a comida em um terreiro e fora dele na relação simbiótica entre o humano e o divino.

A morada dos orixás: o terreiro e a comida sagrada

“O orixá é um princípio cosmológico.”

Agenor Miranda Rocha

No Brasil, a configuração da comida é reconhecida pelo lugar, tornando-se comida do estado, de uma cidade ou do misto de uma religião no processo dialético entre o sagrado e o profano. Em várias regiões do país, deparamo-nos com esse modo de fazer e cortar os alimentos, sua manipulação e o uso de condimentos, bem como os líquidos e o manejo dos utensílios. Como exemplos, temos a comida baiana, a mineira, a nordestina, entre outras, com suas peculiaridades e preparos. No Candomblé Queto, lugar simbólico de representações da diáspora africana, a comida votiva se torna uma mistura da comida do orixá em seu processo identitário regional, marcada pela necessidade de louvar os deuses iorubanos dando-lhes de comer e, ao mesmo tempo, compartilhando essa comida com seus filhos e filhas e pessoas próximas à comunidade do Candomblé. O processo identitário regional a que nos referimos se retrata na mistura de alimentos na culinária hibridizada entre comida sagrada e comida profana e seus modos de fazer peculiares nessa mistura (Cf. SALES, 2017).

Nesse legado africano, a relação da religião com a comida tem sua especificidade. “Existem muitas Áfricas escondidas no Brasil”, no dizer de Laurentino Gomes (2021, p. 249). A África sagrada tem sua morada no terreiro que, a partir de narrativas míticas, é ressignificada e conservada pela tradição (Cf. PRANDI, 2001). Minas Gerais é um estado no qual diferentes nações africanas estão representadas e ressignificadas pela diáspora. As principais são Candomblés das seguintes nações: Queto, Angola e Jêje.

O Candomblé, ao manter uma tradição oral, faz dos ritos uma presença dos orixás. Entender os ritos como uma atualização do mito é configurar no terreiro essa força da natureza, nesse lugar sagrado em que se planta seu axé. Para Ferreira (no prelo),

a essência do Candomblé está em seus ritos, que se traduzem na vivência de seus mitos como uma verdade dada, atribuída, configurada em uma experiência única. Os mitos ao serem proferidos

se transformam em um saber que se renova todos os dias na memória viva dos orixás.

Tanto é assim que o renovar das energias encontra em cada terreiro um guardião que ao narrar histórias sagradas educam seus fiéis numa configuração hierárquica que exige devoção e obediência. Pertencer ao Candomblé é pertencer a uma família que estabelece um cuidado com o outro em sua dimensão espiritual, daí que as casas de santo exigem obrigações e rituais. De acordo com Mãe Stella de Oxóssi, grande ialorixá que comandou por mais de quatro décadas o tradicional terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, BA,

todos os nossos rituais visam cultivar nossas divindades, tendo como consequência aquisição de Àṣe [axé]. (...) Para os Iniciados do Candomblé, Àṣe significa, principalmente força, poder, energia. E é este o objetivo maior do Iniciado, adquirir cada vez mais Àṣe, para melhor praticar a Lei Universal do Serviço, para melhor servir ao mundo. (SANTOS, 2010, p. 89)

No âmbito dos rituais e obrigações, porque estes não acontecem sem o uso de comidas votivas, daquilo que se alimenta no terreiro e/ou fora dele se estabelece um gosto de África amalgamado em uma essência que movimenta o tempo de existir. É com essa arte de aproximação com o orixá que as narrativas míticas compõem um cenário de aprendizados dos quais os sujeitos se apropriam. Coelho-Costa (2016, p. 79), ao discutir a comida ritual em seu conjunto de mitos, afirma que “a comida ritual é baseada em narrativas que detalham os ingredientes e técnicas de preparo”. Cada terreiro de Candomblé tem sua singularidade no preparo do que se vai comer e sua variação estabelece uma repetição nos modos de fazer:

(...) alimentar, para o povo do terreiro, além de um direito fundamental, também constitui ato sagrado e prática ritualística que integra o culto às forças da natureza. O consumo ritualizado dos alimentos, seguindo preceitos específicos, é uma forma de renovação energética, física, metafísica... (SOUSA, 2021, p. 27).

No Ilê Wopô Olojukan, primeiro terreiro de Candomblé de Belo Horizonte MG, tombado pelo Patrimônio Histórico da cidade desde 1995, de tradição Iorubá (Queto), sua fundação é de início dos anos de 1960, vinculado ao terreiro Ilê Axé Iá Nassô Ocá, mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, Bahia. O patrono do Ilê Wopô Olojukan é Oxóssi e seu fundador foi Carlos Ribeiro da Silva (Carlos de

Oxóssi), baiano, mais conhecido como Carlos Olojukan ou Carlos Queto (Sr. Carlos). O Ilê Wopô Olojukan é um espaço sagrado, respeitado e cuidado pelos seus adeptos. O Pai de Santo Sidney de Oxóssi é o guardião ou zelador dos orixás do Ilê Wopô Olojukan desde 1997. Pode-se descrever esse espaço sagrado da seguinte maneira:

O terreno subdivide-se em duas partes, com usos diferenciados. A primeira, em menor tamanho e com declive acentuado, ocupa 986m² de área. [...] A segunda parte do sítio, mais resguardada, é acessada através da porteira de cerca divisória e possui área de 2.004 m². Logo após a porteira – limiar do sagrado – há um pátio pavimentado, utilizado como estacionamento, ladeado por construções que constituem o espaço “urbano” do terreiro. Do outro lado do pátio, encontram-se cinco construções voltadas para um estreito passeio ajardinado, arrematado por meio fio. É um conjunto de pequenas casas térreas de alvenaria, pintadas de branco, com um só compartimento interno, de partido retangular. Não apresentam ornamentação arquitetônica, variando apenas o número de vãos que ocorrem nas fachadas frontais. As portas são centralizadas e estão ladeadas por janelas, em três das casas. A primeira construção, à esquerda da porteira, é a Casa de Exu e, do outro lado, as árvores de Obaluaiê, mulungu e dendê. A cobertura da casa é em duas águas, laje inclinada. Na fachada frontal, aparece porta central ladeada por janelas, com vedação em madeira pintada de azul. No alto, alinham-se cobogós que acompanham as inclinações da laje. Depois de um espaçamento ajardinado, tem-se a Casa de Boiadeiro, toda revestida de pedra (seixos de ardósia) por dentro e por fora, caracterizando a loca de pedra onde mora o Caboclo. Em frente da porta, fica a Capela de São Jorge, que tem cobertura em duas águas de laje inclinada. No alto do frontispício, acima da cumeeira, está instalado o ofá – símbolo de Oxóssi. A casa seguinte é a casa de Ogum, que apresenta o mesmo padrão construtivo da Casa de Exu. A moradia da Iá [Iá = Mãe] Kekerê [Pequena] e, ao lado, aposento para hospedar a Ialorixá. Contíguo a estes cômodos, o roncó masculino: a camarinha, espécie de clausura onde o iniciado permanece incomunicável. Trata-se de um espaço despojado contendo apenas local para dormir e higiene. Ao lado, o quarto dos santos (oborós), com o axé plantado no centro e nos cantos. (...) No alto, encimando a cumeeira, coroando o ponto central o telhado uma talha de axé que marca a ligação do Orun (Céu) com o Aiyê (Terra), um grande pote de cerâmica, cujo conteúdo é trocado anualmente. No interior do Barracão, há o grande salão onde se realizam as festas públicas (xirê). (...) Pendurado no teto, de forma alinhada ao axé plantado, está a coroa em palha da costa presa num aro. Nas terças de sustentação da cobertura, há palhas e milhos secos. Em volta do salão distribuem-se as cadeiras-trono, destinadas àqueles que ocupam cargos na hierarquia do candomblé. Ao fundo e do lado esquerdo da entrada, próximo à orquestra de alabês, responsáveis pelos toques do rum, rumpi, lê e gam – instrumentos sagrados, há três cadeiras e um pilão de madeira que representa Xangô, e arco e flecha unidos, feitos de metal, símbolos dos orixás caçadores. Na parede de um dos lados do Barracão, estão pendurados o retrato de Oxum e uma pintura de Iemanjá, além do orí malu (cabeça de boi), símbolo de

Oxóssi. Do outro lado, quadros de Jesus Cristo ladeando pequena prateleira com imagem de São Lázaro, com flores e uma pintura de casario. Implantada de forma alinhada e bem próximo ao Barracão, uma outra construção, também de partido retangular, em dois pavimentos, aproveita o desnível do terreno, com cobertura em telhado de fibrocimento. No pavimento superior, com acesso no mesmo nível do piso do Barracão, mas com pé direito um pouco mais elevado do que o deste, existe uma sala de apoio ao salão, aposentos para pessoas da comunidade, além do roncó feminino, com o quarto dos santos (iabás), os quartos para vestir o santo e a camarinha. O acesso é restrito aos iniciados e dá-se pelo salão do Barracão. A partir do Barracão, através de uma escada, tem-se acesso ao pavimento inferior, cujo corredor leva ao “mato”. No pavimento inferior, encontra-se a cozinha ritual, onde são preparadas as comidas dos orixás, com área para despensa e uma grande mesa ao centro, para cerca de 20 pessoas. Neste nível, abaixo do roncó feminino, foram construídos banheiros feminino e masculino. A fachada posterior desta construção, voltada para os fundos do terreno, apresenta varandas nos dois pavimentos. Próximo às varandas, uma aroeira branca. Os vãos apresentam variedades de tamanhos e formas, vedados, na sua maioria, por esquadrias de ferro e vidro, nos tipos de correr e basculante. O espaço denominado “mato” ocupa toda a área posterior do terreno, onde se encontram as árvores sagradas. (...). O espaço seguinte é de Ossaim, dono da folha. O assentamento tem área murada de alvenaria baixa, com acesso por meio de portão de madeira. [Há, nesse espaço,] o obizeiro – árvore cujo fruto tem importância ritual oracular por suas vagens e sementes. A Casa de Omolu fica a uma pequena distância, construída de um só compartimento, com porta única (...) e cobertura em duas águas em telha cerâmica. No espaço todo murado, criam-se galinhas e planta-se milho, conforme as necessidades do terreiro. Ao fundo do terreno, a Casa dos Eguns, que segue o mesmo padrão construtivo das outras, embora de tamanho menor. (BELO HORIZONTE, 1995, p. 35-38)

Como o espaço é sagrado e tudo que ali está também o é, a comida não pode ser diferente. As narrativas míticas acompanham os sabores das comidas, no que o narrador afirma ao falar da comida preparada para os orixás e para as festas:

As comidas dos orixás são preparadas com bastantes iguarias, como o camarão, o azeite de dendê, cebola, entre outros. Esses mesmos elementos são usados no preparo de uma comida que será servida em um jantar, mas não tem o cunho sagrado como se tem na preparação da comida dos orixás (Narrativa coletada para este artigo.)

Esses alimentos compõem a culinária brasileira de tal maneira que a energia que movimenta o mundo está envolvida do que é sagrado. Para uma pessoa fora do Candomblé, comer esse alimento ou aquele não faz muita diferença; no entanto, para os fiéis, é estar em harmonia com os orixás: é a força que emerge do seu culto.

No terreiro, o modo de fazer a comida segue seu ritual. É preciso entender as funções dos sujeitos nessa casa sagrada no que se refere ao preparo da comida. Tal evento estabelece nesse espaço sagrado a relação do orixá com seus adeptos. As atividades do terreiro são realizadas a partir dessa relação com o orixá. Para além de uma hierarquia de cargo, as funções marcadas pelo gênero do orixá indicam um dos caminhos a ser seguido.

O espaço da cozinha, sagrado no preparo de alimentos para o fazer da comida, demanda reverência e exige dos sujeitos cuidado e devoção diferentes do mundo profano. Tanto é assim que a significação do gesto no ato de fazer a comida estabelece interdições que somente o fiel na relação simbiótica com a divindade sabe interpretar. É de um jeito singular que a comida de um orixá, por exemplo, não se pode mexer com qualquer utensílio doméstico, e o modo de fazer tem sua peculiaridade. A colher de pau tem sua função, o gesto de lidar com o fogo, a água e o sal também. É necessário ter um cuidado específico na confecção do alimento. Dependendo do orixá da pessoa, a comida dá errado. Não é pelo fato de não ter aprendido o modo certo de cozer, mas porque a energia do orixá ali se faz presente. Se há pessoas de Xangô atravessando a cozinha, o milho de pipoca, alimento sagrado de Obaluaiê, não estoura, queima. Preparar a comida sagrada é um conhecimento que exige um saber ancestral.

A cozinha, lugar sagrado de modos de fazer diferenciados por mãos femininas, ganha no terreiro o significado mítico do orixá feminino. Nascer em um sexo masculino não é garantia de que seu orixá seja também masculino. No Ilê Wopô Olojukan, Dona Izabel, falecida em 30/03/2011, era conhecida como papai Izabel de Oxála, porque tinha como dono de sua cabeça seu orixá homem (aborô), Oxálá. Ela era uma Mãe Pequena da casa, uma Iá Kekerê.

A importância da sexualidade mítica aparece ressaltada também nos trajes e adereços que homens, mulheres, monokós e adés portam. Por exemplo, os ojás (turbantes ou panos de ori) são indicadores do “sexo” do orixá principal de quem os usa, assim como podem indicar também o tempo de iniciação do adepto: com asas ou abas mostram que o iniciado é consagrado a uma das iabás. Caso contrário, estando a cabeça apenas envolta, é a um dos aborôs (TEIXEIRA, 2004, p. 219).

Tal configuração marca a relação do feminino com a comida: a iabassê tem sua função, pois é a responsável pela preparação da comida dos orixás. Ela cuida da cozinha, conhece todo o ritual necessário do alimento sagrado. Para ocupar esse cargo

de extrema relevância, é de preferência que a filha seja iniciada para o orixá Oxum. Mesmo que pesquisas como a de Roger Bastide (2001) apontem para a não generalização da questão do feminino para o espaço da cozinha, Almeida, ao descrever essa dinâmica do feminino do terreiro em questão, nos informa:

Caso não encontre uma mulher filha de iabá, aí pode abrir precedente e ela, desde que saiba fazer a(s) comida(s) do(s) orixá(s), poderá cozinhar. Se não encontrar nenhuma mulher biologicamente constituída, vai um homem, biologicamente constituído, mas que tenha como seu orixá principal uma iabá, e que saiba cozer para os orixás. Depois de buscar todas as alternativas acima mencionadas, se não encontrar ninguém em condições, poderá um homem filho de orixá masculino (desde que saiba e tenha condições) de cozer os alimentos que se tornarão alimentos (axé) dos orixás. (ALMEIDA, 2012, p. 65)

É nessa preocupação com a comida e com o espaço que se confecciona o alimento que será servido aos Orixás e aos convidados em dia de festa, pois: “a cozinha (...) é o local da preparação das comidas dos orixás, a comida do ‘povo do santo’ e dos visitantes. Lugar em que são preparados ‘vários axés’”. (ALMEIDA, 2012, p. 65)

Para estar na cozinha, é fundamental saber que ali não é um local como os outros do terreiro: trata-se de um local sagrado. Na relação com os alimentos, o saber fazer e o modo de confeccioná-los demanda das iabás um ritual e uma reverência. É preciso saber qual alimento agrada ao orixá e qual comida é de sua preferência. O aprendizado de saber fazer uma comida vai além, pois demanda um conhecimento que é passado e aprendido numa configuração simbólica que tem sentido e significados. Dessa forma, a “simbologia das comidas e dos rituais é reforçada dentro dos terreiros de Candomblé, onde receitas são aprendidas e transmitidas com ensinamentos religiosos e, por isso, a compreensão da mitologia dos orixás é fundamental” (COELHO-COSTA, 2021, p. 80). Mas, para lidar com os sabores em suas misturas, as guardiãs da cozinha precisam conhecer os elementos do cosmo dos orixás que ativam gostos: o refrescante (ar), o intermediário (água) e o quente (fogo e terra). É evidente que os líquidos são fundamentais para fruir a energia:

Os líquidos: refrescante, água; intermediário, mel; quente, cachaça. Temperos: refrescante, inexistente; intermediário, pode usar, às vezes, um pouco de sal; quente: sal e pimenta. Óleos (gordura): refrescante, adi (é frio, branco e gorduroso, é feito da amêndoa do dendê) e o Ori (banha vegetal fria, branca e gordurosa. É usada nas cerimônias de

iniciação); intermediário, azeite doce, às vezes, dendê; quente, dendê. (ALMEIDA, 2012, p. 104-105)

Uma vez que a comida fortalece e expressa o desejo dos orixás, ela também representa a obediência dos mortais ao confeccioná-la com ingredientes que agradam a uns e desagradam a outros. Como saber o que agrada e o que não agrada? É preciso conhecer as interdições nas histórias míticas e o modo de lidar com líquidos que curam ou viciam. Foi assim na construção do mundo a partir de fronteiras com o infinito. As fronteiras definem o agir do homem. A natureza se ocupa de fronteiras. No dizer de Mia Couto:

A realidade, (...) como toda e qualquer entidade viva, nasce para vestir-se de fronteiras. Essa invenção é uma espécie de vício de arquitetura: não há infinito sem linha do horizonte. Desde a menor célula aos organismos maiores, o desenho de toda a criatura pede uma capa, um invólucro separador. A verdade é esta: a vida tem fome de fronteiras. Porque essas fronteiras da natureza não servem apenas para fechar. Todas as membranas orgânicas são entidades vivas permeáveis. São fronteiras feitas para, ao mesmo tempo, delimitar e negociar. O dentro e o fora trocam-se por turnos. (COUTO, 2013, p. 196)

Não poderia ser diferente com a abordagem mítica. Os mitos de origem demarcam a fundação da cultura e configuram sua identidade. No mundo dos orixás, em seu mito de origem na criação do mundo, as fronteiras se fazem presentes e necessárias:

Em um dia, Olodumarê – Deus da criação, senhor do universo – resolveu que deveria criar o mundo material. Para isso, chamou seu filho primogênito, Obatalá, para que fosse consultar Orunmilá – Ifá, o oráculo, orixá dono dos segredos e do destino – para saber o que ele deveria fazer de modo a ter êxito na criação desse novo espaço material. Obatalá foi consultar Ifá, quem deu àquele algumas obrigações que deveria cumprir antes de partir na jornada de criação do novo mundo. Nos desígnios estabelecidos por Ifá, havia o agrado a Exu, orixá responsável pelo caminho, pela comunicação e o propiciador de tudo. Obatalá, reconhecendo-se o primogênito, não quis fazer as oferendas a Exu. Ao incumbi-lo da missão de criação desse mundo, Olodumarê alertou Obatalá para que não bebesse, em hipótese alguma, vinho de palma, líquido de alto teor alcoólico retirado de uma árvore chamada ejiogbê. Obatalá, após acatar as orientações de seu Pai, reuniu os demais orixás que, sob seu comando, transpassaram as fronteiras do Orum, o Céu. Como Obatalá não cumpriu os preceitos estabelecidos por Orunmilá – o oráculo –, Exu, usando de determinadas artimanhas, começou a criar situações de modo a impedir que Obatalá tivesse êxito na criação do mundo material, o Aiyê (Terra). Na longa e exaustiva jornada, a água foi

escasseando até acabar por completo. Com sede e cansados, os orixás retornaram, um a um, ao Orum, deixando Obatalá sozinho. Sob uma temperatura escaldante, à qual não estava acostumado, Obatalá começou a ficar sedento. A sede foi aumentando, aumentando, aumentando... Nesse momento, Exu criou uma miragem, onde havia um pé de ejiogbê, que fez com que Obatalá, feliz e aliviado, se dirigisse àquele local. Chegando ao ejiogbê, Obatalá furou seu tronco com o seu cajado e começou a beber o vinho de palma. Devido à sede, Obatalá bebeu muito e acabou se embriagando até adormecer. Exu foi até Obatalá adormecido, pegou o saco da existência, dado a Obatalá por Olodumarê, no qual havia todos os elementos para a criação do Aiyê. Exu regressou ao Orum e entregou a seu Pai o saco da existência dizendo que Obatalá havia bebido vinho de palma. Mas Olodumarê sabia de tudo que estava acontecendo e tinha ciência de que Obatalá se colocou nessa situação por ter-se negado a dar as oferendas a Exu. Diante dessa situação, Olodumarê deu a Odudua a incumbência de criar a Terra. Os orixás funfun (branco), como Obatalá, Oxalá, Oxalufan, por exemplo, não usam o azeite de dendê para preparar suas comidas. O que isso significa? Há uma diferenciação, ou interditos, a determinados orixás aos quais certas comidas e iguarias são proibidas, como o dendê e o vinho de palma a todos os orixás funfun. (Narrativa coletada para este artigo.)

Obatalá está na fronteira do além, onde Exu é guardião. Há um esquecimento inscrito na ausência das oferendas de Obatalá que era de sua obrigação. Por causa disso, o mundo é criado sem sua participação. Ele reclama a Olodumarê, que institui um castigo de proibição de beber o vinho de palma.

Entender a fronteira dessa relação com os orixás implica saber o que pertence ao que é de santo. No caso de comidas e bebidas, é importante saber sobre os mitos para estabelecer suas oferendas, tendo em vista que há os líquidos (azeite de dendê, álcool, sumo das folhas) que curam. A mistura de líquidos e dos alimentos marcam o que agrada e desagrada aos orixás. Um tempero no que se come marca uma singularidade local que a cultura brasileira reproduz nas comidas de terreiro, configurando especiarias que dão sabor em sua medida.

As especiarias transformam o alimento em refeição, em banquete, festa, prazer, luxo, oferenda, sacrifício, remédio, revolucionaram costumes, impulsionaram o longo e obsessivo processo de amalgamento das culturas e traduziram, no final das contas, a eterna busca do homem pela felicidade... O misterioso mundo africano regido pelo Senhor das ervas Ossaim. Kosi ewe Kossi Orisa é um ditado iorubá que significa – Não existindo folhas, não existirá o Orixá. (NEPOMUCENO, 2004, p. 20-21)

O que os orixás nos legaram quando foram humanos está inscrito na culinária (Cf. OGBEBARA, 2020). As especiarias estão presentes nesse saber/sabor dos orixás.

Como toda comida precisa de temperos, as especiarias têm seu lugar. No Candomblé, elas são sagradas. Um exemplo disso está na narrativa mítica que fundamenta uma das cerimônias mais importantes dos Candomblés Quetu: o Olubajé.

Houve um tempo em que Omolu (Obaluaíê) se chateou com Orum-Aiyê – os filhos da Terra – e se afastou. Com seu afastamento, várias doenças e moléstias caíram sobre a Terra. Oyá (Iansã), preocupada com a situação, porque muitas pessoas estavam morrendo, foi até Orunmilá para consultar Ifá. O oráculo disse a ela que a razão de toda a desgraça se devia ao fato de Omolu ter se ausentado da Terra. Ifá, então, incumbiu Oyá de trazer Omolu de volta à Terra. Ela perguntou ao oráculo como realizaria tal proeza, ao que Ifá respondeu: “Você, Oyá, fará uma grande festa para Omolu, pedindo a cada orixá que contribua com sua própria comida. Em seguida, vá até Omolu e lhe diga que seu povo estava clamando por ele.” Há uma tradição em várias cidades baianas, onde o candomblé é muito presente, em que as filhas de Oyá saem às ruas, no mês de agosto, quando acontece o Olubajé nos terreiros, com grandes balaies cheios de pipoca sobre as cabeças. Em suas peregrinações, essas filhas de santo pedem esmola; quem dá a esmola recebe um bocado da pipoca, principal alimento de Omolu, conhecido nos candomblés como abadô. Com o dinheiro arrecadado, os terreiros de candomblé realizam a grande festa do Rei da Terra (Obá = Rei, lu = da, Aiyê = Terra), o Olubajé. No mundo dos orixás, cada divindade, com exceção de Ogum e Xangô, cedeu a sua comida para essa festa: Exu cedeu o padê, feito com cebola, camarão e farinha de mandioca; Oxóssi cedeu o axoxô, comida preparada com milho enfeitado com côco; Ossaim cedeu sua comida feita com milho de galinha misturado com canjica branca; Oxumarê deu sua comida preparada com inhame do norte pilado e refogado com cebola, camarão e dendê; Oxum cedeu o omolocum, que é feito com feijão fradinho temperado com azeite de dendê, cebola e camarão; Oyá deu os acarás, mais conhecidos por acarajés, que são bolinhos de feijão; Iemanjá cedeu o eboiá, que é um comida que se chama ebô e é feita com canjica branca e refogado na cebola com camarão; Nanã deu sua comida principal chamada latipá, que é uma comida feita com a folha da mostarda; Oxalá cedeu o acaçá, que é um acará feito do pó da canjica branca cozido e enrolado na folha de bananeira; Oxalá também cedeu o ebô. Vários outros orixás deram suas comidas principais, como o abará, por exemplo. Fragmentos de cada comida são servidos na folha de mamona a todos os presentes à festa do Olubajé. Oyá foi até Omolu, seguindo a orientação de Ifá, pedindo a ele que regressasse à Terra. Ele, porém, disse a Oyá que não retornaria porque o Orum-Aiyê – povo da Terra – não gostava dele. Oyá afirmou que o povo gostava dele e que tanto isso era verdade que o povo fez uma grande festa para o senhor. Omolu resolveu voltar à Terra, mas ficou escondido para se certificar se era verdade o que Oyá dizia. Na cantiga do Olubajé – “Aiyê ajeun bó, olubajé ajeun bó” –, que significa “Vamos todos comer a comida do Rei”. Ao presenciar tudo isso, Omolu ficou feliz e satisfeito com a homenagem a ele prestada, que mostrava o amor do Orum-Aiyê por ele. Com isso, Omolu ou Obaluaíê, o Rei, voltou para a Terra. Esse mito termina quando Omolu

aparece para todos que estavam na festa. (Narrativa coletada para este artigo.)

O tempo sagrado em sua repetição: a comida e os dias

Ao se alimentar, pergunte a seu orixá.

Como em qualquer religião, lidar com o tempo vivido, com o tempo do calendário, com o tempo do ritual, é sempre um desafio. Para as religiões de matriz africana no Brasil, o calendário religioso se ajusta ao católico. Para isso, uma ressignificação dos dias torna-se necessária, porque a semana tradicional iorubá tinha apenas quatro dias:

Para cada dia da semana – Ójó ossé⁴ – é designado um Orixá regente, identificado com a tarefa a ser exercida pela humanidade: 1º Dia – Ójó Awô, consagrado ao exercício da sabedoria pelo poder de Orunmilá, na revelação dos fatos pertinentes ao destino das pessoas, suas aflições, desejos e condução de vida com retidão. (...) 2º Dia – Ójó Ogum, dedicado à tarefa da luta pela sobrevivência e conquista de posições consagradas pela sociedade. (...) 3º Dia – Ójó Jakutá, [que] exalta a justiça a que todos estão sujeitos quando infringem as leis do Ser Supremo. (...) 4º Dia – Ójó Obatalá, [que] reverencia Oxalá, a quem foi incumbida a criação da Terra. Neste dia é reverenciado o princípio criador e formalizador das ideias. Determina um comportamento digno, boa conduta e caráter íntegro às pessoas. (BENISTE, 2018, p. 57-58)

Tal reconfiguração pode ser entendida nesse duplo pertencimento religioso no país de tradição cristã de dominação católica. Como exemplo, temos o período registrado da quaresma que indica em muitos terreiros a suspensão de trabalhos e o interdito a certos alimentos. Para Consorte (2004, p. 199), “no início da quaresma, depois do Lorogun, todos partem para a guerra, da qual retornam quando esta termina e tudo pode então recomeçar.” A esse respeito, nosso narrador, o Pai de Santo Sidney de Oxóssi, traz a seguinte explicação:

No período da semana santa, os terreiros de Candomblé fazem o Lorogun, que é um ritual em que dois grupos da casa de Candomblé

⁴ Embora José Beniste tenha preferido a grafia iorubana original em sua vasta obra sobre o candomblé Quetu, de modo a mantermos a padronização gráfica usada neste artigo, adotamos, ao contrário, as expressões iorubanas reescritas em português brasileiro conforme a sonoridade de sua pronúncia na língua iorubá.

são separados para imitarem uma guerra entre tribos. Isso foi feito porque as festas dos Candomblés estavam muito atreladas às festas católicas. No caso do terreiro da Casa Branca, em Salvador, BA, por exemplo, é mandado, no dia da festa, pela manhã, celebrar uma missa na Igreja de Nossa Senhora dos Pretos. Como nesse período da semana santa, da quaresma, a igreja não tem comemoração de alegria porque está vivendo o período de sofrimento do Cristo, os quarenta dias no deserto, não se justificava haver festas nos Candomblés, porque não seria possível, no período da quaresma, celebrar missas aos santos católicos sincretizados com os orixás, conforme os negros, muito perspicazmente, haviam feito, de modo a garantir a continuidade dos Candomblés⁵. Os Candomblés, à época, seguiam os mesmos preceitos da Igreja Católica: não comer carne e somente peixe durante a semana santa. (Narrativa coletada para este artigo.)

Em seu livro, *Candomblé Kétu: narrativas míticas e culinária afro-brasileira*, Silva (no prelo) segue o calendário em dias da semana para demarcar um processo de hibridação e adaptação. Isso porque os dias da semana correspondem a um orixá e à comida dedicada a ele.

A narrativa mítica associada ao alimento convoca a pensar o tempo da ancestralidade de forma circular, em que o tempo sagrado sai de sua origem e a ela retorna. Refletir sobre a narrativa mítica é se entregar a esse movimento. É assim com o prazer da comida em vários momentos da vida; já no ritual do santo, as comidas votivas podem estabelecer o gosto ou o desgosto dos orixás, a depender de como foram preparadas e oferecidas. Pelas narrativas míticas, encontra-se nos orixás o movimento do mundo pelas energias por ele emanadas. Na comida profana, essas energias não se encontram instauradas em receitas diárias, típicas de um gosto acoplado ao tempero de cada região, porque não passaram pelos fundamentos da cozinha sagrada dos candomblés e seus rituais de oferecimento, embora estejam, de certo modo, simbolizadas na culinária afro-brasileira, e mineira especialmente, que tanto agrada ao paladar das pessoas. Em território mineiro, a comida e a bebida marcam simbolicamente as energias advindas dos deuses iorubanos, uma vez que vários de seus pratos, como a feijoada, o arroz doce e o feijão tropeiro, por exemplo, trazem elementos que também agradam ao sagrado.

Se os dias da semana representam um tempo de repetição, a circularidade mítica aponta para o saborear a cada dia um prato do gosto dos orixás e do que se pode evitar.

⁵ Uma prática parecida se deu, por exemplo, no tradicional terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, BA, em cujo espaço há um cruzeiro construído por Mãe Aninha, fundadora da casa, onde, durante anos, foi rezada uma missa denominada “missa dos abiãs”. A justificativa para isso era, de acordo com Mãe Aninha, política, a fim de preservar o terreiro e garantir sua segurança de culto (Cf. SANTOS, 2010).

A comida de santo configura o agradar seu orixá numa relação simbiótica com a natureza.

Um Exu que aprecia pratos com farofa, azeite de dendê, cachaça e carne de galo preto, e ainda de bode temperada com molho apimentado. Oxum (...) que aprecia mel e pratos de *mulukum* (OMOLOKUM) que se misturam cebolas, feijão fradinho, sal e camarões e oferecia a Xangô (...) sopa de cogumelo, um *amalá* preparado com farinha de inhame e um *gbeguiri*, feito com feijão e cebola. Obá (...) aprecia quiabos pilados com milho, regados ao molho de pimenta. Iansã prefere dançar a cozinhar, mas adora acarajés com pimenta. Obaluaê (...) é acalmado com pratos de inhame pilado, feijão, farinha de milho, azeite de dendê, picadinho de carne de bode e muita pipoca (...). (NEPOMUCENO, 2004, p.50-51)

É assim a segunda-feira, por exemplo, em que os orixás Exu e Omolu configuram esse dia. Exu e Omolu, ao abrir os caminhos para outros dias, trazem, em sua repetição, sua narrativa sagrada (Cf. SILVA, no prelo). Exu se satisfaz no padê e Omolu na pipoca, comidas que simbolizam a relação entre a humanidade e a energia desses orixás. Cada dia traz sua força alicerçada na energia de um orixá, e essa relação dos orixás com suas comidas e os dias da semana do calendário adaptado está expressa nesta narrativa de Pai Sidney de Oxóssi:

A terça-feira é dedicada ao orixá Ogum, dono da guerra. A comida dele é feita com cebola e azeite de dendê. É um orixá que representa o dia da luta. A luta faz parte da nossa vida e Ogum nos dá forças para sermos vitoriosos. A quarta-feira é dia de Xangô e Oyá. Xangô é o patrono da justiça e esposo de Oyá. Oyá é aquela que encaminha para o Orum o espírito depois de sua morte. Xangô come *amalá*, que é uma comida feita com quiabo e temperado com cebola, camarão e azeite de dendê. Oyá come o acará, popularmente conhecido como acarajé, que é um bolo de feijão temperado com cebola e sal e frito no azeite de dendê. A quinta-feira é dia de Oxóssi e Logun Edé. Oxóssi é o dono da fartura, aquele que traz a fartura para dentro de casa, é o senhor dos grãos sagrados. Logun Edé é filho de Oxóssi. A comida de Oxóssi é feita de milho de galinha cozido com água e sal e enfeitado com côco. Essa comida também pode ser temperada na cebola com azeite de dendê. Oxóssi não come camarão. A comida de Logun Edé é a mesma de Oxóssi e da mãe dele, Oxum, que é o omolocum, que é colocado em um alguidar: a metade de axoxô – comida de Oxóssi – e a metade de omolocum – comida de Oxum, e enfeitado com seis ovos. A sexta-feira é dedicada aos orixás funfun: Oxalá. É o dia que antigamente não se fazia nada, por ser um dia sagrado. Tudo era feito e preparado na véspera para não se trabalhar na sexta-feira. Oxalá come ebô. O sábado é consagrado às iabás: Oxum, Iemanjá e Nanã. Oxum come omolocum, que é uma comida feita com feijão fradinho cozido, refogado no azeite de dendê, na cebola e no camarão. Iemanjá come o

eboiá, que é a canjica cozida, conhecida nos candomblés como ebô, temperada na cebola e camarão. Nanã, orixá ancião, conhecida como nossa avó, a dona da sabedoria, come mostarda refogada no azeite de dendê, camarão e cebola. O domingo é o dia dedicado aos orixás gêmeos, os Ibeji. É o dia da criança, o dia da alegria. Os Ibeji comem o caruru, composto por pipoca, axoxô, acarajé, amalá, ebô e acaçá. (Narrativa coletada para este artigo.)

Trazer a comida, a bebida, o modo de fazer configurado nas narrativas sagradas, é uma forma de manter viva a tradição, uma vez que, na diáspora negra, o Candomblé se amalgamou aos hábitos e costumes culinários do Brasil, inserindo nesses hábitos temperos e combinações que constituem, hoje, a riqueza de alimentos e pratos que representa a comida afro-brasileira. O prazer da comida é sagrado, porque o orixá é sagrado; se os orixás se satisfazem com suas oferendas e garantem à humanidade a sua proteção, comer, na afro-brasilidade que nos fundamenta, é um ato de prazer e de fé.

Considerações finais

Do manejo dos alimentos ao modo de fazer a comida, os orixás estão presentes dentro e fora do terreiro. O calendário religioso e hegemônico é adaptado aos dias da semana, que inscreve alimentos permitidos e proibidos a cada orixá.

A comida e a bebida, expressões máximas da relação com o sagrado, demarcam ritos que trazem de volta os mitos. A comida do país tem em cada região do Estado algum alimento ou alguma comida que traz de volta uma tradição oral que se ressignifica de acordo com o território.

De certa forma, a comida mineira é também comida dos orixás, alimento dos deuses que mantém nos mortais a energia de ser e se fazer pertencer ao mundo. Lembrar da comida no modo de fazer, no jeito que se lida com as ervas, com os temperos e com as folhas vai ao encontro de uma vida que é sagrada.

O Candomblé Queto da diáspora aqui representado tem uma significação local e um sentido singular nesse terreiro, numa expressão que tem nos corpos de seus adeptos a extensão de si mesmos. A comida é configurada a partir das narrativas míticas que continuam sendo verdadeiras para quem as profere e vive seus mitos.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Amarildo Fernando de. *A Senioridade Iniciática do Ilê Wopô Olojukan: origem e extensão do candomblé em Belo Horizonte MG e as narrativas sagradas das iabás*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC Minas, 2012.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. Rev. Téc. Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELO HORIZONTE. PREFEITURA MUNICIPAL DE CULTURA. (1995), *Processo de tombamento do Ilê Wopô Olojukan (Deus mais que tudo) – nº 010915349580*, Belo Horizonte.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. 8ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

BENISTE, José. *As Águas de Oxalá*. 11ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

BENISTE, José. *Orun Aiye: o encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o Céu e a Terra*. 13ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

COELHO-COSTA, Ewerton Reubens. “Nos banquetes de candomblé os deuses comem: representatividade mitológica nas comidas de santo”. *Revista Ágora*, v. 18, n. 01, 2016, p.78-86.

FERREIRA, Amauri Carlos. “Posfácio”. In: SILVA, Sidney Ferreira da. *Candomblé Kétu: narrativas míticas e culinária afro-brasileira*. Curitiba: Brazil Publishing, no prelo.

FIGUEIREDO, Janaina de; ARAÚJO, Patrício Carneiro. “Nkisi na Diáspora.” In: FIGUEIREDO, Janaina (org.): *Nkisi na Diáspora: raízes religiosas Bantu no Brasil*. São Paulo: Acubalin, 2013.

GOMES. Laurentino. *Escravidão V.II: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*. Rio de Janeiro: Globo livros, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola Holanda. *História Oral como Fazes, como Pensar*. 2ed. São Paulo: Contexto, 2020.

COUTO, Mia. “Repensar o pensamento, redesenhando fronteiras.” In: LLOSA, Mario Vargas; COUTO, Mia; HOUELLEBECQ, Michel; PAMUK, Orhan; SERRA, Richard; WOLFE, Tom; TODOROV, Tzvetan; WENDERS, Wim. *Pensar a Cultura*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013.

NEPOMUCENO, Rosa. *Viagem ao Fabuloso Mundo das Especiarias: histórias e lendas, origens e caminhos, personagens, remédios, favores e sabores*. Rio de Janeiro, José Olímpio, 2004.

OGBEBARA, Awofá. *Igbadu: a cabaça da existência. Mitos nagôs revelados*. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

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

SALES, Nívio Ramos. *Oferendas para o meu Orixá*. 9ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. 14ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu Tempo É Agora*. 2ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SILVA, Sidney Ferreira da. *Candomblé Kétu: narrativas míticas e culinária afro-brasileira*. Curitiba: Brazil Publishing, no prelo.

SOUSA, Genesco Alves. *Com o Pé na África. Corpo, arte e lazer em um terreiro de candomblé*. Tese de doutorado em Estudos do Lazer, UFMG, 2021.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos E. Marcondes de. (org.): *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

Recebido em: 16/01/2022

Aprovado em: 23/04/2022

MOÇA BONITA, MOLHADA DE RIO

Maria Helena Raimundo¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43890

Em noites de lua cheia
Dormia com embalo gostoso
Do canto da cabocla que
Protegia nossas matas, a deusa dos rios
Que não deixava filho ‘tombá’
De vez em quando,
Trancados no quarto dos fundos
Onde as crianças, recolhidas do quintal,
Tinham que dormir à força,
Dava pra ver, pela fresta da janela quebrada
um quintal incendiado de luz de velas
Com corpos dançando em torno da fogueira
Que queimava sem queimar
Metia o dedo na boca
Mergulhava nas profundezas de mim
E dormia, inundada de doce mar.
Acordava outro dia
numa adolescência cristã

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia, professora das redes públicas municipal e estadual de ensino. E-mail: m_h_rcastro@yahoo.com.br.

Não entendia muita coisa daquelas inundações

E neguei

Como todo adolescente nega

Neguei quem eu era

Neguei quem eu fui

Nem adiantava

Bastava ficar sozinha

E lá estava eu navegando

Num mar de vento doce

Tudo via do alto

Tudo sabia de antes

Mas não fazia esforço de entender

Custoso demais

Mas ainda ouvia o canto suave e doce

Da cabocla de língua cortada.

Sua voz parecia o barulho do rio onde se banhava

Antes de bater asas como um passarinho

Um dia voou e não voltou mais.

Voltaram outras vozes

Mais audazes, mais violentas, bravas mesmo!

Diziam...vá por ali, não... ali não.

Me confundiam

Me irritavam

Ousaram tomar-me por inteiro!

E eu, que não sou mulher disso
Busquei outra solução
Ou melhor, a solução possível.
Fui ver quem era.
Era uma moça
Risonha e debochada que nem eu,
Porque para tolerar esse mundo
Há que se ter muito deboche
E dele, conhecia quase tudo
Viu do bom e do pior
Guarda no peito uma tristeza profunda
E me guarda dos escárnios desse mundo
Cada um dá a ela um nome
E a chamo só de moça bonita
Ela também já me chamou assim um dia
Como tudo tem várias faces
Ela também compõe uma face mim
Meu equilíbrio nesta vida
Houve um tempo
Que quis apartá-la
Bobagem
Mergulhei em outras águas
Achei que eram outras
Possivelmente eram

Um filósofo disse

“o rio não é o mesmo...

Você, não é a mesma”

Ele não sabia,

Que existem outras filosofias

Nem que natureza água

É ser água

Às vezes calma, às vezes nem tanto

Mas sempre persistente.

Para alguns

A voz da moça bonita

Está calada

Para mim

Não

Inda agora,

Enquanto escrevo

Se ri de mim

Como se ri do mundo

Que nada entende de si mesmo!

Recebido em: 20/05/2022

Aprovado em: 03/06/2022

A MEDICINA DA JUREMA SAGRADA

Xumaya Xya¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43891

Apresentação²

Construtos culturais indígenas e afroreligiosos – geralmente reunidos sob o signo das “tradições”³ – coexistem no Brasil e se sincretizaram ao longo da história deste país, desde o advento violento da colonização e da escravidão. Indígenas, africanas/os e suas/seus descendentes dividiram cativo no Brasil e seguem dividindo a sina da subalternização, no território de um Estado-nação que insiste em exaltar uma história oficial predominantemente branca, e esquecer que se viu construído sobre sangue escravizado negro e indígena. Ainda assim, essas tradições afro-indígenas seguem vivas, fortes, se reproduzindo e se atualizando nesta região do planeta.

Talvez uma das heranças indígenas mais referenciada nos terreiros afroreligiosos brasileiros seja aquela da Jurema. Com efeito, a palavra Jurema denomina uma religião afro-brasileira, que é bastante praticada na Paraíba e com um bonito culto a Caboclos. Mas a Jurema, como nos ensina Xumaya Xya, é também uma medicina tradicional indígena brasileira, reconhecida por nossos povos originários desde muitos séculos atrás. Nas breves palavras e no vídeo aqui reproduzidos, Xumaya Xya nos fala um pouco sobre essa tradição. Seu relato nos foi enviado por áudio, dirigido à Editora-Chefe do dossiê temático de volume 6 e número 1 da Revista Calundu. Coube à editoria do periódico transcrevê-lo e aqui reproduzi-lo, em sua íntegra, juntamente a um vídeo igualmente enviado por Xumaya Xya.

O material se encontra abaixo e o crédito é todo de seu interlocutor.

¹ Indígena do povo Fulni-ó. E-mail: xumaya10@gmail.com

² A apresentação deste texto livre foi preparada pela editora-chefe e pelo editor-chefe do dossiê temático do atual número da Revista Calundu, Andréa Guimarães e Guilherme Nogueira. Todo o crédito do texto, não obstante, é de seu interlocutor, Xumaya Xya.

³ Para um debate aprofundado sobre a noção de tradição, em leitura calundzeira, ver Nogueira (2019).

[Xumaya Xya - Revista Calundu](#)



Áudio do vídeo: *Salve Guerreira! Eu tô aqui em um trabalho sagrado, dentro de uma fogueira. Vou te mandar um áudio para falar sobre essa força sagrada do povo Fulni-ô. A força dos guerreiros e das guerreiras da floresta Fulni-ô. Vou te enviar um áudio sobre essa medicina.*

Transcrição do áudio explicativo

Salve Guerreira, Xumaya Xya, da etnia Fulni-ô, vou te passar o conhecimento que eu tenho de um estudo que eu fiz com a medicina, que eu aprendi desde criança sobre a Jurema, que ela é uma árvore mãe que nos traz tanta força espiritual quanto uma força física, onde ela trabalha várias partes do corpo e até mesmo a espiritualidade. A medicina Jurema é extraída de uma raiz, a casca para se fazer o chá, você consagra o chá. Você consagra uma certeza, uma cura e que através do sonho ela trabalha tudo aquilo que você trabalhou, todo aquele propósito que você busca. A medicina Jurema é uma medicina bem tradicional Fulni-ô, é uma planta que nativa da região do nordeste, do Pernambuco. Têm mais de 500 anos que a gente faz tudo com essa medicina, no momento de ritual

sagrado, aonde a gente prepara o chá da Jurema em uma panela de barro, enquanto o fogo cozinha essa casca, a gente entoa os cânticos sagrados em volta de uma fogueira, para que toda força ancestral possa estar junto desse chá, pra quando a gente for consagrar, pra poder consagrar a força da terra, a força espiritual. É um trabalho que a gente faz em grupo de mulheres, jovens, anciões que vai força de todos nós Fulni-ô. A medicina Jurema é uma planta- mãe, sagrada medicina Fulni-ô.

Ahô, Ahê!

Referências

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Tradição Calundzeira: um conceito diaspórico.” **Arquivos Do CMD**, 2020, v.7, n.2, p.78–90. <https://doi.org/10.26512/cmd.v8i2.31145>

Recebido em: 20/05/2022

Aprovado em: 03/06/2022

CABOCLOS E BOIADEIROS NO CANDOMBLÉ: MINHA VISÃO

Carlos Vinícius Silva¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43893

De antemão, considero justo e necessário saudar a todos os indígenas nativos brasileiros que ainda temos, referenciando, pois, nossos antepassados, aqueles que deram condições para que tudo o que temos hoje fosse possível. Portanto, salve todos os herdeiros verdadeiros desta terra! Salve a todos que vieram primeiro!

Agora sim me considero no direito de iniciar de fato meu texto, que será um breve pensamento/análise sobre os caboclos brasileiros, título este dado aos espíritos de antepassados que hoje, pela mediunidade – que segundo o médium formulador da Doutrina Espírita, Alain Kardec, é intrínseca ao ser humano (e creio que por permissão divina) – temos a graça de seus retornos ao plano terreno.

Apesar de meus poucos 28 anos de vida e somente 1 ano e meio de iniciado como Muzenza no Candomblé de Angola, volto ao meu tempo de escola, em que nas aulas de História me recordo da minha professora lecionar sobre a história do descobrimento, colonização e escravidão nas terras de Vera Cruz, hoje Brasil. Não me apoiarei em todo o narrado, mas me aterei apenas ao recorte no tempo em que houve o encontro dos povos bantos com indígenas.

Não consigo nem imaginar como deve ter sido, nem mesmo me colocando na posição daqueles que foram desterrados e para cá trazidos, nem tampouco dos que aqui já estavam. O que me é possível apenas supor é o choque ambiental e posteriormente o cultural e religioso. Fato é que apenas as semelhanças cartográficas entre os continentes africano e americano não os fazem iguais em suas características climáticas, culturais e afins...

Pois bem, agora dou um salto no tempo de minha própria história religiosa, e me recordo do ano de 2013, quando conheci a Umbanda e por ela me apaixonei na segunda vez em que fui, pois da primeira, gozava do preconceito religioso que grande parte das pessoas infelizmente ainda têm. Me lembro que estava rígido fisicamente e mentalmente

¹ Muzenza Mubanji. Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkosi. E-mail: kaka_silva84@hotmail.com

para tudo o que estava acontecendo naquele ambiente. O que mais me marcou neste dia foi quando me conduziram para tomar um passe com um caboclo que segurava algumas folhas de manga. Naquele momento em que ele me dava o passe, meu coração parecia pegar fogo, meu corpo tremia, minhas pernas bambearam, fiquei zozzo e por pouco não caí. Hoje eu entendo o motivo, mas fato é que tudo aconteceu após a segunda sessão nesta casa, pois lá era servido o chá de *ayahuasca* e foi por meio dele que minha visão mudou completamente.

De todas as experiências que eu tive com esta bebida, citarei duas das que mais me marcaram em relação aos caboclos. Uma foi uma visualização de um indígena com toda sua indumentária e um nome que ecoava em minha mente: “botocudo”. Na outra, me senti totalmente na mata, ou melhor, como parte dela.

Como filho de Umbanda e membro da corrente, uma das experiências mediúnicas que mais me impactaram foi no desenvolvimento quando, incorporado do boiadeiro, tive o prazer de vivenciar a mediunidade olfativa. Do que me recordo, no momento em que ele riscava o seu ponto no chão, pude sentir um forte e prazeroso cheiro de sola e couro curtido.

Em 2015, quando *ndumbe* na Nzo Ngunzo Kukia, na cidade de Azurita, distrito de Matheus Leme, Minas Gerais, tive contato com o *Caboclo Rei Sol* e a *Cabocla Janaguara*. Sem fazer comparações, mas analisando, pude perceber algumas diferenças no culto e manifestação em relação à Umbanda. Ali meus olhos brilharam por tamanha riqueza de detalhes e suas energias. Suas cantigas, seus movimentos e gestual me encantaram logo no primeiro momento. Meu segundo contato com o boiadeiro que me acompanha foi nesta casa. Aproveitei o momento e manifestei minha gratidão aos Nkisis Nkasuté e Ndandalunda, que me permitiram ser filho de sua casa e não somente conhecer os caboclos e boiadeiros que lá se manifestam, mas também o Candomblé.

Por força do astral superior e do destino, assim acredito, em 2017 fui encaminhado até minha presente casa, Nzo Kuna Nkosi, na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, onde fui iniciado em outubro de 2020. Em 2021 tive a honra de efetivamente fortalecer meu elo com o Boiadeiro *Seu Campina Verde*. A este senhor manifestei minha profunda gratidão, por me escolher para ser literalmente seu “kavalu” e protegido. Agradeço aqui a meu Pai, Tatetu Nkosi, por me permitir fazer parte desta casa, e a Tatetu Nepanji, por me abrir as portas para ser também morada de meu Pai.

Narrado um pouco da minha trajetória espiritual, direi um pouco mais do que são os caboclos e os boiadeiros no Candomblé segundo entendo. Conforme iniciei meu relato

dizendo da ancestralidade, talvez eu não extrapole ao dizer que nossos caboclos são nossos antepassados mais distantes e até mesmo nossos ancestrais divinizados. Ora, se entrarmos um pouco na ancestralidade iorubana e fizermos uma breve correlação, por que não sintetizar o mesmo? Arquetipicamente, quantos “Oguns” não havia numa aldeia? Quantas “Oxuns”? Dito isto, por um prisma longe da ligação com o Candomblé, podemos então concluir que temos hoje nossos ancestrais divinizados nos caboclos, boiadeiros e pretos-velhos, estes essencialmente brasileiros.

Pelo menos dentro do meu espectro de visão, os Candomblés de Nação Congo/Angola trazem este culto dentro de si. Voltando um pouco na história, foram os povos centro-africanos que chegaram escravizados primeiro ao Brasil e fizeram o contato com os indígenas, o que possibilitou a troca cultural entre si e a miscigenação. Marca deste forte elo e respeito, é que ainda podemos observar na maioria das casas de Candomblé Angola, no dia 07 de setembro, data da Independência, acontecer a festa dedicada aos caboclos e boiadeiros e, ainda assim, quando não nesta data, é dedicado algum momento a eles. Sem entrar em fundamento e indo numa lógica botânica, creio que os indígenas muito contribuíram para que os negros escravizados pudessem substituir uma planta ou outra para viabilizar seus cultos, haja vista que naturalmente cada planta tem sua forma de cultivo, bem como natureza primordial e origem específica.

São evidentes as fortes marcas desse entrelace cultural, o que permite o culto aos ancestrais brasileiros, o que em minha visão, fortalece e caracteriza os Candomblés de nação Congo/Angola. Mas saliento que não entendo como culto exclusivo destas, pois muito pode variar a contar pela história de cada sacerdote das demais nações, pois, muitos advêm da Umbanda e optaram por não deixar o culto a essas divindades, assim posso dizer.

Embora até então eu tenha me dedicado a dizer mais sobre os caboclos, me voltarei um pouco aos boiadeiros, que normalmente se fazem presentes também nos cultos. Puxando um contexto mais arquetípico, entidades e divindades como caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, marinheiros e exus, fazem parte de uma gama cultural mais presente nos tempos intermediários do Brasil Colônia e Brasil Império. Estes “personagens” compunham o cenário cultural, sociocultural e até mesmo socioeconômico.

Traçando uma linha do tempo, e voltando ao início do período escravista, geograficamente os povos escravizados oriundos de Congo, Angola e países da costa sudoeste africana, foram direcionados para os engenhos e fazendas de cafés e cana de

açúcar nos interiores, não somente para a agricultura, mas também para a pecuária e para o garimpo. E é aí que atrelo a ligação e presença das divindades como os boiadeiros e vaqueiros inseridos também neste culto. Se torna um ledó engano imaginar que aqueles trazidos do além-mar eram apenas escravos, pois os impérios de Kongo e Ndongo eram sociedades formadas com todas suas ciências, tradições e estruturação. Dito isto, trouxeram consigo seus conhecimentos na lida da pecuária também. Com o avançar do tempo, da estruturação, da colonização extrativista fundada no Brasil e da miscigenação dos povos, tais conhecimentos foram passados pela oralidade e prática. Logo, talvez sejam também os boiadeiros herança genética desta fusão de raças e, nisto, terem carregado em seu sangue a hereditariedade africana e indígena. Assim, enxergo os boiadeiros com os caboclos, também conhecidos como caboclos boiadeiros.

Se posso sintetizar, não digo que são grupos de espíritos diferentes, mas sim da mesma família por um contexto temporal mais próximo, o que induz a crer do porquê da vinda conjunta deles nos cultos aos ancestrais.

Já caminhando para o fim deste breve relato, gostaria de também analisar algumas cantigas que são entoadas durante o culto. Na observação, pode-se constatar a ênfase e enaltecimento à pátria Brasil, bem como a ligação entre os dois povos, em cantigas como: *“Brasileiro, brasileiro, brasileiro, brasileiro, brasileiro Imperador, eu nasci cá no Brasil, sou brasileiro sim senhor!”*. Nota-se o clamor e identificação por sua terra natal.

“Salve a bandeira brasileira, são quatro cores para dividir. Verde, amarelo, azul e branco. São as cores do meu Brasil. O verde a esperança, o amarelo o desespero, azul e branco é a liberdade dos caboclos brasileiros”. E aqui, ao símbolo mor de sua terra. Faço um adendo no qual posso deduzir que tal desespero atrelado à cor amarela se liga à *“corrida do ouro”*.

“Se minha mãe é brasileira e meu pai imperador. O que é que eu sou? Sou brasileiro imperador!” Esta talvez registre até um pouco da miscigenação entre indígenas e brancos.

“Caminhei até chegar, numa tribo meio que desconhecida. Eu avistei o chefe daquela tribo, e aquele índio senhor foi meu guia. Eu perguntei aquele caboclo e respondeu no pé de uma Junça e me falou das ervas da Jurema na língua de Tupinambá... É de Marrumbaxetruê... É de Marrumbaxetruá. Aqui percebe-se talvez um breve relato do encontro dos povos e dos ensinamentos trocados, uma vez que na saudação *“Marrumbaxetro”* pode ser entendido como uma corruptela da palavra *“Hamba ietu”* que em tradução livre seria algo próximo de *“nossa divindade”*. O prefixo *“Ma”* indica plural,

perfazendo então “*nossas divindades*”. Desta forma tal saudação indica algo ligado às divindades e ao sagrado.

Para de fato concluir, em minha visão, os caboclos e boiadeiros no Candomblé de Angola/Congo são os símbolos dos nossos ancestrais brasileiros divinizados a quem podemos sempre recorrer com a benção e permissão de Nzambi ua Pongo, para nos ajudarem em nosso plano terreno em quanto evoluímos.

“Não há quem possa avaliar o amor de um pai o amor de uma mãe... só os caboclos é que podem avaliar o amor de pai o amor de uma mãe...” Somente quem é pai e quem é mãe é que pode dizer... só quem tem filho é quem sabe... mas todos nós somos filhos e filhas deles, portanto, somente eles é quem podem avaliar!

“Mina ora êh... Mina ora ah... mina ora êh sou de Angola!”

Enquanto tremular a bandeira de Kitembo, que nunca nos falte voz para entoar “Xetro, Marrumba Xetro”.

Makuiu a todos!

Recebido em: 20/05/2022

Aprovado em: 03/06/2022

DOIS AMIGOS QUE TENHO

Gabriela Thaisa Dantés Guerra¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43895

Agosto de 1995. Foi meu primeiro contato com a Umbanda. Confesso que não entendi quando vi pessoas em manifestação, com expressões que não me eram familiares e produzindo sons como de indígenas e/ou peões.

Era uma mistura de sentimentos. Meu coração acelerado, arrepios e tremor nas pernas.

E a Umbanda se apresentou a mim em uma sessão de Caboclos.

Lá aprendi que humildade e respeito são princípios básicos de todo Umbandista, e quão importantes são o compromisso e a dedicação. Aprendi o quanto uma reza é poderosa e que a caridade faz bem pra quem pratica.

Após duas semanas, convidada pela Mãe de Santo, finada Dona Mirtes de Xangô, lá estava eu, com roupas brancas, pés descalços e um fio de contas no pescoço, iniciando meu processo de desenvolvimento mediúnico. E aos 13 anos de idade me tornei a filha mais nova dessa casa de Umbanda.

A cada semana era chamada uma linha de trabalho. Entidades como Pretos-velhos, Exus e Pomba-gira, Eres, Marujos, Caboclos de Pena e Caboclos Boiadeiros eram os mais frequentes.

A manifestação dos Caboclos de Pena se assemelha aos indígenas de tribos, que viviam da caça, da pesca e das folhas que eram usadas para cura. Eles normalmente têm brados que expressam sua presença e força, diretamente ligados à natureza.

Se bem me lembro das entidades que trabalho, a primeira foi o Caboclo *Sete Espadas*. A sensação que tenho guardada em minha memória, devido à minha mediunidade ainda consciente, é de desconfiança e do paradoxo de não conseguir me segurar. Presenciar as manifestações nos demais médiuns acontecer criou em minha mente a dúvida, “como é comigo?”

Seu maior registro de movimento quando vem em terra é a força na qual se ajoelha para simbolizar o ato de lançar sua flecha. Ele o fez, e faz, com tamanha energia que é

¹ Muzenza Sinavulê. Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i.

comum ficarem marcas e, às vezes, até sensação de dor após os trabalhos. Por falar em sensação, desde o início de sua manifestação, o que me lembro ainda é do sentimento que tenho que ele porta uma espada cruzada a dianteira. Me parece ser uma espada de madeira, e que por vezes penso ter sido confeccionada por ele mesmo.

O que posso dizer sobre sua manifestação é a sua forma de trabalho, que normalmente não é de muita conversa. De certo modo, sinto ele que vem, faz seu trabalho e logo se despede. Devido ao longo tempo de trabalho como ele, e neste meio tempo minha consciência não ter permanecido, pouco tenho a dizer sobre seu brado, confesso ser algo que tenho muita curiosidade. Às vezes me pego pensando em como poderia ser... um canto de um pássaro? Um brado de guerra? O que tenho por mais certeza é que ele jamais me abandonou e sei que nunca fará isto.

Ainda dizendo um pouco da primeira vez em que ele incorporou em mim, no meio de tanta dúvida do que estava acontecendo comigo, seu ato de bater a mão contra meu peito ainda é vivo é minha memória. Parecia que queria dizer algo como “eu sou *Sete Espadas*, sou guerreiro!”.

Devido a seu comportamento ao longo do tempo, posso afirmar que ele não faz muita questão de vestimenta, adorno ou cocar. Suas ferramentas de trabalho não são mais que seu charuto e minha matéria. Isto me leva a crer que ele realmente é um espírito de um indígena mais antigo. Deixo claro aqui que nos casos em que uma entidade pede o citado acima, isso não as caracteriza como modernas ou novas. Minha suposição sobre o *Sete Espadas* se pauta num comportamento mais rústico e minimalista.

Por suas manifestações serem mais esporádicas em relação ao Boiadeiro, *Seu Ventania*, imagino que também realize função nos planos espirituais, e caso não o faça, talvez seja assim seu temperamento e costume... livre, vem quando quer ou quando sente de que deve vir... solto na natureza e nas matas de Aruanda, assim o imagino.

Diferente do *Sete Espadas*, o Boiadeiro *Seu Ventania* parece ter me lançado a ele, pois indiferente do evento, seja um simples toque, sessão ou festa, é certo que ele vem. Sua ligação comigo é muito forte e próxima. Devido à sua frequência, dele tenho mais a dizer. Gosta de fumar cigarro de palha, usar seu chapéu de couro e seu laço. Uma coisa que até tenho curiosidade de saber é se ele realmente é um boiadeiro, pois a cantiga que mais gosta é “*Me chamam de boiadeiro, mas não sou boiadeiro não, eu sou tocador de gado, boiadeiro é meu padrão!*”.

Seu chapéu é típico do nordeste, porém não é o “meia lua”, e sim o “vaqueiro”. Este, que a ele foi dado de presente pela minha mãe. Segundo ela, ele disse que é deste

mesmo que ele gosta. Pelas evidências, não me restam dúvidas, *seu Ventania* realmente é um Vaqueiro. Mas como na cantiga, “*me chamam de boiadeiro*”.

Conforme diz meu marido, ele tem a conversa mais solta e não tem muita importância com o tempo, bem oposto ao *Sete Espadas*. Uma característica em sua fala é o sotaque, que parece mesclado ou indefinido a ponto de às vezes puxar a letra “r” como comumente antigamente, vibrado no céu da boca. Creio que seja registro de suas andanças quando em vida.

Ainda sobre sua manifestação, ele adora dançar. Aliás, dançar e trabalhar, pois das entidades que trabalham comigo, ele é quem mais gosta de solicitar a feitura de algo para a abertura de caminhos. Considero também ressaltar sua forte ligação com o Sol e a Lua. Digo isto pois quando alguém me relata a necessidade destes feitos, percebo que há relação entre eles. Parece que ainda estes são seus pontos de referência.

Algo que me surpreendeu muito foi saber que, da sua forma, pôde auxiliar um consulente em seu trabalho de doutorado. Mas este auxílio não foi com feitiços ou simpatia apenas, acredito, mas sim com suas palavras e orientações.

Certa feita, após uma sessão de umbanda em minha casa, veio em minha direção um consulente frequente às sessões com sua tese impressa e disse; “tomei a liberdade de fazer uma homenagem ao seu boiadeiro” e me entregou. Quase que em choque, por não saber exatamente do que se tratava, parei para ler e tentar entender o que era. Na parte dos agradecimentos, leio a seguinte frase: “... em especial a médium Gabriela/caboclo “seu Ventania” que, num ato de sensibilidade, bateu a mão em meu peito e disse: “*Vai e escreve. Defende aquilo que você acredita*”. Não tenho nem o que dizer, apenas agradecer e este ser espiritual que me acompanha e que orienta ao meu próximo e também a mim.

Tendo 27 anos de dedicação e aprendizado na Umbanda, declaro todo o meu respeito e confiança naqueles que me guardam e cito minha gratidão a todas as casas em que tive a oportunidade de me doar ao próximo através dessas entidades tão sagradas para mim.

Em 2015, conheci a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, onde meus mentores fizeram morada, o que me fez sentir que eu estava no lugar certo. Em 2017, pelas mãos de Tateto Nepanji, hoje meu Pai de Santo, me tornei Sinavulê. E o orgulho que sinto é imenso. Sou muzenza, sou filha, sou médium... e sei que minha caminhada está só começando.

A benção de meus guardiões, *Sr. 7 Espadas e Seu Ventania*.

Recebido em: 20/05/2022
Aprovado em: 03/06/2022

RECUPERANDO ÁREAS (E MENTES) DEGRADADAS COM ENCANTAMENTO: A EXPERIÊNCIA DA “COSMONUCLEAÇÃO REGENERATIVA” DO TERRITÓRIO INDÍGENA XUCURU

Mozart Augusto Mariano Machado¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43897

Segundo a tradição do pensamento ocidental, diz-se ter havido um “desencantamento do mundo”, com isso significando que a vida social foi sendo reduzida à lógica racional e à perspectiva do mero cálculo instrumental, em que o sujeito moderno passou a se despir de toda e qualquer interação ou interpelação com o que comumente se costuma associar ao “mágico” e à “tradição”.

Ao fim, alguns dos resultados negativos desse “desencantamento do mundo” podem ser minimamente traduzíveis a partir de diversos conceitos cunhados nos últimos tempos, como “razão instrumental”, “banalidade do mal”, “vida inautêntica”, “biopoder”, “necropoder” etc.

No presente, a situação agravada pode ser averiguada, por exemplo, na forma de diversas crises: ambiental, hídrica, sanitária, social, econômica, política, institucional, ética, entre outras tantas crises que denotam um desmoronamento e um esgotamento nestes tempos.

Para nos atermos mais especificamente ao avanço destrutivo sobre as paisagens naturais e sobre os ecossistemas, o aparecimento cada vez mais evidente do comprometimento de diversos serviços ambientais, que caminha a passos largos e muitas vezes de forma irreversível, coloca a agenda da recuperação ambiental como central e estratégica para o presente e para o futuro.

Com efeito, a ciência convencional moderna produziu diversas contribuições em matéria de recuperação de áreas degradadas. E não seria o caso, por certo, de menosprezar as diversas técnicas de recuperação ambiental identificadas ou formuladas desde a “ciência desencantada”, citando-se, por exemplo, as técnicas de “plantios de

¹ Graduado em direito pela UNESP-campus de Franca; mestre em direito pela UnB. Indigenista especializado na Fundação Nacional do Índio (Funai). E-mail: mozartamachado@gmail.com

enriquecimento”, “plantios de adensamento”, “nucleação”, “semeadura direta mecanizada (em linha ou a lanço)”, “restauração passiva”, “regeneração natural”, “transposição do solo”, notadamente por se guiarem por métodos de mensuração, metas objetivas e por uma economia capaz de calibrar recursos disponíveis e resultados.

Mas o que experiências indígenas de recuperação ambiental nos demonstram é que os tais conhecimentos, quando tão somente antevistos desde uma ótica dessecada, quer dizer, instilada para um cálculo de superfície a partir da observação de atributos e características dos ínfimos pontos que se recortam, *vide* a ciência moderna, não bastam.

E a razão disso é que as insuspeitas interconexões existentes da vida transcendem o escopo de nossas percepções estreitas, levando esses povos a uma deferência para com a interdependência de todas as coisas, sejam do reino do visível sejam do reino do não visível ou do não conhecido. Em alguns povos originários, por exemplo, costuma-se prestar respeito aos chamados encantados, no sentido de que a agência humana não é a única possível, não comportando assim um indevido centralismo utilitário em torno das meras vontades ou perspectivas humanas. Há, portanto, aqui, uma abertura ou fresta para um outro tipo de conhecimento, não de superfície, mas ancestral, embora isso também não deva ser confundido como um aprisionamento em superstições, credices infantis ou crenças cegas.

O contato com algumas experiências de recuperação ambiental promovidas por povos indígenas nos possibilitou observar particularmente uma característica: um não incomum modo de não sobrepor ou verticalizar algumas agências sobre outras – por exemplo, agências humanas sobre agências não humanas, por assim dizer² –, e isso, particularmente no contexto de promoção de recuperação de áreas degradadas. Significa dizer que, mais do que obter resultados a partir de formas ou técnicas calculáveis e substituíveis, deve-se buscar o reequilíbrio do ambiente (visível e não visível), sendo que, para tanto, os rituais tradicionais são um elo indispensável, por trazerem à tona os saberes protegidos e os legados repassados pela ancestralidade.

Neste texto livre, fazemos uma breve referência à experiência de recuperação ambiental que tem sido realizada na Terra Indígena Xucuru, situada em Pesqueira/PE, em áreas degradadas em função dos usos não sustentáveis por não indígenas que ocupavam o território antes da finalização de seu procedimento demarcatório.

² Sem pretender entrar aqui em debates de correntes antropológicas.

Iniciado em 1989, o processo demarcatório do território indígena obteve sua declaração de posse permanente dos Xucuru em 1992, e sua homologação se deu em 2001. Os Xucuru habitam um conjunto de montanhas conhecido como Serra do Ororubá, região de ecótono entre fitofisionomias da caatinga e mata atlântica³.

Em razão dos usos exploratórios continuados por ocupantes não indígenas ao longo do tempo, apesar de atualmente presentes muito fragmentos verdes na Serra do Ororubá, os Xucuru identificam que, finalizada a etapa do processo demarcatório e desintrusão de não indígenas, é chegado o momento regenerativo do território, o que implica, por exemplo, o amadurecimento do processo de construção de uma gestão ambiental e territorial.

É nesse contexto que merece destaque a experiência que tem sido desenvolvida na Aldeia da Boa Vista, capitaneada por Iran Xucuru, nominada de “*Cosmonucleação Regenerativa*”. Sem que se pretenda assumir nossas palavras como as dele, é particularmente interessante como Iran Xucuru aproxima o conhecimento acadêmico⁴ com uma “*ciência da mata*” e com a sociocosmologia Xucuru, convidando inclusive não indígenas a discutir regeneração ambiental com encantamento. Conforme caminha pela mata, Iran Xucuru vai indagando: “*Qual vai ser a orientação?*”, “*Como plantar?*”, “*Para quem plantar?*”. De acordo com Iran, os Xucurus receberam de volta “*essa terra degradada, doente*”, e previne a todos que naquele solo pisam a “*pisar leve e devagar*”, ouvindo mais os anseios da terra e respeitando os espaços dos encantados.

Assim, observa, por exemplo, que o gavião-peneira não encontrava mais lugar para pousar, deixando de ser encontrado com tanta frequência no território, de modo que prestar atenção nas interações da mata e perceber seus indicadores (visíveis e não visíveis) são sinais relevantes para a condução regenerativa do território.

“*Plantar, colher e curar*” está na tônica da *pedagogia do encantamento* enunciada por Iran Xucuru, abrindo o campo para o desarmamento (inclusive de munições intelectivas) para uma comunhão que agregue indígenas e não indígenas a partir do reconhecimento comum de que claramente não apenas há parcelas de áreas degradadas expostas da terra, mas que esse adoecimento externo é um reflexo do solo degradado de nossas mentes colonizadas.

Essa ciência do encantamento demonstra ainda uma percepção aguçada de que, ao contrário do que se costuma geralmente assumir na filosofia ocidental, a tradição não

³ Contando como referência geral a genérica classificação do IBGE.

⁴ Iran Xucuru tem formação em engenharia agrônômica.

representa propriamente um conjunto de costumes (ou *mores*) repetíveis e fechados em formas deterioradas e cegas, mas aponta, bem ao contrário, para a representação⁵ no vórtice de uma expansão de movimento que perpassa necessariamente por uma sabedoria ancestral. Dessa maneira, o enfoque está mais no seu caráter dinâmico do que na estagnação de formas ocas, o que possibilita que as tradições sejam precisamente um elo entre os antepassados do presente e os antepassados do futuro, na busca pela saúde que liga todos os viventes (tanto visíveis quanto não visíveis).

O breve extrato filosófico dessa forte experiência dá pistas interessantes para pensarmos alternativas e formas mais saudáveis em nosso contexto, num outro nível de vínculo, frente aos chamados das demandas de nossos tempos limítrofes, quando nos deparamos com uma crise humanitária sem precedentes e com um profundo exaurimento de formas de vida insustentáveis.

Reencantar a ciência, fazer agricultura com reencantamento e regeneração ambiental com uma pedagogia do encantamento, mais do que criar maneiras mais sofisticadas que possam se atentar para a interdependência de todas as coisas, são uma oportunidade para a regeneração dos solos degradados de nossas mentes e corações. O replantio, nesse caso, aponta para um horizonte de alegria, reforçando os contrastes com os efeitos densos de hoje manifestos nas tristezas patológicas de nossa atual condição enferma.

Recebido em: 20/05/2022

Aprovado em: 03/06/2022

⁵ Representar como uma reapresentação que não ignora as particularidades que se apresentam no presente.